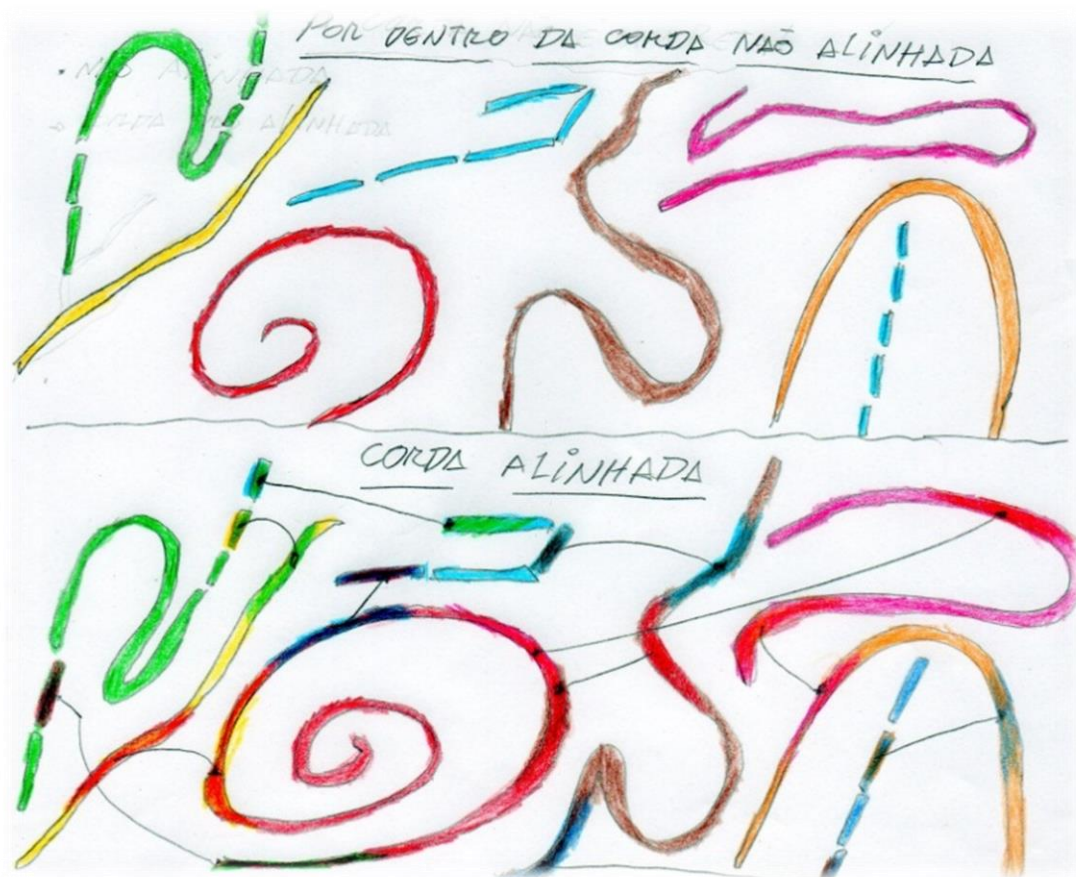




Programa de Pós-Graduação em  
**Antropologia** • UFPA

Jerônimo da Silva e Silva

## CARTOGRAFIA DE AFETOS NA ENCANTARIA:



*Narrativas de Mestres da Amazônia Bragantina*

Tese de Doutorado

Belém, Pará  
2014



Programa de Pós-Graduação em  
**Antropologia • UFPA**

**Jerônimo da Silva e Silva**

**CARTOGRAFIA DE AFETOS NA ENCANTARIA:**  
*Narrativas de Mestres da Amazônia Bragantina*

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará.

Orientador: Prof. Dr. Agenor Sarraf Pacheco

**Belém, Pará**  
**2014**

---

Silva, Jerônimo da Silva e

Cartografia de afetos na encantaria: narrativas de Mestres da Amazônia  
Bragantina / Jerônimo da Silva e Silva. - 2014.

Orientador(a): Agenor Sarraf Pacheco

Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará. Instituto de Filosofia e  
Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém, 2014.

1. Cultos afro-brasileiros - Bragança (PA). 2. Magia - Bragança (PA). 3.  
Religiões. 4. Tradição oral. 5. Etnologia. I. Título.

CDD - 22. ed. 299.6098115

---

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**

(Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPA, Belém-PA)

**CARTOGRAFIA DE AFETOS NA ENCANTARIA:**  
*Narrativas de Mestres da Amazônia Bragantina*

**Jerônimo da Silva e Silva**

A Banca Examinadora dos trabalhos de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 22 de dezembro de 2014 considerou o candidato Jerônimo da Silva e Silva APROVADO.

-----  
Prof. Dr. Fabiano de Souza Gontijo (PPGA-UFPA)  
Suplente

-----  
Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Rosa Elizabeth Acevedo-Marin (PPGA-UFPA)  
Suplente

-----  
Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito (PUC-SP)  
Examinador Externo

-----  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Maria Betânia Barbosa Albuquerque (PPGED-UEPA)  
Examinadora Externa

-----  
Prof. Dr. Raymundo Heraldo Maués (PPGCS-UFPA)  
Examinador Externo

-----  
Prof. Dr. Aldrin Moura de Figueiredo (PPHIST-UFPA)  
Examinador Externo

-----  
Prof. Dr. Flávio Bezerra Barros (PPGA-UFPA)  
Examinador Interno

-----  
Prof. Dr. Agenor Sarraf Pacheco (PPGA-UFPA)  
Orientador

**Belém, Pará**  
**2014**

Às forças que põe o mundo a funcionar: Ítalo Cauã & Marcos Heitor.

## DA ETNOGRAFIA ENQUANTO ROUBO

A pesquisa de campo realizada, em períodos alternados, entre 2012 e 2014, deixou-me surpreso e desconfiado sobre muitos aspectos da experiência social. Por exemplo, percebi que entre os narradores, a quem chamo de *Mestres da Encantaria*, havia profunda generosidade e cuidado por enfermos e necessitados que batiam nas suas portas, jamais preocupados com a condição financeira, credo religioso ou origem, a reação quase que instantânea era “atende-los”. Após os cuidados iniciais, prosseguia certo diálogo passível da entrega de um “agrado”, na maioria dos casos, sem qualquer tipo de cobrança. Enquanto dialogava com pajés, mães de santo, exorcista ou rezadeira, apercebi-me do espanto ao mencionar ser um pesquisador interessado nos ensinamentos sobre os seus “guias”: mudança de semblante, laconismo e postura arredia deixaram-me atemorizado, de repente estava na iminência de “perder” um *na-ativo*. Afinal, o que é esse limite-ameaça às minhas investidas etnográficas? Tratava-se da noção de “roubo” ou “troca” de cordas.

Na percepção desses mestres, os “dons” eram constituídos de “cordas”, isto é, especialidades vinculadas aos atributos dos encantados. Na maioria dos casos, as “cordas” poderiam ser retiradas ou trocadas secretamente do corpo de um mestre desavisado ou mais “fraco”, por um mestre mais “forte”, esse procedimento é tido como inadequado e perigoso, pois, majoritariamente, resultava no adoecimento ou morte do primeiro. Para ser uma retirada bem sucedida, o portador da corda não pode sentir o “vazio” no corpo, portanto, deve-se pôr algo no lugar, geralmente um artifício, um “feitiço”, “bandalheira” ou “flecha”, a “troca”, nesses casos é sinônimo de “roubo”. Demorei a convencer alguns narradores de que não tinha pretensão de ser pajé ou rezador.

Posteriormente, apercebi-me da importância do “roubo” das cordas. Muitos mestres acumulavam dezenas de cordas, aumentando a eficácia de saberes e tratamentos junto aos requerentes de sua comunidade; outros, aquelas vítimas do tal “roubo”, eram obrigados a buscar tratamentos com seus mestres antigos ou mestres feitos no “fundo”. Nem tudo estava perdido, restava-lhes a possibilidade de refazer, “remendar”, “costurar” ou mesmo trocar a “bandalheira” por cordas novas, “mais fortes”. O “roubo”, apesar de dinâmico, do ponto de vista da fruição e cruzamento de “linhas” e entidades, pode levar ao definhamento um mestre não *disposto* a buscar “tratamento” ou “renovação” dos “dons”. Sem o “roubo” não há produção, deslocamento, proteção, cuidado e mudança.

É dessa maneira que pretendo referir-me àqueles partícipes de meus devires no texto-tese aqui apresentado. Não há agradecimento ou dívida. Digo, antes de qualquer coisa, que tive o prazer em *roubar* vossas linhas e afetos descaradamente e, mesmo desconfiando de estarem cientes de tal feito, o manuseio dos objetos roubados foram de tal modo desfigurados, que hoje, se os vissem, não mais os reconheceriam. Então, o roubo é esse “pegar”, máquina de captura imprevisível e indeterminante, força destinada a arrancar, “máquina de desterritorialização”, já evocando Gilles Deleuze e Félix Guattari no *Anti-Édipo*. Se por acaso houver resistência, duplicam-se pressões e forças até, finalmente, a efetuação de inscrições (marcas) e/ou marcas no corpo de pessoa tão apegada ao que virtualmente já não lhe pertence. Não há estorno.

Exorcista Cristiano (Índio Guerreiro Caboclo Flechador), Mãe Terezinha (Cabocla Jarina), Rezadeira Luzia (Índios Brabos), Mãe Lourdes (Caboclo Tabocão, Caboclo Zé Navalha, Cabocla Mariana), Pajé Edvaldo (Caboclo Zé Raimundo Vira Mundo), Mãe Ana – in memoriam (Cabocla Mariana) e Pajé-umbandista Zé Maria (Mestre Piaba e Preto Velho Manoel Pedro Marcelino) representam forças alegres da vida, com vocês, na ânsia de aprender em mergulhos etnográficos as vicissitudes do “lado de lá”, ao retornar, emergi “do lado daqui”. Claro, na passagem há *mirongas*, mas isso é coisa a ser vista no (des)atar da etnografia!

Esse empreendimento só foi possível devido à inserção e acolhida do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) na Universidade Federal do Pará. Neste Programa, o amadurecimento da escrita, bem como a iniciação na literatura antropológica é resultado da lucidez e aplicação nos cursos que fiz com a professora Dr<sup>a</sup> Denise Schaan, particularmente ao tornar perceptível a estruturação dos quatro campos da Antropologia, na disciplina História do Pensamento Antropológico. Em outra direção, o professor Dr. Flávio Leonel, fez-se fonte de inspiração ao desvelar criativamente conceitos e contextos da Antropologia Social sem empederni-los em construções lineares e acabadas. Ali, clareou-me a inexistência do fosso a separar “Antropologia clássica” e “Antropologia pós-moderna”, todo saber é atual.

Não fosse o cuidado, paciência e dedicação da professora Dr<sup>a</sup> Cristina Donza Cancela, a realização dos créditos de Teoria Antropológica Contemporânea teria sido um “choque térmico” a um neófito nessa área do saber, os textos debatidos, paulatinamente, tornaram-se chave de leitura para muitos investimentos conceituais. Também tive o privilégio de desfrutar de algumas aulas do professor Dr. Fabiano Gontijo que, em sua

gentileza, permitiu apreender conceitos importantes do pensamento de Lévi-Strauss. Doravante, em Métodos Quantitativos em Antropologia, enfrentei os piores momentos de toda minha formação acadêmica, nestes vieram à tona fragilidades abissais no manuseio dos princípios básicos da Matemática – insegurança adquirida na Educação Básica –, dias intermináveis. Não fosse a simpatia e perseverança das professoras Dr<sup>a</sup> Callegari-Jacques e Dr<sup>a</sup> Denise Schaan, não teria findado a disciplina.

A Disciplina Métodos e Técnicas de investigação em Antropologia ministrada pela professora Dr<sup>a</sup> Jane Beltrão, voltava-se, genericamente, a analisar diários de campo percebendo distintos tratamentos etnográficos dados à escrita da pesquisa acadêmica. Pois bem, esse curso foi transformado por mim, *no roubo*, em apontamentos para uma etnografia da memória, ver-se-á, na tese, o engendramento de alguns diários a favor dos meus devires.

No Exame de Qualificação da Tese, muitas “cordas” foram “costuradas”. A problematização do conceito de cartografia – porta de acesso e coluna nômade da tese – mencionado pelas professoras Dr<sup>a</sup> Rosa Acevedo-Marin e Dr<sup>a</sup> Maria Antonieta Antonacci levaram-me a refletir a respeito da existência das “linhas” criativas. Antonieta Antonacci presenteou-me com a devolução do manuscrito repleto de indicações, correções textuais e sugestões, roubo autorizadíssimo! Igualmente, professora Dr<sup>a</sup> Maria Bethânia Albuquerque, após o exame, “cavou” um tempo na agenda acadêmica para discutir lentamente as ideias centrais do “rascunho”, além do mais, afetosamente, nunca deixou de acompanhar e consolar minhas queixas na confecção das últimas páginas. O conselho foi ótimo, fui a um Igarapé e “esfriar” a cabeça!

Os comentários relativos à existência de memórias orais e escritas de migrantes cearenses e maranhenses para o nordeste paraense, Zona Bragantina, bem como o estímulo para pensar o conceito de memória, ultrapassando o debate das “insurgências” do “passado” no “presente”, ajuizadas na arguição do professor Dr. Aldrin Moura de Figueiredo, levaram-me a intuir a possibilidade de se ouvir e contar as histórias *dos* encantados. Suas “cordas” apresentaram novos projetos de roubo, *devir-historiografia do roubo*. Aceno para a disposição de Flávio Bezerra Barros, pois mesmo distante, prontificou-se em enviar suas contribuições e aceitar examinar o texto na sessão pública de defesa. Além da gratificante leitura crítica e possíveis recomendações, Dr. Ênio José da Costa Brito foi totalmente



resoluto em modificar a “estrangulada” agenda de trabalho em São Paulo, para deslocar-se até Belém no dia 22 de dezembro!

Há muito tempo venho roubando as “cordas” do professor Dr. Raymundo Heraldito Maués. Na verdade, desde as pesquisas de Mestrado referentes a cosmologias de mulheres rezadeiras na cidade de Capanema-PA, acompanho suas produções e interlocuções acadêmicas. Em rápida digressão, recordo quando o referido pesquisador esteve na banca que examinou minha Dissertação de Mestrado (2011), apontando novas reflexões sobre o tema da Encantaria Brasileira. Na ocasião, entregou-me em mãos uma cópia da tese de doutorado de João Valentim Wawzyniak (2008), morto em 2012, e de grande valia para apreender o universo transformacional da Encantaria, mas também, do próprio olhar acadêmico. Recebi com júbilo o seu aceite em examinar essa etnografia. Desmascarado o ladrão, sigo na expectativa de “engerrar” (Wawzyniak 2008) novas “cordas”.

Tenho uma palavra específica destinada ao professor Dr. Agenor Sarraf Pacheco. Discutir análises e aportes da pesquisa acadêmica, desenvolver projetos e artigos científicos são elementos básicos da formação do pesquisador, entretanto, e, para, além disso, fazer com que esse conhecimento se transforme e entre em combustão com a solidariedade, cuidado e a consolidação de uma amizade, enfim, das forças da vida, é o grande desafio imposto ao universo científico. Essa Tese é o testemunho da superação de tal desafio. Efeito de amizade tecida desde 2009, outrora orientador da pesquisa de Mestrado e, em seguida, nas orientações do doutorado, a partir de 2012, incentivou-me a transferir minha família e atividades profissionais de Capanema para Belém. Ciente do que significa ter família e viver exclusivamente da bolsa de doutorado, não se fez de rogado, aceitou orientar um doutorando lotado com 40 horas na função de docente da Universidade Federal do Pará e 20 horas no cargo de Professor Adjunto na Universidade da Amazônia, fazendo pesquisa de campo graças a alternâncias do calendário acadêmico, finais de semana, feriados prolongados e períodos de recesso! Ainda assim, seguiu comentando e exigindo relatórios acadêmicos, publicações de artigos, participação em eventos e a construção de uma pesquisa de doutoramento, como é de se esperar, capaz de se sustentar.

A relação de amizade e intenso debate no Grupo de Pesquisa em Estudos Culturais na Amazônia (GECA/CNPq) inspiraram muitas das ideias lançadas por entre o passar das folhas que seguem. Ouvi, tomei nota e segui roubando muitos discentes *virados* amigos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, dentre alguns, Adelina, Lígia Filgueiras,

Mônica Corral, John Fletcher que nunca negou em socorrer-me do meu inglês sofrível, particularmente na tradução do *Abstract*. Somam-se a esses primeiros: Cléver Sena, Arenildo, Marcelo Almeida, Marcelo Negrão, Elizabete e, no socializar mais efetivo, Hermes Veras. Ilca Sarraf, em plena atividade acadêmica no Rio de Janeiro, ajudou a arrumar as páginas corrigidas por mãos familiares, ainda, Vanessa Simões foi lícita ao elaborar o “convite” para sessão pública. Os debates conduzidos pelos discentes do curso de Museologia da UFPA – Vanessa Malheiros, ainda bem que aceitaste fazer o mapa! – e da graduação em Letras, História e Relações Internacionais da Universidade da Amazônia, estimularam a renovação da pesquisa e revisitação de textos deslocados imprevisivelmente para a etnografia. A compreensão e amizade de Stela Pojuci e Mário Tito, no ajuste do Calendário Acadêmico às demandas da pesquisa de doutoramento, fizeram toda a diferença nos últimos semestres.

Existem “cordas” antigas que nunca se desgastam. A amizade ininterrupta de quase duas décadas com os escritores José Aremilton e Edilson Pantoja, entram em devir com muitas das ideias espalhadas no avançar da etnografia: “corre pro Fofão agora!”. Marcos Nogueira sempre cuidou de descontraí-los quando pressentia a “neura da tese”. A pressão teria sido maior não fosse o suporte dos amigos e coordenadores do Sistema de Ensino S. Pio X, Silvanildo César, Sandra e Ângela Moura.

Não poderia deixar de mencionar aqueles que torcem descaradamente para o ladrão de “cordas” nunca ser pego. Professora Creuza, digo, mamãe, você é tudo o que sou, você é onde piso e o que penso, essa tese é você! Referência de tenacidade, dedicação e superação, espero ser digno de você, espero ter valido a pena! Maria de Lourdes, ou, para o neto aqui, “Mãezinha”, saiba que os relatos de migração de nossos ancestrais, experiências com encantados e piadas generosas contadas por você nos últimos 36 anos a mim, são a inspiração primordial pela predileção no tema, essa é, antes de tudo, a corda primeira. Meu velho, Fernando Góes, é necessário reconhecer que muito do teu fascínio por novas ideias, tua abertura ao conhecimento e a curiosa vontade nômade a atravessar com perseverança esse “sessentão”, muito me inspira. Quero ser um “sessentão” com algumas dessas “cordas”.

Para os “manos”, Bárbara, Januário, Irakitan e Jamerson Levi, vulgo, “Pai Jansinho”. Os momentos de riso, descontração e conflitos nas idas à Capanema, sempre fortalecem/rejuvenescem a minha vontade de prosseguir.

Deni, meu amor, nem por um instante vi você pestanejar diante de tantos obstáculos, desafios ou mesmo nas dezenas de viagens perigosas na BR-316. Acompanhou-me em parte na pesquisa de campo, percebeu aspectos, gestos e saberes que foram transcritos para as notas da pesquisa, ainda sugeriu positivamente quais cores deveria adotar em algumas figuras. Fechou os olhos e acreditou na importância de tantas mudanças, confiou no meu sonho, fez do meu devaneio, o teu sonho, o sonho de nossos filhos, tornando-se, por vezes, mais otimista que o próprio sonhador. Além da dedicação, cuidado e compreensão, foi capaz de abandonar, momentaneamente, os próprios projetos pessoais. A gratidão e renovação dos laços afetivos são incontornáveis, obrigado por estar aqui!

## RESUMO

Partindo do interesse em mapear terreiros de religiões afro-brasileiras para conhecer trajetórias de lideranças no nordeste paraense, área considerada oficialmente, pelos marcadores territoriais, como Zona Bragantina, o avançar da investigação com a forte, multifacetada e, algumas vezes, furiosa intervenção dos Mestres da Encantaria Amazônica, fizeram a experiência etnográfica tornar-se uma sucessão de “viradas” e descaminhos. Assim, a clareza com que situei, inicialmente, o lugar dos narradores nos municípios de Traquateua (Vila Fátima), Bragança (Vila S. Tomé), Pirábas (Vila Japerica), Primavera e Quatipuru foi desestabilizada ao perceber, nas memórias de pajés, pais e mães de santo, rezadeira e exorcista, movimentos de circulação de pessoas e entidades, produzindo contínuas trocas de saberes com o nordeste brasileiro. Desse modo, os percursos de inúmeros seres por tantos corpos e espaços, implodiram demarcações e produziram experiências cartográficas que permitiram cunhar o termo Amazônia Bragantina. Por dentro dessa orientação, emergiu um mundo composto e atravessado por forças e afetos capazes de desvelar intencionalidades dos mais variados seres animal, vegetal, mineral, dentre outros (cabos elétricos, tomadas, máquina de costurar, celular e aparelho de DVD) em simbiose com ações de encantados, espíritos, anjos, Jesus Cristo e santos. Durante o convívio com homens e mulheres da Religião dos Encantados e, ao dialogar, respectivamente, com os seus chefes ou “guias” (estes com influente poder sobre os demais encantados ou coletivos), mergulhei em formas de iniciação, aprendizado, “domação” ou “feitura”, envolvendo mestres humanos em interação com mestres encantados ou mestres do fundo. Se inicialmente ter ou não o “dom” é um marcador da existência de alguma afinidade de nascimento ou apreendida com pessoas experientes nesse mundo religioso, posteriormente, os termos “Corda”, “Linha” ou “Conta”, capturados no fluxo etnográfico, apesar de aparecerem na lógica do “dom”, expressam intensidades ou especificidades de encantados coagulados no corpo dos mestres humanos, dotando-os de maior ou menor força. Ganha destaque na composição dessa gramática nativa, o termo “Viração”, denotando a eficácia de virar e desvirar, uma capacidade desenvolvida por alguns mestres para iniciar aprendizes. Também, do outro lado, os encantados veem demais seres como sendo seus “Cavalos”, dados desde o nascimento, desaguando na possibilidade de possuírem ou abandonarem alguns corpos em detrimento de outros com atribuições mais atraentes. Há, nesse complexo movimento, dupla-captura. Portanto, “Viração”, “Corda”, “Linha” ou “Conta” são linguagens que clarificam uma multiplicidade de arranjos, conveniências, acoplamentos e roubos dinamizados por miríades de afetos. Em abertura para muitas direções, a teia cartográfica percorrida fez perceber que passar de uma corda a outra, quer do lado *daqui*, quer do lado de *lá*, além de intuir transmutabilidade entre pessoas e encantados, instiga desafios etnográficos, particularmente, ao propor, para além do já estabelecido diálogo entre antropologia e seus duplos (mestres e encantados), aceitarmos que somos captura, ou simetricamente, cardápio nessa interação.

**Palavras-Chave:** Cartografia de Afetos; Religião dos Encantados; Memórias; Amazônia Bragantina.

## ABSTRACT

Based on the interest in mapping farmyards of African-Brazilian religions to know leaders of trajectories in the northeastern of Pará, area officially considered by the territorial markers as the Bragantine area, the stream of the research with strong, multifaceted and sometimes furious intervention of the *Enchanted Amazon Masters* made the ethnographic experience become a succession of "turns" and waywardness. In this sense, the clarity with which I placed initially the location of the narrators in the municipalities of Traquateua (Fátima Village), Bragança (Sao Tome Village) Pirabas (Japerica Village), Spring and Quatipuru was destabilized by realizing, in shamans memories, holy father and mothers, folk healers and exorcists, movements of circulation of people and entities, producing continuous exchange of knowledge with the Brazilian Northeastern Area. Consequently, the paths of countless beings by so many bodies and spaces imploded boundaries and produced cartographic experiences that allowed coining the term Bragantine Amazon. Inside this orientation, a world compound and crossed by forces and affections able to reveal intentions of various animal, vegetable, mineral, beings, among others, emerged (electric cables, plugs, sewing machines, mobiles and DVD players), many of them in symbiosis with "*enchanted*" actions, spirits, angels, Jesus Christ and saints. During the contact with men and women of the Religion of the Enchanted and at the dialogue, respectively, with their heads or "guides" (these ones with influential power over others "*enchanted*" or collectives), I immersed in forms of initiation, learning, "taming" or "making", all of them involving human masters in interaction with *Enchanted Masters* or Masters from the Back. Whether, initially, the act of having or not the "gift" is a marker of the existence of some affinity of birth or is seized with experienced people in this religious world, later, the terms "Rope", "Line" or "Account", all caught in the ethnographic flow, despite appearing in the logic of the "gift", express intensities or specificities of "*enchanted*" coagulated in the body of human masters, providing them with greater or lesser strength. It is highlighted in the composition of this native grammar, the term "*Turn*", denoting the effectiveness of turning and unturning, a capacity developed by some masters to start apprentices. Also, on the other hand, the *enchanted* beings see other beings as their "horses", given after birth, flowing into the possibility of having or leaving some bodies at the expense of other ones with more attractive assignments. There is, in this complex movement, a Double-catching. Therefore, "*Turn*", "Rope", "Line" or "Account" are languages that clarify a variety of arrangements, conveniences, couplings and theft energized by myriads of affections. In opening to many directions, the cartographic web traveled made me realize that moving from one Rope to another, either from this side or from the other side, besides intuiting transmutability between people and "*enchanted*" beings, instigates ethnographic challenges, particularly by proposing, beyond the already established dialogue between anthropology and its doubles (masters and "*enchanted*" beings), the acceptance that we are capture, or symmetrically, the menu in this interaction.

**Keywords:** Cartography of Affections; Religion of *Enchanted* Beings; Memories; Bragantine Amazon.

## LISTA DE FIGURAS

Figura1 – Cartografia de Afetos.....	45
Figura2 – Cruzes povoam a localidade.....	84
Figura3– Modo de predar gente.....	90
Figura4– Quantos lados tem a “Corda”: “Viração”.....	114
Figura5 – Quem julga ver melhor?.....	152
Figura6 – Viração dos seres.....	169
Figura7– Há um contínuo entre canoas e encantados.....	178
Figura8 – Incursões em Japerica.....	185
Figura9– “A Vida é um Romance”: Mãe Ana.....	189
Figura10 – Devir-cobra em tempos de escravidão.....	191
Figura11 – Máquina de Proteção.....	193
Figura12– “O Mundo é um Pé de Mandioca”.....	196
Figura13– Ao falar das “Contas”, pega no terço.....	200
Figura14– Aprendizados com Mãe Ana: Devir-pajé.....	203
Figura15 – A distribuição dos “dons”.....	204
Figura16 – A Ciência dos Encantados.....	206
Figura17 – “Taperinha”: terra de índios virados.....	210
Figura18– Massacre de Índios na “Taperinha”.....	211
Figura19– “Boitenta”: Encantaria e escravidão negra.....	214
Figura20– Lugar de encante, pontos de intensidade.....	215
Figura21– Zé Raimundo: nos cordões estão as “Contas”.....	217
Figura22– Bar Olho de Boto, Japerica.....	224
Figura23– Mestre feito no fundo: Zé Maria.....	228
Figura24 – Por uma Antropologia do Fundo.....	235

## SUMÁRIO

(DES)CAMINHOS DA INICIAÇÃO.....	15
O etnógrafo e o exorcista de si: memórias de vida que fazem o tema.....	20
Experiências de um campo contínuo: quando o local são as pessoas.....	33
Produção de cortes, linhas e pontos: capitulação e desenhos do texto.....	40
CORDA I: RIZOMAS ENTRE A HISTÓRIA E A ANTROPOLOGIA.....	46
Linha 1.1 SEMÂNTICA NATIVA: Cosmologias em intersecção.....	73
CORDA II: “ENTRE JESUS CRISTO E O ÍNDIO GUERREIRO CABOCLO FLECHADOR”: Um Pajé- Exorcista em Tempos de Iniciações.....	82
Linha 2.1 “Memórias em transe” .....	86
Linha 2.2 A peleja: “Com o Índio Flechador ninguém pode”.....	94
Linha 2.3 O Voo do Caboclo Flechador.....	104
Linha 2.4 “Por outros ramais”: Cordas.....	106
CORDA III: CABOCLA JARINA: Narrativas de Mãe Terezinha.....	116
Linha 3.1 “Fui praticamente escrava no passado” .....	120
Linha 3.2 A Cabocla do Fundo Encantado que não virou gente: Viração.....	127
Linha 3.3 “O Caboclo Rompe Mato é uma Fera” .....	133
CORDA IV: “CABOCLO SEM DOCTRINA NÃO É GENTE (?)”: Luzia e os Índios Bravos.....	136
Linha                   4.1                   “Tem                   Guia                   na Tomada” .....	140
CORDA V: “MEMÓRIAS DE SECA NO CORPO DE ENCANTADOS”: terreiro de Mãe Lourdes.....	146
CORDA VI: CABOCLO ZÉ RAIMUNDO VIRA MUNDO E AS CORDAS DO PAJÉ EDVALDO.....	159
CORDA VII: “A NOSSA VIDA É UM ROMANCE”: Mãe Ana e a Ciência dos Encantados.....	183
Linha 7.1 O Mundo é um Pé de Mandioca .....	194
CORDA VIII: ENTRE ÍNDIOS DESPEDAÇADOS E TAMBORES NEGROS DO FUNDO: Zé Maria.....	208
Linha 8.1 Artes de amarrar e soltar guias: Devir-Boto.....	218
O FUNDO RECOMEÇA NA MARGEM: Considerações (Des)viradas.....	230
Referências.....	238

## (DES)CAMINHOS DA INICIAÇÃO

Eu não acredito que eu possa jogar um caboclo se você não nasceu pra receber [...] Tá me entendendo? Então pra você ter a noção do que eu faço, você precisa sentir, se você nasceu pra mediunidade você é médium (Mãe Terezinha 2013)

Como podemos criar um espaço para a arte e a literatura, ou para a religião [...] em uma economia do conhecimento na qual a busca pela natureza real das coisas tornou-se uma prerrogativa exclusiva da ciência racional? (Tim Ingold 2012:16)

A orientação dada acima por Mãe Terezinha, mãe de santo, umbandista conhecida da cidade de Bragança, não foi um ato isolado, pois se tratava *também* de enunciado em coautoria com a Cabocla Jarina! A distinção entre ter ou não nascida “médium” levou-me a interrogar de que noção de “nascimento” produzimos nesse encontro, nos termos *dela* e nos *meus*? Aliás, nos termos *dela*, nos *meus* ou nos termos *da* Cabocla Jarina? Se é que existem tais polarizações. A construção de saberes e identificações tendo como base concepções diferenciadas de *sentir* e perceber, transparecem na voz de Mãe Terezinha não somente para auxiliar o pesquisador a reconhecer limites da “bagagem acadêmica” que julga exclusivo para a escrita da experiência cultural, mas, para expressar o desconcerto de monopólios e prerrogativas do saber que Mignolo (2010) caracterizou como “desobediência epistêmica”.<sup>1</sup> Nesse sentido, adianto antes de qualquer outra informação que a pesquisa desenvolvida levou-me a suspeitar do que era possível aprender. Trata-se de um aprendizado sobre a importância do fazer-se<sup>2</sup> no descaminhar, do prazer de estar perdido, à deriva; em suma é sobre estar em devir, conforme expressão de Gilles Deleuze (1998).<sup>3</sup>

Devir é nunca imitar, nem fazer como, nem se conformar a um modelo, seja de justiça ou verdade. Não há um termo do qual se parta, nem um ao qual se chegue

<sup>1</sup> O conceito de “desobediência epistêmica” ou “desprendimento” não pode ser lido como uma negação de outras epistemologias de saber, conhecer e sentir; e sim como uma comunicação inter-epistêmica: esse movimento requer uma dinâmica envolvendo um lugar (geopolítica) e um sujeito não homogêneo, não universal, não Bio-lógico (Mignolo 2010).

<sup>2</sup> Essa expressão foi roubada de meus devires historiográficos com a obra *A Formação da Classe Operária Inglesa* de E. P. Thompson. No contexto do autor, o “fazer-se” é o reconhecimento da fluidez e volatilidade da Classe Operária no crepúsculo do século XVIII, esse movimento pretende esquivar-se de análise histórica que recaia no manuseio empedernido dos termos “categoria” ou “estrutura”: “A classe operária não surgiu tal como o sol numa hora determinada. Ela estava presente no seu próprio fazer” (1987:9). Apelo nesta tese ao teor dinâmico das experiências culturais e singularidades históricas enfatizadas pelo historiador inglês.

<sup>3</sup> O conceito de devir, conforme veremos, antes de vir a mim na pena de Deleuze, guarda similaridade com o vocabulário cosmológico construído pelo pajé-exorcista Cristiano, Mãe Terezinha e Pajé Edvaldo. Grafei a forma escrita, inicialmente, enquanto “viração”, também optei *virá-lo* em “vir-a-ação”, principalmente ao observar o contexto transformacional da enunciação quando confrontado com as entidades. Assim, trata-se de locução embebida pela experiência etnográfica de pessoas de matrizes culturais africanas e indígenas nesta região amazônica. Devir é um conceito do universo de leitura do pesquisador, estratégia para simetrizar as dificuldades, entretanto, todos os conceitos supracitados enfrentarão devires/virações incontornáveis.



ou ao qual se deva chegar. Tampouco termo intercambiantes. A pergunta ‘o que você devém?’ é particularmente estúpida. Pois à medida que alguém se transforma, aquilo em que ele se transforma muda tanto quanto ele próprio. Os devires não são fenômenos de imitação, nem de assimilação, mas de dupla captura, de evolução não paralela, de núpcias entre dois reinos.

O intento inicial do projeto de pesquisa era mapear e identificar os principais terreiros de religiões afro-brasileiras no nordeste paraense, nomeada pelo poder público de “Zona Bragantina”, entretanto, ao conversar com mães e pais de santo notei que mantinham interessante relação com pajés, rezadeiras e exorcista, e, apesar de assumirem especialidades nas práticas de cura, por exemplo, no geral deixavam transparecer a existência de “experientes” e “mestres” a quem recorreram ou recorrem para também serem iniciados junto aos “guias”, reforçarem as “contas”, “cordas”, “doutrinas” ou simplesmente indicar enfermo portador de “doença grave” incapazes de curar ou buscar cura para si.

A relação entre esses “experientes” ou “mestres” não passava necessariamente pelo conhecimento ou contato físico, alguns viajavam no corpo ou fora do corpo (sonhos, transfigurações, desaparecimentos, deslocamentos em corpos de animais) para conversar e consultar pajés e “rezadores fortes” em cidades circunvizinhas e regiões do nordeste brasileiro – Ceará, Maranhão e Piauí. Notadamente, a interação entre as pessoas e as entidades pressupunha a existência de uma cosmologia<sup>4</sup> que permite explicar, além das vicissitudes do “dom de ter caboclo”, a capacidade de “perder”, “passar” e “roubar” as propriedades de um “experiente” a outro. De súbito, esta etnografia foi arrebatada pela necessidade de seguir, de fazer parte do fluxo cósmico das linhas, pontos, segmentos e descontinuidades desenhadas pelos “guias” nesses corpos. A passagem dessas forças atinge furiosamente corpos de existentes diversos, nomeados instavelmente de animais, “pessoas”, plantas, pedras e rios.

Carrego o termo “Mestre” para algumas passagens analíticas da tese e para o título por julgá-lo rico e inteligível na sua dinâmica local: para cada “Mestre” humano, há um “Mestre” no campo da encantaria, qual seja, o seu duplo, chamado de “guia” ou “chefe de linha”, e estes, por conseguinte, agregam multiplicidades de outros seres. A relação de

---

<sup>4</sup> A expressão é solicitada com o objetivo de visualizar aspectos e/ou marcadores sociais, formas de orientação ou construção de significados modelados pelos sujeitos da pesquisa. Particularmente, nesta etnografia, volta-se intimamente para estabelecer conexões entre narrativas e experiências de pessoas atingidas ou iniciadas por potências do panteão afro-brasileiro ou indígena, agregando saberes em passagens de locais encantados. Outras compreensões do termo e seu uso em outros exercícios acadêmicos serão mencionados nas páginas subsequentes.

“maestria” efetua-se ultrapassando a noção de posse rígida do saber – envolvendo, na verdade, variáveis formas de aquisição, transmissibilidade, “perda” ou “roubo” – em detrimento de qualquer posição relacional entre os “mestres”, humanos ou não. Os Mestres representam para alguns uma linhagem de seres fundidos na umbanda com caboclos, exus, pombagiras, com especificidades em Pernambuco, Alagoas e Paraíba. Francelino Shapanan (2004: 330) afirma que

Os mestres devidamente cultuados no catimbó formam um novo culto religioso e são grandes curadores, usando muito a fumaça de seus cachimbos para suas magias(...). No catimbó, usa-se a jurema como bebida, sendo jurema também o nome do próprio culto. Dentro da jurema aparecem os caboclos e os mestres, com divisões profundas e complexas.

Em outras localidades do universo “afro-brasileiro”, os mestres podem doutrinar espíritos brabos, serem guias ou mentores espirituais, ensinando os espíritos a baixarem no terreiro (Assunção 2004: 182-215), espíritos intermediários eficazes em fazerem-se compreensivos à realidade humana (Negrão 1996; Ortiz 1999; Bastide 1971). Entre os ribeirinhos do Tapajós, foi analisado recentemente a noção de “dona do rio”, “mãe da mata”, descortinando relações de apropriação, domínio de locais, animais e plantas, e de como estes se intercalam cosmologicamente sob a influência de “homens, encantados e demiurgos” (Wawzyniak 2004, 2012).

A noção de “dono” ou “mestre” deságua na imensidão oceânica e/ou prismas multifocais se pensadas sob a lente da etnologia indígena: a existência de “mundo de donos”, “relação dono-mestre” e “maestria-domínio” envolvem noções de xamanismo, guerra e predação. Interessante nesses casos ver Barcelos Neto (2008), Cesarino (2011), Viveiros de Castro (1986), Tânia Stolze Lima (2005; 2006) e principalmente Carlos Fausto (2001; 2008). Não se trata de aproximar tão ligeiramente noções de cosmologias ameríndias daquelas, presentes no complexo “afro-brasileiro”, mas considero, aqui e ali, como em fagulha, planos de intersecção desses campos envolvendo os “Mestres encantados” e “Mestres humanos” que se manifestam na Amazônia Bragantina. No fluxo etnográfico outras vicissitudes da noção de “mestre” virão ao encontro do leitor.

A partir de experiências etnográficas com pajés, mães de santos, exorcista e rezadeiras, seguindo as referências e indicações, em particular, dos portadores do “dom”, percebi teias significativas de atribuições, continuidades e mudanças que denotam entre os habitantes da localidade uma noção de corpo e pessoa dotados de permutabilidade, constituindo universo transformacional. Os rumos da “pesquisa de campo” foram

redesenhadados para *tentar* acompanhar, na multiplicidade dos corpos e memórias de iniciação distintos *afetos*. O diálogo com este termo é uma apropriação, um devir com o pensamento de Benedictus Spinoza, em particular na terceira e quarta parte da *Ética*, voltada para investigar, respectivamente, “a origem e a natureza dos afetos” e “a servidão humana ou a força dos afetos” (2013:95-210).

Sigo na redação convencido de que os corpos não constituem individualidades isoladas e desagregadas, e sim profundamente relacionais, interiormente um composto entre órgãos, que, se entendidos no conjunto formam o que denominamos de corpo. Da mesma forma a relação de contato, conflito, interação entre os corpos emergem por meio das afecções ou produções de afetos, ou seja, pelo modo com que os corpos afetam e são afetados, engendrando devires, forças ou produções entre si. Não se trata basicamente de toque físico, nem emoções, nem tão pouco de fronteiras entre o físico e psíquico, mas experiências de vida, multiplicidades/variações da potência do próprio existir. Trata-se de corpo poroso, “Corpo sem Órgãos”, isto é, não oposto aos órgãos em si, mas à noção de organismo, atravessado e feito de afetos, sempre “no limite” da experiência (Deleuze & Guattari 2012: 11-33). É nessa compreensão de corpo, marcado por inscrições-passagens, mas sem cair no indiferenciado que creio guardar aproximações com a perspectiva de “guias” e “cavalos” presentes na etnografia. A questão irá brotar nas páginas seguintes.

Durante os momentos em que estive por entre os mestres, notei que os “guias” são considerados “chefes”, isto é, entidades mais “fortes” ou responsáveis por agregar, “domar”, “doutrinar” aos demais, geralmente associadas a determinadas “linhas”, “cordas” ou “contas”. Nesse caso, o “guia” é responsável pela “coagulação” dessas multiplicidades. “Cavalo” e “aparelho”, entendidos como corpos que recebem entidades diversas durante manifestações religiosas afro-brasileiras, são expressões conhecidas no estudo da encantaria, se atentarmos rapidamente aos escritos de Eduardo Galvão (1975), Maués (1995) e Mundicarmo Ferreti (2000, 2001), para ficar em etnografias locais. Outrossim, os narradores locais também referem-se aos mesmos para identificar corpos “atuados” ou “incorporados”. Às vezes, alguns caboclos se referem ao termo “cavalo”, também para marcar relação de pertença, “cavalo foi dado desde o nascimento” e coisas do gênero, animais ou criações.

Mediante a compreensão de memórias, saberes e práticas de cura dos mestres da encantaria, procurei na tese apreender categorias cosmológicas que conectam e/ou compõem a interação entre a cosmologia dos existentes citados acima. Ao espreitar os

conceitos de “Corda”, “Linha”, “Conta” e “Viração”, pretendi apresentar composições e singularidades de *afetos*, precisamente daquilo que Mãe Ana, narradora centenária da Vila de Japerica, município de Pirábas, denominou de “Ciência dos Encantados”. O investimento das notas etnográficas e interpretações analíticas indicam que as relações entre encantados e demais existentes (animais, plantas, minerais, celular, máquinas de costurar), é possível se os pensarmos enquanto conectados e atravessados por forças, intensidades, acoplagens, formas de toque e influência (Corda, Linha, Conta e Viração), aqui, denominados de afetos.

Entretanto, ao fazer o exercício etnográfico – portanto, alguns postulados das ciências – entrar em devir com matrizes culturais africanas e indígenas, distancio-me da ideia de construir mapas, genealogias e elaborar classificações na economia conceitual do texto, em prol da incorporação, impacto e atualização produtiva dos seus *efeitos*. Dito de outra forma: se os conceitos na-ativos de “Corda”, “Conta”, “Linha” e “Viração”, por exemplo, eram inicialmente objetos de reflexão do pesquisador, estes passaram, numa perspectiva simétrica (Wagner 2011b; Goldman 2005), a serem experimentos de criação, disposição e forma do próprio trabalho acadêmico. Narrativas de tempos históricos relativos à escravidão africana e indígena, recordações do regime de trabalho agrícola, experiências migratórias do nordeste brasileiro, ainda na primeira metade do século XX, emergem na composição de contexto e cotidiano do “fazer-se” sociocultural desses sujeitos junto à “cosmologia dos encantados” e seus locais de habitação – águas, ventos e matas – na Amazônia Bragantina, nordeste paraense.

Primeiramente, penso no ato de narrar como uma forma de apontar “feixes” dinâmicos que perpassam a linguagem da cultura (Burke 1992:327-348), dando ao narrador a oportunidade de “expressar e lidar com suas lembranças dolorosas a até mesmo dar um novo sentido às velhas histórias” (Thomson 1997:63). Entretanto, essas perspectivas, da forma que as interpreto, estão alojadas na prática etnográfica (Crapanzano 1991:59-80), pois, acima de tudo são vislumbres intersubjetivos, muitíssimo distantes de qualquer dissociação dicotômica, “narrativa versus experiência” (Costa & Gualda 2010:925-937; Price 2004: 293-312; Antonacci, 2009: 46-67).

A apreensão da realidade amazônica na perspectiva afroindígena – a ser discutida em outro momento – parte dos estudos de Pacheco (2009; 2012: 202) quando compreende que desde o período colonial “índios e negros cotidianamente romperam fronteiras culturais, recriaram caminhos em busca de liberdade, orientados por visões de mundo e perspectivas de vida e trabalho, que não os desconectavam de crenças ancestrais em suas

tradições”. Em profundo diálogo com estudos de Flávio Gomes (2005) e fundamentado em Nunes Pereira (1967, 1979), Vicente Salles (2004, 2005), Anaíza-Vergolino (1990, 2000), Acevedo-Marin (2004), Bezerra Neto (2001, 2009), dentre outros, o pesquisador aposta que se essas populações sustentaram as fronteiras coloniais e foram a grande mão-de-obra seja trabalhando coletivamente em roças, pesqueiros, fazendas, fortificações, sob os olhos vigilantes do colonizador, seja criando táticas de fuga para inventar territórios de liberdade. Com isso, constituiu-se na região, para além de características físicas, um modo de ser e viver afroindígena que se apreende no corpo, “dicção, performance, vocábulos, culinárias, estéticas, crenças, costumes e tradições que diferenciam a formação de homens, mulheres e crianças amazônidas, quando se apresentam em ambientes intersticiais” (Pacheco 2012:200).

Creio não haver melhor forma de apresentar os elementos constituintes de uma temática de pesquisa, bem como seu campo etnográfico do que partir, inicialmente, das memórias que constituem o olhar do pesquisador, das suas vivências com os sujeitos da pesquisa, das escolhas teórico-metodológicas em evidência no trabalho e, finalmente, na organização capitular do texto.

### **O etnógrafo e o exorcista de si: memórias de vida que fazem o tema**

Na época de minha infância e juventude na cidade de Capanema, nordeste do Pará, entre a década de 1980 a 1992 cresci ouvindo narrativas sobre visagens, espíritos andarilhos, premonições misteriosas e aparições no céu (chupa-cabra, chupa-chupa), muitas vezes chamadas de “incante”. Nesse período as constantes quedas de energia proporcionavam um ambiente onde as narrativas dos mais velhos vinham à tona para povoar tanto o meu imaginário como o dos meus três irmãos. Na época, recém-chegados na Rua Mundurucus – hoje Cônego Inácio Magalhães, dito centro – fomos os primeiros de um conjunto de famílias a ocupar áreas completamente alagadas na década de 1980.

A cidade de Capanema está localizada no nordeste paraense, na microrregião Bragantina ou Zona Bragantina têm relações limítrofes com Traquateua, Maracanã, Salinópolis, Bragança, Peixe-Boi e Ourém, tendo distância em linha reta de Belém, o equivalente a 160 km pela rodovia BR 316 (IBGE 1957). Essas localidades eram ambientes de intensas atividades agrícolas e pesqueiras no final do século XIX e início do século XX (Cruz 1963). Entretanto, com ativação e intensificação da Estrada de Ferro Belém-Bragança, centenas de migrantes nordestinos – principalmente, cearenses, maranhenses, paraibanos e

piauienses – foram trazidos para a região ainda na primeira metade do período mencionado (Hurley 1940; Correia 1941; Lacerda 1992, 2010; Siqueira 2008; Miranda 2009).

Atualmente essas cidades são interligadas por estradas, ramais, envolvendo ainda dezenas de vilas, sítios, “terrenos” e comunidades onde transitam pessoas que se identificam de maneira instável e genérica como “caboclo” ou “cearense”, isto é, descendentes de índios, negros, migrantes do nordeste brasileiros entre 1940-1950. Somam-se ainda turcos, libaneses, comerciantes e funcionários públicos provenientes de Belém do Pará. Inicialmente, no esforço de perceber dinâmicas e trânsitos culturais, cunhei a expressão “Amazônia Bragantina” para enfatizar que hábitos alimentares, linguagens, crenças, costumes e movência dessas pessoas, que, ao transitarem múltiplos espaços, tecem formas de vida implodindo a tradicional dicotomia campo/cidade. Essa formulação, entretanto, entrou em expansão e justificativa maior graças a outras percepções capturadas na oralidade dos narradores.

Ao término da pesquisa de campo, e graças ao diálogo com o professor Agenor Sarraf Pacheco, percebemos que tanto a maioria das pessoas que buscavam a cura para as inúmeras enfermidades, quanto às experiências vividas pelos narradores ou mestres da encantaria, que tiveram seus “guias” feitos, “cordas” amarradas ou “contas” retiradas dos corpos, em determinado momento da vida, passavam, inexoravelmente, por pajés e mães de santo da região. A representação de que na região bragantina “é onde a pajelança é forte”, “em Bragança é que a coisa vem pro baque”, inspirou sobremaneira o manuseio desse pertencimento na perspectiva de “mestres humanos” e “mestres encantados”. Esse fato não deve caminhar para a essencialização das práticas da encantaria na região, pois, como veremos, trânsitos entre entidades e pessoas da Amazônia paraense são cruzados a terreiros e salões e entidades do nordeste brasileiro (Maranhão, Ceará, Piauí, Rio Grande do Norte). O que se pretende, por assim dizer, é enfatizar que muitos mestres do fundo, quando incorporados em mestres humanos nos municípios de Primavera, Traquateua, Quatipuru, por exemplo, solicitavam, dado a dificuldade em resolver algo mais “forte” entre os requerentes, recomendavam especificamente, encantados “lá de Bragança”.

Ainda no contexto de minha infância, no interior da casa de madeira, em estética palafita, as constantes ausências de energia elétrica eram compensadas pela presença de uma lata de leite emborcada e uma vela no centro da sala. Nesse local, na penumbra, no jogo de sombras e ruídos que invadiam a residência, as narrativas sobre “entidades sobrenaturais” confundiam-se com a espera pelos bolinhos de “capitão de feijão” servidos

por minha mãe. Foi também nesses momentos que ouvi pela primeira vez através de minha avó materna, narrativas sobre a vinda de nossos ancestrais para a Amazônia. Histórias de valentias, brigas de faca e honra familiar vividas por esses sujeitos no trânsito para a Amazônia Bragantina moldaram em parte e durante muito tempo a cultura do “cabra da peste” e/ou “cabra-macho” em que fui criado. Igualmente, sempre tentei reviver, na imaginação, a saga desses ancestrais maranhenses e cearenses, os hábitos alimentares, roupas e outras formas de vida, talvez bastante inspirado pelo ar nostálgico e melancólico de dona Maria de Lourdes, avó por quem fui educado na infância, enquanto minha mãe cumpria suas 320 horas/aula como professora nas escolas estaduais.

Outra lembrança que marcou profundamente a relação com a temática sugerida foi a experiência religiosa que vivi após ter me convertido a uma igreja evangélica aos 15 anos de idade. No primeiro semestre de 1993, ainda neófito, lembro-me de um culto realizado na localidade de Vila Fátima, a poucos quilômetros de Capanema, onde, na residência de família evangélica uma jovem passou a contorcer-se violentamente, mudando de voz e reagindo fisicamente a investida de um número cada vez maior de religiosos, que, em brados cada vez mais intensos exclamavam a repreensão e expulsão do “demônio” em nome de Jesus!

O culto que tinha sido programado para terminar às 23h se estendeu até 01h da madrugada, sendo seguido de grande comoção pelos adultos que se aglomeravam no local. Recordo vagamente da forma como os religiosos evangélicos explicavam o ocorrido: “eu não disse! Aqui o inimigo se manifesta sempre!”, “é porque ela tava fraca, não era pra ter vindo pra um lugar desses” e “enquanto esse povo não deixar esses tambores vai ser assim” ecoavam em formas de lamentações e discursos voltados para amedrontar, e, creio, converter os curiosos que se multiplicavam. “Tranca Rua”, “Exu Caveira” e “Preto Velho” eram os termos oriundos da voz dessa jovem de não mais que 17 anos, magra e bastante cansada pelas já duas horas de repreensão e interrogatório; com o passar do tempo os ministros que se dedicavam ao “exorcismo” também adotaram a terminologia das entidades incorporadas e passaram a perguntar – para o que eles chamavam de “endemonhiada” – retoricamente “quem é que tá aí?”, “de onde tu vem?”, “o que é que tu quer?”; percebendo o avanço das horas, resolveram voltar para a Igreja em Capanema.

Retornamos, em cima de um caminhão descoberto, debaixo de forte chuva. No centro da carroceria do veículo os ministros fizeram um círculo para continuar o exorcismo. Numa mistura de medo e fascínio pelo acontecido, acompanhei o diálogo e a troca de

acusações entre os ministros a conduzir o ritual e a “endemonhiada”, frases ditas, como: “sei que tu não acredita, isso é mentira e vou entrar no teu corpo!”, “sei que tu tá com medo!” a alguns evangélicos e outros ditos fizeram vir à tona na memória dos presentes, experiências e recordações semelhantes ouvidas com bastante atenção. Notei a existência de uma quantidade significativa de testemunhos associados a essas entidades que, no contexto das narrativas, manifestavam-se não apenas na Vila Fátima, mas em todo um conjunto de vilas e cidades próximas, como Traquateua, Bragança e Ourém, além de Capanema.

O processo de “libertação” da jovem terminou quase de manhã, no local, além de mim, havia uma dúzia de fiéis que permaneceram até o final. Dormi na casa de amigos da igreja e a partir desse dia passei a ler e dedicar-me ao “Ministério de Libertação”; círculos de libertação em casas de religiosos, no horário de meio-dia, em vigílias e idas a localidades no “interior” do município tornaram-se locais onde aprendi sobre a importância de jejuns, condutas “morais rígidas” e leituras exaustivas da Bíblia. Esses elementos eram somados ao aprendizado de frases de efeito, posturas corporais adotadas publicamente para tornar o ritual de libertação uma forma de propagar o evangelho às “pessoas do mundo”.

Diante de pessoas que quebravam estátuas de santos, mulheres com cabelos desgrenhados agarradas em árvores, com dedos e unhas fincadas em cercas a rodar em areais; de pessoas incorporadas em miríades de entidades, caboclos, desencarnados, diabos de distintas hierarquias até entidades do Hare-Krishna, aprendi a classificar toda e qualquer vivência religiosa “não cristã” como demoníaca. Incorporei, inconscientemente, que o passo inicial para libertar as pessoas da opressão do maligno era demonizar suas práticas.

Na lida de exorcista, o mundo passou a ser interpretado como cenário de perenes conflitos espirituais entre as forças de Deus e as hostes e potestades demoníacas; reforçadas por concepções de “batalhas espirituais” seguidas de êxtases religiosos e (re)leituras de trechos da bíblia, em particular, e para ser mais preciso, uma citação presente no livro de Efésios 6:11-12 que ainda sei “de cabeça” por ser parte do discurso doutrinal em que estava envolvido, fez parte de meu aprendizado.

Revesti-vos de toda armadura de Deus, para que possais estar firmes contra as astutas ciladas do diabo (...). Pois não temos que lutar contra a carne e o sangue, e, sim, contra os principados, contra as potestades, contra os poderes desse mundo tenebroso, contra as forças espirituais da maldade nas regiões celestes.

A percepção de um mundo dicotomizado entre poderes espirituais da maldade e as ditas forças de Deus também desvelou um mundo representado pelo trânsito de entidades



incorpóreas capazes de estar em diferentes regiões físicas e espirituais. Desse modo, a realização de um ritual exorcista tornava-se a expressão de conflito em proporção cósmica, interligando todas as esferas do universo visível e invisível. Ao mesmo tempo em que me tornei convicto de libertar almas perdidas levando a palavra do evangelho, não conseguia entender como existiam pessoas capazes de acreditar em entidades, caboclos e diversos outros seres pertencentes a rituais e crenças que, a meu ver, eram explicitamente condenadas pela Bíblia.

Por outro lado, surpreendia-me a simplicidade e afetividade com que sujeitos praticantes de práticas de cura como parteiras, rezadeiras, mães de santo, pajés, médiuns e outros nos recebiam durante essas andanças evangelizadoras. De toda forma, recordo-me das palavras ásperas e combativas proferidos por mim juntamente com demais evangélicos e da suspeita, ainda que discreta, de tanta intolerância para com pessoas que tinham um modo de viver, aparentemente, tão simples e tranquilo.<sup>5</sup>

Obviamente, nesse processo de recordação me permito, nesse primeiro momento, apresentar recortes e impressões que durante muitos anos após a saída da igreja tinha adotado como constatação universal: de um lado visibilizava tão somente o caráter demonizador e negativo da religião cristã diante de outras religiões, de outro, situava as religiões afro-brasileiras como eternas vítimas do preconceito, sem perceber as suas formas de resistência; ignorei durante muito tempo como essas práticas, no conflito, dialogavam entre si desde o processo de colonização portuguesa até o presente.<sup>6</sup>

A partir dos 17 anos vivenciei um processo de desligamento não apenas da igreja, mas de toda relação de simpatia e identificação com a fé cristã. A ideia de estar sempre requerendo perdão e misericórdia a um senhorio tornou-se insuportável; o cristianismo que havia aprendido era, para mim, um “saco de pedras”. Essa experiência de afastamento, entretanto, não me fez esquecer as histórias de vida, crenças e saberes de religiões de matrizes africanas e indígenas na localidade; a forma que a oralidade compunha através dos modos de vida (Antonacci 2002) manifestava-se acessando o fluxo das memórias e expressando-se em performances corporais múltiplas também cativou o interesse pela

---

<sup>5</sup> Sobre a temática da intolerância religiosa, entre outros, ver Ortiz (1999), Yanomami e Albert (1999), Silva (2007), Oro (2007), Valentim (2008) e Pantoja (2011).

<sup>6</sup> Pesquisas de Acevedo-Marin (1987) em documentação do Santo Ofício no Pará (1763-1769) apresentava através de orações, rituais de adivinhação, cura e mandingas não apenas a forma como negros, indígenas, mulatos e moradores da província vivenciavam suas experiências religiosas, mas também apontava, em determinadas circunstâncias a utilização de símbolos e ritos do cristianismo em diálogo com saberes africanos e indígenas. Nesse sentido e para compreender contatos e mediações culturais no presente indicam-se os estudos de Montero (2006).

temática. Olhar os meus dilemas de jovem exorcista no passado não tem apenas o objetivo de demonstrar ao leitor como a vida do pesquisador está encardida pelo tema e processo de pesquisa em questão. Há ainda outras histórias a respeito das linhas de memória que compõem a referida temática.

Entre 2009 e 2011 ingressei no Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura da Universidade da Amazônia com um projeto que resultou em dissertação orientada pelo professor Dr. Agenor Sarraf Pacheco, intitulada “‘No Ar, na Água e na Terra’: Uma Cartografia das Identidades nas Encantarias da Amazônia Bragantina”. O objetivo inicial da pesquisa era registrar orações de mulheres rezadeiras e associá-las, especificamente, as modalidades de enfermidades recorrentes. Com o avanço das convivências e entrevistas realizadas, via caminhos da História Oral, fui sensibilizado com a presença de rezadeiras que, oriundas do nordeste brasileiro – Paraíba, Ceará e Maranhão – desenvolveram o ofício de rezas, curas e iniciação junto à ação dos encantados. A capacidade de esses seres transitarem em distintos corpos e locais de habitação deixou-me extremamente surpreso.

Ouvi a primeira vez o termo “encantado” ou “encantaria” em duas circunstâncias, a primeira na conversa com uma rezadeira local, conhecida por Maria Pajé, em 2009, a segunda enquanto categoria acadêmica discutida pelo grupo de estudos que organizou a VIII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina, realizado em setembro de 1998, na Universidade de São Paulo, cuja direção esteve sob a responsabilidade de Reginaldo Prandi (2004). O grupo entende genericamente que o conceito de encantado ou encantaria pode ser “enunciado sob o vértice das práticas mágico-religiosas, tendo inúmeras particularidades e que estão sob constante transformação, formando a religião brasileira ou religião dos encantados” (2004: 7-9).

Nessa religião, com panteão sempre em expansão, formou-se em mesclas e influências de deuses, entidades, caboclos, preto-velhos, mestres, espíritos das águas e florestas, oriundos, provavelmente das religiões afro-brasileiras, cosmologias ameríndias, elementos do catolicismo devocional, kardecismo e, em certas ocasiões, princípios do cristianismo evangélico. A expressão, portanto, é encontrada em experiências religiosas que se manifestavam nas práticas de diversos grupos sociais que habitavam o território nacional desde o período colonial. Câmara Cascudo (1983) na *Geografia dos mitos brasileiros* já percebia o caráter multifacetado e polissêmico do termo, além do mais, Roger Bastide

(1971:250) em diálogo com a literatura e documentação histórica, sinalizava, a seu modo, o culto dos encantados sob a ótica da interpretação sociológica:

Mas, sob a influência do espiritismo, às antigas divindades tupis vão reunir-se os espíritos dos mortos, dos catimbozeiros célebres, dos quais alguns eram negros; por outro lado, resta sempre uma margem de nostalgia ou de remorso na passagem de uma religião a outra; daí, os mestres africanos irem se integrar, no reino dos encantados, ao lado dos mestres caboclos e assim criar, a par com a “linha indígena”, uma “linha africana”.

Vê-se que o estudo sobre os encantados permite visibilizar a relação de miríades de entidades, particularmente pontos de intercessão entre matrizes culturais africanas e indígenas. Essa característica conduz diversos autores a problematizar e perceber, dependendo das singularidades dos agrupamentos sociais, a capacidade de atualização e criação cosmológica dessa grande religião, deixando transbordar suas implicações a outras áreas ou temáticas das ciências humanas.<sup>7</sup> As narrativas mencionam inúmeras entidades como “encantado”, “incanti”, “encantidade” ou “encanterado” e em diversos momentos atribuíram a essas potências a capacidade de transitarem em múltiplas formas e dimensões. Para Heraldo Maués (1990:82-89) os encantados podem ser:

Seres que normalmente permanecem invisíveis aos nossos olhos, mas não se confundem com espíritos, manifestando-se de modo visível sob forma humana ou de animais e fazendo sentir sua presença através de vozes e outros sinais (como o apito do curupira, por exemplo). Além disso, incorporam-se nos pajés e nas pessoas que tem o dom para pajelança.

Entre os encantados, Maués identifica que os do fundo, na comunidade de Itapuá, região do Salgado são muito mais significativos para os habitantes da região. A categoria e as relações entre seres humanos e encantados são hierarquizadas como: “seres humanos” e depois os encantados, que podem ser divididos em encantados da mata (curupira, anhangá, caruana) e encantados do fundo (caruana, oiara, oiara preta, oiara branca). Também na Amazônia Bragantina, o conceito de encantado aparece na pesquisa pela frequência com que é enunciado pelos interlocutores, mas ainda por enfatizar, simultaneamente,

---

<sup>7</sup> Seria tarefa hercúlea esboçar toda a literatura pertinente ao tema, nem tão pouco é o interesse da pesquisa, mas, a consulta de estudiosos do tema em outras regiões, como Nina Rodrigues (2006), Edson Carneiro (1981), Arthur Ramos (2007), Renato Ortiz (1999), Roger Bastide (1971; 1974), Pierre Verger (2002), Câmara Cascudo (1965; 2003), Gonçalves Fernandes (1938), Lísias Negrão (1996) e Cláudia Santos da Silva (2010) demonstra a implicação dessas experiências para o entendimento desse complexo universo cultural. No caso de Jakeline de Souza (2011) e Camila Corrêa Félix (2009) essas etnografias extrapolam o campo da etnografia religiosa e tem o mérito de problematizar, mais recentemente, uma crítica à intolerância e/ou “engessamento” institucional dos órgãos públicos ante aos modos de vida de afro-brasileiros e ameríndios. Acima de tudo, forte crítica às cosmologias do Estado.

singularidades e transformações de dinâmicas religiosas no território, que seja na propriedade de “virarem” e “desvirarem”.

Diante de novos achados da pesquisa, questões emergiram a partir da interpretação que realizei da voz das rezadeiras, ainda no mestrado: como se deu a constituição identitária de mulheres rezadeiras de origem nordestina na microrregião bragantina? Em que sentido a experiência da migração influenciou a tessitura da cosmologia dessas narradoras em práticas de rezas e curas? As narrativas dessas mulheres permitiram perceber que a constituição de uma identificação com a prática de rezas e curas, na localidade, estava associada à força da experiência migratória.

A observação da cosmologia dessas mulheres resultou numa percepção dos encantados como seres capazes de transitar, entre mundos habitados por seres em profunda transformação bem como de deslocarem-se para outros lugares do território brasileiro. Respeitando a especificidade do recorte temático notei, na época, a existência de encantados que possuíam cosmologias centradas no “espaço” do ar, da água e da terra, respectivamente; ou seja, tinham como centro de habitação e deslocamento essas três “dimensões”.

Apesar de amplamente manuseado por cosmólogos ou astrofísicos (Sagan 2006; Gleiser 2010) no século XX em universidades e observatórios espaciais e sem pretender discutir a historicidade do termo, o conceito de cosmologia é ressignificado por estudiosos das Ciências Humanas, os quais, para além da observação de corpos celestes, compreendem o termo a partir de sociedades que vivem sob dinâmicas e formas de orientações “econômica”, “política” ou “moral” que comportam entendimento diverso dos postulados científicos ocidentais (Arthem 1996).

Ivânia Neves (2009:121) exemplifica o conceito de cosmologia ou astronomia plural entre os Tembé no sentido de que “deixavam ver a diversidade cultural projetada nos céus da Amazônia. A partir daí, o céu não poderia mais ser explicado apenas pela astronomia — oficial, conhecimento respaldado pelo saber ocidental. Passou a ser imperativo compreender como se organizavam estas racionalidades diferentes”. Portanto, entendo cosmologia como a forma com que determinados sujeitos constroem, representam e explicam mediante múltiplos aspectos do cotidiano — trabalho, sociabilidade e moralidade — os aspectos responsáveis pelo agenciamento e “ordenamento” da experiência social.

Os locais que apareciam como espaço de habitação dos encantados não nascem como estruturas rígidas e herméticas entre as rezadeiras, pois em determinadas

circunstâncias apareciam entrelaçados, daí a relação entre “o homem e a palavra” (Hampatê Bâ 1982:181-196). Para essa compreensão estabeleço diálogo com Antonieta Antonacci (2013:172), quando, ao discutir modos de viver de populações de tradições orais afro-brasileiras assinala que:

Na dificuldade em apreender culturas que não *são*, nem *estão* para serem definidas por paradigmas ocidentais – seus modos de cognição passam por experiências vividas, mais que embaraços em travessia para alteridades de culturas africanas, sua exclamação repõe fascínios pelo diferente, que escapando a pretensões de fixação e definição, instiga exercícios de apropriação.

O nomadismo<sup>8</sup> do texto dissertativo estava ancorado, portanto, na adoção do caráter instável e transitório do contexto da pesquisa e da transformação de minhas perspectivas pessoais. Entretanto, na ocasião havia percebido inúmeras outras interrogações que se dilatavam para além daquele momento da pesquisa e hoje são aspectos norteadores da experiência etnográfica compartilhada com diferentes interlocutores. Refiro-me nessas circunstâncias, tanto a análise de Williams (1969) sobre a erosão do conceito canônico de cultura universal, quanto percepções recentes de Clifford (2011) a respeito da “crise produtiva” da antropologia diante da instabilidade, limite e redimensionamento da experiência etnográfica no contexto “pós-colonial”, muito embora tenha particular recusa em periodizar “etapas”, “fases históricas” ou “história do pensamento antropológico”, a não ser quando a convenção acadêmica, infelizmente, assim o exija.

A pesquisa de campo realizada na Amazônia Bragantina foi iniciada com a certeza *apriorística* de que pais e mães de santo, bem como diversas práticas afro-brasileiras são resultado de um longo processo histórico que remonta a presença de “escravos africanos e seus descendentes” desde o período conhecido como colonial. Diversos narradores locais informaram-me, em conversa informal, sobre o predomínio de uma “forte cultura nativa africana” que justificaria por si só a presença desses rituais. Entretanto, iniciada a pesquisa de campo, diversos terreiros visitados, majoritariamente, tinham pais e mães de santo oriundos do Maranhão, Ceará e Piauí, e, a grosso modo, essa forte presença nordestina é resultado de um processo migratório ainda presente na memória desses religiosos como marcados temporalmente na década de 1950.

---

<sup>8</sup> Refiro-me a nomadismo para enfatizar movência e desterritorialização (Deleuze & Guattari 2012a: 53-54) sofridas na pesquisa e escrita ao longo do texto: “A vida do nômade é *intermezzo*. Até os elementos de seu habitat estão concebidos em função do trajeto que não para de mobilizá-los. O nômade não é de modo algum o migrante, pois o migrante vai de um ponto a outro, ainda que este outro ponto seja incerto, imprevisto ou mal localizado. Mas o nômade só vai de um ponto a outro por consequência e necessidade de fato; em princípio, os pontos são para ele alternâncias de um trajeto”.

Assim, a primeira questão apresentada não trata de negar a óbvia existência de culturas africanas anteriores ao século XX na região (Vergolino-Henry e Figueiredo 1990; Nunes Pereira 1979; Salles 2005), mas sim de tentar perceber dinâmicas migratórias e trânsitos culturais entre as travessias nordestinas para o Pará e a movência desses líderes religiosos na região, tendo como base de apreensão as memórias por eles narradas. Outro aspecto percebido foi que muito embora diversos pajés e mães de santo se identificassem momentaneamente com esses termos, os rituais, orações, vestuários e entidades a que recorriam eram dinâmicos e fluidos, fazendo-me abandonar a empresa de atribuir a essas pessoas formas de crença específica.

Nessa perspectiva este texto tem como objetivo, ao estudar experiências de pajés, mães e pais de santo e exorcista em lembranças recompostas e vivências compartilhadas, acerca dos ritos de iniciação e incorporação a se manifestar em “trases”, “mediunidades” ou “possessões”, perceber como os sujeitos colocam em circulação entre si experiências junto a deuses, entidades incorpóreas e encantados para “curar corpos de seus iguais” (Pacheco 2009). Para narrar a constituição do seu “fazer-se espiritual”, tais agentes da encantaria costuram relações de negação, aceitação e reconhecimento de si no convívio com a comunidade em que exercem ofícios mágico-terapêuticos.

Van Gennep (2011) apreende esses ritos para além de aspectos religiosos, políticos ou econômicos, pois apesar de estar situado no tempo e espaço e deter linguagens específicas, o rito, considerado “como algo em si mesmo”, interliga continuamente “posições e domínios” dentro de uma sociedade. Também as pesquisas sobre a multiplicidade de símbolos no interior dos rituais Ndembu levaram Turner (2005) a perceber os “símbolos rituais” como inteligíveis, tão somente, em “eventos” temporais revestidos de função social. Sem olvidar a contribuição desses autores, sinalizo que apesar desses ritos de iniciação e cura serem exercidos em circunstâncias próprias, na verdade, representam um contínuo deslizar no cotidiano desses narradores.

Algumas vilas, travessas e ramais percorridos, foram exaustivamente lembrados quando de minha primeira ida, nos anos 90, ainda como pregador e exorcista juvenil. Duas proposições retroalimentam sempre as andanças no campo: primeiro quero crer que essa é uma oportunidade para aprender a ouvir e respeitar práticas que silencieei e condenei desses sujeitos; segundo e bem mais angustiante, é o reconhecimento - talvez também seja a condição de qualquer etnógrafo - de que há demônios a serem exorcizados na escrita acadêmica, embora saiba que os mesmos, talvez precisem não de um exorcismo, mas de

entrar em devir, serem *virados*, isto é, acoplados criativamente em vários arranjos no encontro de distintas cosmologias.<sup>9</sup> Nesse mundo em rede, em contraposição a ciência dos polos, como concebeu Bruno Latour (1994), talvez esses sejam o correspondente simétrico, conforme veremos, entre as “linhas” dos encantados e os modos de viver.

O acesso aos narradores, disponibilidade e permissão dos mesmos pautou qualitativamente o enredo da pesquisa. De modo que mesmo já tendo realizado inúmeros diálogos com sujeitos de várias cidades e vilas, optei por apresentar avanços de pesquisa também em conversas informais e percepções do campo. Além de estabelecer um convívio mais “frequente” com os narradores apresentados neste texto. A segunda parte da pesquisa será voltada para alcançar outros iniciados em localidades ainda pouco conhecidas. Reafirmo. A proposta é compreender a relação entre pessoas e encantados na iniciação do “dom” dos “experientes”, “feitos no fundo” ou “mestres”, no interior desse complexo cosmológico.<sup>10</sup>

Em 1962 o historiador italiano Carlo Ginzburg defrontou-se no Arquivo da Cúria Episcopal em Udine com farta documentação a respeito de um moleiro acusado pela inquisição por acreditar que o mundo, tal como o conheceu, havia sido criado em um processo de putrefação, entrelaçando em escala intermitente Deus, Anjos e Diabo. Muito embora as vicissitudes dessa pesquisa para os estudos sobre intercâmbios e (re) significações entre “cultura letrada” e “popular” retumbem de forma inovadora nas ciências humanas, nesse momento, gostaria de recorrer especificamente a determinados contornos assumidos entre autoridades eclesiásticas e Menocchio.

O drama vivido pelo vigário geral, no inquérito preliminar, em saber se o moleiro acreditava “realmente” na cosmologia envolvendo queijos e vermes; o papel assumido pelo

---

<sup>9</sup> Ao analisar o que denomina “ciência do concreto”, Levy-Strauss (2012) já havia intuído que nossos modelos explicativos a respeito de outras culturas não são um olhar monolítico, “não percebemos que ele nos dirige a mesma censura e que, para ele, seu próprio desejo de conhecimento parece mais bem equilibrado que o nosso” (2012:17). A relevância dessa constatação deve entrar em expansão se, para além de teorizar sobre o que o *outro*, pensa deixarmo-nos ouvir, perceber e ser afetados pelas implicações das visões deles a respeito de *nessas* cosmologias. Estou dialogando com as contribuições de Gilton Mendes dos Santos e Carlos Machado Dias Júnior (2009:137-160) a respeito do papel simétrico e cruzado de intelectuais indígenas – “intelectuais da floresta” – sobre os temas de *seus* outros: “Ciência”, “Cristianismo” e “Estado”.

<sup>10</sup> O termo “dom”, “sina” e “chama”, dentre outros, emergem no contexto etnográfico como se fosse uma condição herdada de nascença, algo vindo no corpo daqueles chamados ou capazes de entrar em contato ou acessar as entidades, mas também pode ser adquirido, ou “roubado”. Como já mencionado, há outras formas de aquisição que também escapam do controle humano. Determinadas habilidades, como a bruxaria, no caso dos Azande, examinados por Evans-Prichard (2005: 33-42), tem origem e existência na “substância-bruxa”, “uma pequena bolsa ou inchação enegrecida e oval, dentro da qual costuma ser encontrada uma variedade de objetos”, localizada próximo ao fígado. No caso dessa parte da Amazônia, o “dom” não tem lugar específico, essa localização geralmente é atribuída as “cordas”, “contas” ou “linhas”.

inquisidor ao “traduzir” para o moleiro termos específicos e ideias no intento de “ajudá-lo” a descrever suas próprias concepções no tribunal e os momentos em que Menocchio tomava a iniciativa inquirindo e questionando as autoridades, numa clara alternância onde “os papéis se inverteram provisoriamente” (Ginzburg 1987), indicam, para além do tempo histórico e contexto da pesquisa deste autor, questões que fazem repensar o acadêmico revestido da função de inquisidor e exorcista (Ginzburg 1989, 1991).

Realmente, saber o que “de fato” o Outro entende como “verdade”; dialogar com nossos pares fornecendo sentidos para, em seguida, evocar uma “tradução legítima” a partir de “nossos” termos, e, no pior dos casos, esquecer (voluntariamente ou não) ou não discernir sobre as profundas alternâncias de papéis que o pesquisador vivencia no ambiente da pesquisa representam grande problemática que assumo desde essas páginas iniciais. Se por um lado é justificável a queixa de Ginzburg sobre a impossibilidade de o historiador confrontar-se diretamente com sujeitos que viveram em séculos anteriores, por outro, Clifford Geertz (2012) já assinalava que a experiência etnográfica não pode ser sintetizada como a simples realização de leitura, mas, no ato de “construir uma leitura de”, ou ainda, da necessidade de requerer a leitura *com* os sujeitos da pesquisa no sentido de estar sempre em evocação.

Essa perspectiva sinaliza que tanto para os que almejam rastrear em arquivos indícios do cotidiano de culturas ulteriores e processos de “circularidade cultural”, como aqueles que pretendem ler “piscadelas” ou desfiar redes simbólicas no meio de uma briga de galos em Bali, como queria Geertz, não há que negar – guardadas as devidas proporções – a presença do estudioso de ciências humanas no papel de autor, inquisidor e exorcista a espreitar, inventar e torturar – “fazer-dizer” – os interlocutores!

A opção em enfatizar as narrativas orais de praticantes de religiões de matrizes africanas e indígenas ao invés de adotar como ponto de partida prioritário, textos e documentos escritos é uma proposta de quem está muito mais interessado, no momento, na composição e no processo das memórias que, necessariamente, na forma como o saber letrado e as instituições públicas representam esses religiosos entre o presente e o passado.

Ao refletir a respeito do uso das fontes escritas na pesquisa histórica de Le Roy Ladurie e da etnografia de Evans-Pritchard sobre os *Nuer*, Renato Rosaldo (1991:123-150) demonstrou que a composição da autoridade proveniente da pesquisa de campo fora associada tanto à adoção de um modelo retórico como a afeição para com a imagem do inquisidor no círculo das ciências sociais. Para fragilizar a imagem relacional pesquisador-



inquisidor, Rosaldo propôs a descaracterização dessas figuras fazendo-as, primeiramente, assumir os papéis de editores do texto da fala, para, em seguida, perceber emergências de alteridades de si na edição da escrita acadêmica. Renato Rosaldo comunga com a perspectiva de Lourenço Rosário (1989) a partir dos estudos sobre narrativas orais em Moçambique que “o contador e os ouvintes funcionam de uma forma complexa em termos de comunicação, embora aquele seja o dinamizador do processo comunicativo, estes tomam parte de uma forma ativa participando na construção das mensagens” (Rosário 1989:48).

Apesar da clara aproximação entre História – minha área de formação inicial desde 2001 – e Antropologia, este trabalho é tributário ainda das leituras em Estudos Culturais e Pós-colonialismo realizada, inicialmente, no Mestrado interdisciplinar na Universidade da Amazônia e, posteriormente, no Grupo de Pesquisa em Estudos Culturais na Amazônia, orientado pelo professor Dr. Agenor Sarraf Pacheco. Essa literatura contribuiu para pensar conexões teóricas e empíricas (in) disciplinares entre diversas áreas do conhecimento, tornando-se muitas vezes a proxeneta de minhas escolhas teórico-metodológicas. Não faço coro ao entrincheiramento disciplinar (Hissa 2013; Gauthier 1999: 13-33), porque defendo a ecologia de saberes tão cara a Boaventura Santos (2010).

A possibilidade de pensar a urdidura do saber na multiplicidade encontra intersecção na análise de Antonacci (2013:139-140) ao constatar em corpos africanos sem fronteiras que “com tantas *peessoas* habitando a *pessoa*, delineiam-se perfis de corpos sem limites, configurando corpo comunitário, voltado para sobrevivência e preservação física, mental, moral, espiritual das pessoas com as quais convivem em acentuada divergência a corpos individuais”.<sup>11</sup>

Neste sentido, o texto é apresentado não como um estudo de pessoas isoladas ou “descoladas” da dinâmica social, estando longe de ser um “estudo de caso”. Nessas condições assumo ser levado de um lado para o outro seguindo os afetos cósmicos dos narradores, isso sem dúvida não pressupõe harmonia entre os tópicos indiciários na capitulação do texto acadêmico. As lacunas e cortes não rompem nem ligam coisa alguma, pois assim como as supostas continuidades são produções de caminhos e linhas. De igual modo, a ruptura, corte ou lacuna, se se quiser falar nessa lógica, também são produções de

---

<sup>11</sup> A crítica à oposição dicotômica entre teoria/empíria, individualidade/coletividade, unidade/diversidade descortinada na pesquisa de Antonacci (2013) revelam que toda forma de sistematização, passa, inexoravelmente pela manutenção de uma autoridade; porém, se se quer o reconhecimento da “produtividade” dos estudos de cultura, deve-se deslindar o campo etnográfico, indeterminando a distinção entre “escrita” e “experiência”, para lembrar a proposta de Clifford (2011).

intervalos, produção de produções.<sup>12</sup> Afinal, o que leva uma entidade *virar* para outra linha? Quais condições impedem o arranjo do encantado *x* nas cordas de uma rezadeira? Seriam as distâncias produzidas pelas mesmas forças que conectam proximidades e vice-versa? Veremos. Sigo na intuição de que a suposta descontinuidade entre os tópicos é parte da produção contínua da diferença.

O envolvimento da temática com minha história e formação acadêmica não permite, a meu ver, distinção rigorosa entre pesquisa e pesquisador. Essa tensão e vivência liminar foram radicalizadas e denunciadas, por exemplo, nas reflexões de Spivak (2010:25) ao afirmar que “a tão difundida crítica ao sujeito soberano realmente inaugura um Sujeito”.

### **Experiências de um campo contínuo: quando o local são as pessoas**

Para uma pessoa que tem a maior parte de suas memórias compostas no local onde diz realizar pesquisa de campo, o que significa ir a campo? Será que a ida ao campo de pesquisa significa ir com um objetivo, recorte e orientação metodológica definida? Como é o pesquisador quando vai ao local que é tanto a sua habitação como a temática de estudo, mas sem a “intenção” da “coleta de informação”? Diante de questões que expressam mais o dilema da pesquisa do que a crença em uma resposta efetiva, apresento alguns indícios sobre o procedimento escolhido para inventar o encontro etnográfico através dos pressupostos de Gilberto Velho (2013: 90), para quem, antigos paradigmas originados pelo discurso “colonialista” sobre o “ideal” do antropólogo em estudar “culturas distantes” em oposição à pesquisa de “sociedades complexas”, indica que “é questão fundamental esclarecer o que entendemos por *outra cultura*. Quando e como podemos fixar os limites entre as diferentes experiências e tradições de grupos determinados”.

Após a defesa da dissertação de Mestrado no primeiro semestre de 2011 dediquei-me a idas constantes na Biblioteca Municipal e ao Fórum da cidade de Bragança para rastrear notícias de pajés e mães de santo. Nesse período, como professor adjunto da Secretaria Estadual de Educação em Capanema, cidade localizada a 50km do local, alternava nas horas de “descanso” entre a pesquisa documental pela manhã e a conversa com narradores pela tarde e pela noite. O trânsito exaustivo de moto e carro entre Capanema e Bragança fez perceber que vilas, ramais e outros municípios cortados pela BR-208

---

<sup>12</sup> Leio o termo produção enquanto conexão, conexões de acoplagens, de cortes, produção de intensidades, forças e afetos. O capítulo I.1 sobre “A produção desejante” no *Anti-Édipo* é particularmente inspiradora (Deleuze & Guattari b 2010:11-20).

compunham uma paisagem de trânsitos de alunos em ônibus escolares, vendedores de farinhas, animais e comerciantes alargando o olhar da pesquisa para além de um espaço territorial.

Abandonar momentaneamente a pesquisa documental e adentrar povoados desvelaram o movimento de pessoas em busca de rezas, partos, curas e “trabalhos de tambor” em conexão com práticas de curadores, rezadeiras, pajés e mães de santo que recomendavam uns aos outros a requerentes diversos. Perceber o trânsito desses sujeitos, presenciar os rituais e ouvir as narrativas, exigiu aproximação intensa com aqueles que se dispuseram a aceitar minha presença no fazer-se da pesquisa. O tratamento respeitoso contrastava com a dificuldade de aproximação.

Desde logo fui surpreendido pela preocupação e receio daqueles que eram indicados por terceiros e amigos a respeito de suas práticas religiosas, então perguntas como: “quem foi que me indicou pro senhor?”, “de onde é que você veio com essa conversa?”, “eu não faço trabalho não” e “o que é que o povo diz por aí de mim?” denotavam relação nem sempre agradável com críticas emitidas por pessoas da comunidade; também consistia numa representação ampla que a população disseminava em que o sucesso de comerciantes, agricultores e políticos locais era justificado graças à frequência com que esses agentes sociais recorriam, na penumbra, ao auxílio e proteção junto a caboclos e preto-velhos.

Muitos momentos da pesquisa foram caracterizados pelo contato com moradores que, de algum modo, foram atendidos ou conheciam narrativas sobre pessoas que frequentavam esses locais. Geralmente, tanto em vilas como nas ruas de Bragança, Capanema e Tauari, o ato de chegar à frente de uma casa, bater palma e pedir indicação de um curador, pajé ou mãe de santo, fez com que muitos vizinhos fossem para frente de suas casas, acompanhando-me visualmente em todo percurso. O constrangimento sentido pelo esquadrihador olhar de moradores de diferentes bairros e comunidades dificultou bastante a recepção por parte dos narradores da pesquisa, fazendo-me buscar informações precisas em localidades distantes da moradia do entrevistado.

De maneira mais abrangente, as informações dadas por muitos moradores alternavam-se em dois eixos que considero importante descrever: a) muitos reagiram – apesar da curiosidade – com indiferença, balançando a cabeça negativamente, saindo do interior da casa com braços cruzados “aquí! Olhe, aqui não sei não, o pessoal disque é no rumo daquela casa ali”, “agora tem uns nas casa ali, mas não sei é dos tambor ou só de pena

e maracá, não!"; b) outros, bastante solícitos, não apenas confirmavam nomes e locais como sugeriam o horário específico que seria atendido, ou mesmo abandonavam os afazeres para levarem-me pessoalmente até a residência sugerida, batiam palma e adentravam o recinto apresentando-me, e, por diversas vezes, participando das conversas: "Ah! Sim tem um homem aqui muito bom. Pera aí! Vem que eu sei é muita coisa dos trabalhos".

A reação que registro aqui foi muito frequente no segundo semestre de 2013 e envolveu, segundo vários transeuntes, a ida de pajés e mães/pais de santo ao Maranhão para, além de visitar parentes, consultarem-se nos "terreiros" e adquirirem "as cordas" dos mais fortes. Ou seja, havia não apenas um processo marcado pela presença considerável de nordestinos na região, mas, em alguns casos, muitos deles mantinham vínculos rituais e espirituais com mestres, caboclos e guias no nordeste do Brasil, em particular, no Maranhão: "eles foram pro Maranhão, todo ano eles vão", "dona Maria viajou foi pro Maranhão comprar umas coisas pro terreiro, quando ela volta a casa enche de gente de novo".<sup>13</sup>

As informações prestadas por esses populares serão utilizadas em diversos momentos no sentido de apresentar, em determinados situações, o ambiente vivido, enriquecendo a compreensão da temática e lugar de pesquisa em diálogo com experiências descritas pelos narradores em questão. A diversidade dos ambientes percorridos e a quantidade de informações adquiridas fizeram-me adotar uma caderneta para anotar endereços, referências de sujeitos ausentes que deveriam ser visitados em outra ocasião bem como notas dispersas. Para registrar muitas narrativas utilizei o áudio do celular, entretanto, em visitas a terreiros onde percebi o constrangimento dos presentes, escolhi, após o ritual, gravar minhas impressões sobre os acontecimentos vividos (Silva 2006).

Para o registro das experiências de campo estabeleci conexões entre leituras de orientações de diários de campo presentes em várias etnografias entrelaçadas a concepções de História Oral. A esse respeito à literatura antropológica notabiliza-se por obras basilares como guias de perguntas e técnicas de investigação baseadas em divisões, quase geométricas, de uma dada realidade. Por exemplo, as tentativas de buscar universalidades em ambientes diversos, sugeridas por Mauss (1972) por meio do conceito de "fato social total"; ou ainda as descrições repletas de detalhes e informações íntimas que remetiam a intensos conflitos, como os registros das investidas de Malinowski entre os Trobriand (1997)

---

<sup>13</sup> Veremos no decorrer do texto que "cordas" e "contas" são termos locais associados a determinadas propriedades que envolvem o "dom" e as relações de poder entre esses moradores.

e o papel funcional dado à religião no conjunto da disposição social desses “nativos”, fomentaram certas anotações da pesquisa.

Igualmente inspirador para essa pesquisa é o diário escrito por Cardoso de Oliveira (2000) como resultado de duas reflexões em tempos e locais diferenciados. Trata-se de uma obra que remonta a experiência de campo em 1955 e 1959 entre os Terêna e Tukúna revisitados pelo autor nos idos de 2000 para pensar de um lado o tema da memória etnográfica, de outro a etnografia da memória. Faz uso de alternâncias sincrônicas e diacrônicas no exercício etnográfico atrelado ao tempo do que chamamos de memórias do campo.

Neste último caso, busquei relacionar as minhas memórias de pesquisa com as narrativas registradas pela História Oral. Para Portelli (2010:209-230) as formas de se relacionar com histórias contadas, ouvidas e partilhadas, revelam o reconhecimento não somente da presença do entrevistado, mas a visibilidade do pesquisador na performance oral e escrita em produção. Nesse caso, o pesquisador sugere que se há algo que não deve ser exorcizado nos estudos de oralidade é a presença do diálogo como base do texto.

A presença singular desses mestres espalhados em áreas distintas da Amazônia Bragantina fez com que eu adotasse esses locais de atuação apartados de uma concepção rígida e demarcada pelo poder público administrativo. Engajado em perceber a dissociação do espaço como mero resultado do poder político e tecnológico do estado capitalista, Milton Santos (1994) foi um dos primeiros intelectuais a questionar a necessidade de reordenar a compreensão teórico-metodológica do espaço brasileiro.

No aprofundamento desta questão, Claval (2001) descreve a nova geografia cultural, situada no interior da geografia pós-moderna, como um saber que, apesar de não negar a referência física de uma paisagem, preconiza a convicção de que não existe realidade objetiva, sendo esta, portanto, resultado de processos culturais. Os estudos sobre religião a partir da geografia cultural indicam fenômenos descritos por Rosendahl (1996) em áreas de abrangência, convergência e irradiação da experiência religiosa transcendem e exigem que sejam repensados em simbiose com as vivências do sagrado e concepções de territorialidade.

Gois (2011) em importante estudo sobre a presença de territórios/terreiros de religiões de matriz africana em Contagem, região metropolitana de Belo Horizonte, investiga o processo histórico espacial responsável pela marginalização e invisibilidade desses locais na paisagem urbana. O autor relaciona essa invisibilidade física do espaço religioso no

cenário urbano mineiro. Vê na movência dos sujeitos também a composição, expansão dos traços urbanos de saberes afro-brasileiros, valorizando práticas e representações culturais e concepções de território fluidas e fugidias.

A partir de estudos sobre imagens e representações do que se convencionou chamar de “nordeste brasileiro” em jornais, meios televisivos, revistas e obras literárias, Albuquerque Júnior (2011) analisa a construção discursiva de uma concepção de “nordeste” no interior do poder público. O autor permite, por conseguinte, pensar sobre as origens e desdobramentos da produção de categorias universais em memórias e narrativas que, dentre outros, escondiam lutas sociais, daí o termo “a Invenção do Nordeste”.

De igual modo, Lacerda (2002; 2010), ao descortinar em fontes documentais no Arquivo Público do Pará e Ceará, jornais, boletins e trocas de correspondências aponta características, locais de ocupação e formas de vida na dinâmica de populações cearenses no Pará no início do século XX. Esses estudos analisam a maneira como o poder público desses estados constroem sentidos e cenários a respeito do que significava estar no Ceará ou no Pará, questionando, especificamente, como as demarcações territoriais, dados estatísticos e outras formas de controle não são indicadores universais das diversas faces que marcam a fisionomia da Amazônia.<sup>14</sup>

O debate nessa região sobre a relação campo/cidade tem sido estabelecido por diversos pesquisadores.<sup>15</sup> Entre eles destaca-se o conceito de “cidade-floresta”, cunhado por Pacheco (2006) por ocasião de sua dissertação de Mestrado em História Social voltada para o estudo do cotidiano, do trabalho e de religiões em memórias orais, escritas e visuais acerca da cidade de Melgaço, na Amazônia Marajoara. Esse conceito foi forjado pelo pesquisador quando, diante da realidade “urbana” de Melgaço marcada pela emergência de serviços públicos, percebeu recriações contínuas de aspectos do mundo da floresta em linguagens, práticas de trabalho, crenças e tradições atualizadas com perspectivas de uma

---

<sup>14</sup> Não podemos esquecer nesses trilhos, a tese apresentada de Edgar Holanda Lima Barboza intitulada de *A Hidra cearense (2013)*. A pesquisa analisa rotas de escravos e retirantes cearenses até as chamadas “Fronteiras do Norte” nas últimas décadas do século XIX. Para tal, fez-se positivo levantamento de fontes governamentais, jornais, relatórios e textos de literatos no Ceará e Pará, especificamente notas sobre a “colônia de Benevides”, e em maior escala territórios das “colônias da região bragantina”. A tese propõe que nesta região, intensos trânsitos ou “diásporas” de escravos e retirantes em geral, constituem, para além de presença física e cultural, formas de aliança, conflito e reivindicações por melhores condições de vida, liberdade e demandas outras (Barbosa 2011).

<sup>15</sup> Estudando condições de trabalho, hábitos culturais e representações da classe trabalhadora nas cidades inglesas no início do século XX, Richard Hoggart (1973) tornou visível à composição desses sujeitos, analisando, em particular, a forma com que se deslocaram do “mundo rural” para o “urbano”, passando a dialogar com saberes, práticas culturais e relações sociais da paisagem urbana e industrial. Nesse sentido, foi um dos primeiros autores dos Estudos Culturais Britânicos a problematizar a dita “relação campo-cidade”.

vida urbana. Estas imagens confundiam-se, denotando a riqueza de trânsitos e mediações culturais de inúmeras “cidade-florestas” do espaço amazônico.

Seguindo essa compreensão, visibilizo cidades e vilas no *locus* do estudo através do conceito de cidade-floresta, também observo pajés, médiuns, mães de santo e exorcista, notadamente, como sujeitos que estão em contínuo fluxo, pois direta ou indiretamente, trocam favores, solicitam e fornecem seus ofícios terapêuticos a outros moradores, provocando, sobretudo, locomoções e dilatando compreensões rígidas do urbano.

O estudo sobre o fazer-se dos “experientes” provenientes do nordeste brasileiro e os nascidos na localidade fizeram parte dos roteiros de pesquisa à proporção que avançava no campo. Para que a pesquisa não buscasse mapear e hierarquizar o máximo de sujeitos possíveis, mas sim percebê-los no deslocamento e “nomadismo das viagens espirituais”, territorializações e desterritorializações conforme sinaliza Deleuze & Guattari (2012), as investidas e vivências no campo seguiram orientações da “cartografia” formada por rizomas, isto é, campo repleto de descontinuidades e imprevisibilidades no registro dos percursos de investigação. É preciso recuperar que para Deleuze & Guattari (1995:25), “todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc.; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar”. A “encruzilhada entre ciência e arte” e a possibilidade de comportar “ambiguidade ilimitada” faz do conceito de cartografia, conversando com Martin-Barbero (2004:11-12), uma forma interessante de perder-nos para achar-nos em outras redes de experiências.

A opção de esboçar a etnografia mediante fluxo cartográfico teve como inspiração uma conversa com Cristiano, jovem tido como “pajé-exorcista” da Vila Fátima, município de Traquateua. Em meados de 2012, enquanto encerrada a pesquisa na Vila, fui informado por Cristiano a respeito de pajés, rezadeiras e mães de santo portadoras de “guias” extremamente poderosos e capazes de ensinar e “fazer” outros portadores de “mediunidade” em Bragança. Cristiano tentava me dizer como chegar a esses locais, “o senhor conhece (fulano)?”, “olhe é só dobrar na esquina de (sicrano), né?”, “dali é só dobrar lá no pé de jaca, não tem erro!”, por serem referências desconhecidas por mim e percebendo a confusão no meu olhar esbugalhado, o “pajé-exorcista” olha, ri e diz: “peraí!”, dirige-se para frente de sua casa, pega um graveto seco, põe-se de joelhos – fico de joelhos também – e começa a desenhar no areal, em formato de traços, curvas e pontos os locais que deveria percorrer: “Olhe, o senhor vai aqui, segue essa caminho, depois dobre aqui,

veja, tá vendo? Aqui é a Jaqueira, é só dobrar”. Sinaliza com x a casa da rezadeira e me insere no caminho, “aqui é o senhor, né?”. Esse fato foi ignorado por muito tempo, não registrei em diário ou gravação de voz. Na verdade ele foi recuperado na memória após a qualificação da tese em dezembro de 2013, um “estalo” acionado enquanto ouvia a gravação da arguição das professoras Rosa Acevedo-Marin e Antonieta Antonacci, entre as festas de fim de ano.

Esse fato foi fundamental para perceber e incorporar definitivamente as experiências cartográficas nesta tese. Não percebo o conceito de cartografia enquanto oposição ou extensão do saber geográfico, nem tão pouco de um método para se alcançar algo; também não quer substituir a etnografia, não quer ser parte de um plano de escrita etnográfica, às vezes passa por esses campos como um raio, semelhante ao movimento de crianças quando brincam em bando (Deleuze & Guattari 2010). A cartografia é uma postura de criação ou abertura liminar das forças da Vida. O ofício cartográfico é apenas *uma* maneira de *capturar-predar* tais forças. Ao inscrever com o graveto na terra barrenta, Cristiano constrói na terra outras terras, sinaliza o meu estar-lá-vendo-daqui, e, de repente, após ter sinalizado o entendimento do percurso, arrasta a sandália fazendo desvanecer traços, linhas, pontos e curvas. É isso!

A cartografia não é a imagem, e sim toda a força vital expressa nela... É experiência em devir; sim, ousa dizer com extrema antecedência que o percurso traçado na presente pesquisa jamais poderá ser feito por ninguém, o próprio autor jamais conseguirá deslizar tais sinuosidades nos *mesmos* caminhos, não que o agregado de informações esteja perdido, mas, o que importa, assim creio, é a produção de novas linhas. Esse olhar cartográfico, sem dúvida, nasceu e é efeito, em parte, do devir realizado com Cristiano, pois ao inventar, conectar, e, acima de tudo, apagar territórios, possibilitou a produção de desterritorializações na dita pesquisa. Nesse interim, não existe cartógrafo. O que há, digo novamente, são posturas cartográficas, criação e linhas de vida, por isso as experiências cartográficas não se arrogam em determinado segmento acadêmico: são experiências de criação singular e relacional que sai pelas portas da filosofia, embaraça a ciência, alegra as artes e logra ao pesquisador a necessidade de indisciplinar o saber acadêmico convencional (Deleuze & Guattari 1998, 2010; Ferreira 2006; Gadelha 2009; Miranda 2013; Jardim 2013; Simões 2014).

Entendendo a cartografia nessa ótica, impossível seria fazer uma cartografia das pessoas ou encantados de maneira isolada. A interpretação dos dados etnográficos insinua



multiplicidades de relações entre pessoas e encantados, esses, no entanto, ao produzirem devires com animais, pedras, plantas, máquina de costurar, tomadas elétricas e aparelho celular, por exemplo, existem no universo da intercorporeidade<sup>16</sup>, mobilizado mediante a potência de seus afetos. O campo de força onde os afetos são maquinados vazam expressões e entendimentos nos conceitos de “corda”, “linha”, “conta” e “viração”, agenciamentos dos sujeitos da pesquisa. Falar de tantas multiplicidades, para além de uma cartografia de lugares, pessoas ou deuses, pelos itinerários empreendidos na pesquisa, palmilhei por uma *cartografia de afetos*.

### **Produção de cortes, linhas e pontos: capitulação e desenhos do texto**

Seguindo a orientação de Portelli (1997; 2001; 2010) e notas da pesquisa de campo, conversei com os narradores em assuntos que extrapolavam o objetivo da pesquisa, prolongando depoimentos sobre memórias e experiências de iniciação. Tais memórias da trajetória são mencionadas, essas, indiretamente, complementadas com as notas do diário-áudio e rumações de minhas lembranças. Os locais e os nomes das pessoas citadas são referências literais, com exceção, entre os mestres, da rezadeira Luzia, bem como de “clientes” e iniciados menores de dezoito anos.

O presente texto foi confeccionado em pontos contíguos denominados de “cordas”, e muito embora existam engates para conexões, foi pensado também na possibilidade de o leitor entrar e sair por onde quiser. A extensão da primeira corda intitulada “Rizomas entre História e Antropologia” e da Linha “Semântica Nativa: cosmologias em intercessão” são frutos de duas preocupações: no primeiro caso, não posso conceber a “eficácia simétrica” da experiência etnográfica sem situar o lugar e os afetos do etnógrafo nos devires cartográficos, no segundo, intento ensaiar um balanço “etno-histórico” sobre as contribuições de alguns estudiosos do tema na Amazônia, e apesar de correr o risco de tornar o texto maçante e pretensioso, esse exercício tem um objetivo específico: construir o que entendo, no diálogo com outros autores, pelo entrelaçamento de matrizes culturais africanas e indígenas no

---

<sup>16</sup> O corpo, transpassado de volições de outros corpos torna-se *variável e proporcional*, efeito das *afecções*, isto é, dos encontros (Spinoza 2013:66-73). Ainda sobre essa questão, Marilena Chauí (2011: 73), lendo Spinoza, percebe a intercorporeidade em dois aspectos: “de um lado, porque ele é, enquanto um ser singular, uma união de corpos; de outro, porque sua vida se realiza na coexistência com outros corpos externos. Não só o corpo está exposto à ação de todos os outros corpos exteriores que o rodeiam e dos quais precisa para conservar-se, regenerar-se e transformar-se, como ele próprio é necessário à conservação, regeneração e transformação de outros corpos”. A radicalidade da variabilidade do duplo – alteridade – dos seres é ampliada em Deleuze e Guattari (2010:200): “*Os afectos, são precisamente estes devires não humanos do homem, como os perceptos (entre eles a cidade) são as paisagens não humanas da natureza*”.

campo da encantaria, particularmente, nessa área do nordeste paraense. É uma tentativa de simetrizar o conceito de “afroindígena” com vivências do campo, termo exógeno que venho me debatendo há algum tempo a partir do incentivo e provocação de meu orientador, um judeu afroindígena da Amazônia.

Saindo desse preâmbulo, as próximas sete cordas constituem uma etnografia corrida de sete pessoas consideradas como “pajés”, “mães e pais de santo”, “exorcista” e “rezadeira”. Não me atenho às formas de auto identificação ou as formas de atribuição designadas por outros moradores, pois a oscilação é tal, com exceção de Mãe Terezinha, que uma “mãe de santo” pode ser “pajé” e “médium”, simultaneamente. Cansei de sofrer! As denominações serão adotadas conforme contexto etnográfico, caso a caso. Em alguns momentos, e em outros, indiretamente, os portadores do “dom de receber caboclo” mencionavam outros mais “fortes”, “antigos” ou “feitos no fundo” sob o signo de “mestres” ou “experientes”.

Apresento na segunda corda a trajetória do jovem Cristiano, “pajé-exorcista” de 23 anos, morador na Vila Fátima, um complexo de vilas do município de Traquateua. Era conhecido pela capacidade de utilizar as “cordas” do Índio Guerreiro Caboclo Flechador e seus “guias” em conexão com os dons do Espírito Santo, Anjos e Jesus Cristo com o objetivo de efetuar práticas de cura e, principalmente, de iniciar jovens tomados por entidades furiosas as “doutrinas” de respectivos “guias” junto às entidades. Desse modo, “tirar”, “colocar” ou “desembaralhar” as “cordas” dos jovens que tinham esses atributos era benéfico tanto para os requerentes quanto para o fortalecimento do corpo do narrador. Cristiano, entretanto, reconhecia que o “reforço” de suas “cordas” e de outros era efetuado por pajés, pais e mães de santo “experientes” da cidade de Bragança, alguns deles, indicados por terceiros com maior frequência. É o caso de Mãe Terezinha.

Na terceira corda Mãe Terezinha, nascida na cidade de Pedra Branca, Ceará – atualmente com 78 anos – descreveu passagens significativas de sua história de vida a partir de várias cenas que emergiram no processo de migração desde a infância até a juventude. Os primeiros anos de vida no Pará, a passagem por Icoaraci e Bragança caracterizam as primeiras incorporações da Cabocla Jarina e do Caboclo Rompe-Mato em seu corpo; aparições em sonhos e capacidade de vidência. Reconhecida e mui indicada pela população, é Mãe de Santo do terreiro Oxalá-Xapanã, denominado, igualmente, de São Sebastião. Durante as visitas no terreiro de Mãe Terezinha foi-me permitido ver e interagir com a Cabocla Jarina, Caboclo Rompe-Mato e Cabocla do Fundo Encantado que apreendi de

humanos e encantados o conceito de “viração”. Essa palavra denota que a iniciação do “cavalo” exige a iniciação do seu duplo, “do lado de lá”: viração ambivalente entre corpos de humanos e corpo de encantados. Ainda no terreiro encontrei referências etnográficas para ouvir uma jovem rezadeira chamada de Luiza e relatos sobre o terreiro de Mãe Lourdes.

A quarta corda trata da jovem rezadeira Luzia, esta, apesar de fazer responso, curar, incorporar e frequentar o terreiro de Oxalá-Xapanã, jamais poderia ser “feita” mãe de santo, pois, segundo relatos, Mãe Terezinha afirmava que os caboclos de Luzia não tinham “doutrina”, portanto, jamais poderiam *virar* gente. Entretanto, iniciada em sonhos e incorporações de pretos velhos e “índios puros”, além de reproduzir em transfigurações históricas períodos de fugas, locais secretos e cenas de guerra entre donos de terra com escravos africanos e indígenas do Maranhão, manifesta a potência de “guias” não submissos ou “subversivos”, opondo-se às orientações de Mãe Terezinha. As entidades arrebatam o corpo da jovem rezadeira em casa, longe do terreiro, enquanto escuta música eletrônica no aparelho celular e no “som de casa”. Essas entidades são forças dispersas, linhas de fuga<sup>17</sup>. Tem “guia na tomada”!

Cosmologias de um terreiro umbandista localizado na área denominada de Pedro Américo, entre Bragança e a Praia de Ajuruteua tematizam a quinta corda. Memórias e incorporações revivem episódios da “seca” e péssimas condições de vida de maranhenses graças à descida de caboclos em corpos ofegantes a transitar na penumbra do terreiro de Mãe Lourdes. Alvo de desaparecimentos físicos, ou como costuma dizer, de ter sido *virada* em capins e cajueiros pelos encantados aos 15 anos na comunidade de Bacuri, Maranhão, Mãe Lourdes foi “tratada” ainda com “médicos espíritas” e pais de santo da umbanda em Belém do Pará; atualmente suas “linhas” são fortalecidas graças à intersecção de três caboclos, identificados por Cabocla Mariana, Caboclo Tabocão e Caboclo Zé Navalha. As narrativas de Mãe Lourdes em consonância com as memórias de massacres a populações indígenas levaram-me a perscrutar relatos sobre antigos pajés de “espíritos de índios” também em Bragança. A consequência desse ato resultou no encontro com um jovem pajé de 28 anos.

---

<sup>17</sup> A imprevisibilidade dos caboclos e índios no corpo de Luzia evoca uma profunda relação com o conceito de *Linha de Fuga*. Para Deleuze (1998): “A linha de fuga é uma *desterritorialização*. Os franceses não sabem bem do que se trata. Evidentemente, eles fogem como todo mundo, mas acham que fugir é sair do mundo, mística ou arte, ou então que é algo covarde, porque se escapa aos compromissos e às responsabilidades. Fugir não é absolutamente renunciar às ações, nada mais ativo que uma fuga. É o contrário do imaginário. É igualmente fazer fugir, não obrigatoriamente os outros, mas fazer fugir algo, fazer fugir um sistema como se arreventa um tubo... Fugir é traçar uma linha, linhas, toda uma cartografia”.

Tema da sexta corda, o pajé Edvaldo é um jovem que vive da agricultura e criação de animais na comunidade de S. Tomé, distante 30 km de Bragança. O “dom” para ser pajé foi principiado pela capacidade de ouvir tambores, danças e gritos de índios dentro das árvores e debaixo da terra, posteriormente, após ter sido “pego” pelos encantados precisou ser “endireitado” junto a um pajé de outra localidade. O fato de ter emergido na comunidade como um pajé capaz de curar e orientar certos requerentes por meio de “cordas/correias novas”, em oposição à ação de pajés mais antigos – “experientes de cordas velhas” – integra a propriedade de “mudar de corda”, dependendo da situação-ritual. Graças ao Caboclo Zé Raimundo Vira Mundo foi possível identifica-lo como o primeiro narrador a assumir o “dom” da *passagem* de cordas. O fato de ter ouvido no terreiro do pajé Edvaldo requerentes oriundos das cidades de Capanema e Salinas e o próprio irmão do narrador mencionarem a existência da “rezadeira mais antiga do Pará”, “do tempo dos escravos”, conduziram-me para o município de S. João de Pirábas.

A sétima corda é uma etnografia da “experiente rezadeira” Mãe Ana. Nascida no dia 13 de Agosto de 1913 no Rio Grande do Norte, Mãe Ana é filha de Luís e Madalena, ele era tocador de Harmônica (sanfona) e marreteiro (mucrevava), e Madalena vendia frutas e verduras no interior do Rio Grande do Norte. Atualmente Mãe Ana reside na Vila de Japerica, localidade próxima a S. João de Pirábas. Chegou ao Pará em 1919, tendo percorrido dezenas de vilas e município até se estabelecer em Japerica nas últimas décadas. A experiência de Mãe Ana com os encantados, apesar de remontar a infância, quando “rezava em árvores para que dessem frutos, rios para que dessem peixes e animais domésticos perdidos e doentes”, intensificou-se ao viver próxima a “pedra encantada” do Gurupi, local tido como morada dos encantados. Os “guias” desenvolvidos durante rezas e benzeduras eram associados às “contas” – pedras colocadas pelos encantados no corpo de rezadores que determinavam especificidade/especialidade dos guias – de proteção, particularmente orientados pela Cabocla Mariana. Para Mãe Ana, um dos grandes mistérios do mundo é a “Ciência dos Encantados”. Quando adquiridas diretamente do fundo, as “contas” dariam mais “sustância” ao corpo do “experiente”. Um dos poucos a ter aprendido pessoalmente com os encantados, mencionado em duas ocasiões pela narradora é o “pajé-umbandista” Zé Maria.

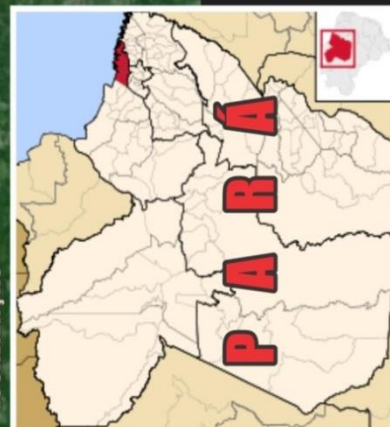
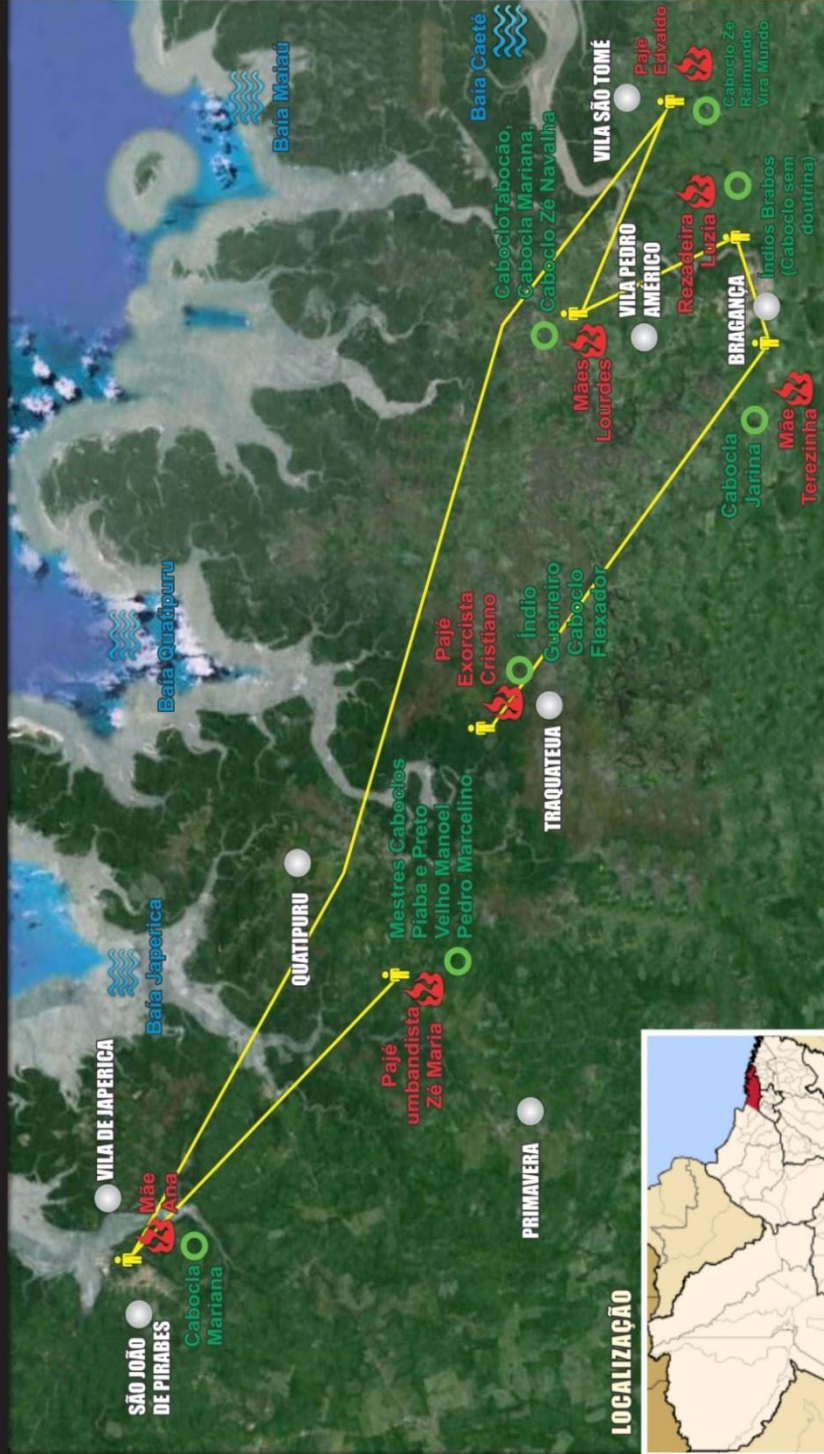
O mestre que habita a oitava corda da pesquisa chama-se Zé Maria. Nascido em Arapiranga, próximo à cidade de Boa Vista em 1915, mas vivendo atualmente no município de Primavera agrega notoriedade e controvérsia entre os seus feitos. Muitas são as

informações sobre a sua idade, pelo menos seis narradores, entre mães de santo e pajés dizem ter acima de cem anos. Um familiar esclarece que a data da certidão de nascimento foi emitida em 1915, quando ele já tinha dez anos! Denominado circunstancialmente de “experiente”, “corpo pronto”, “pajé-umbandista” e “mestre”, Zé Maria é responsável pela “feitura” de dezenas de parteiras, rezadeiras, curadores e pajés da região. Desde que foi levado para viver sete dias com entidades e animais marinhos no fundo do Atlântico recebeu as linhas e doutrinas do Caboclo Piaba e Preto Velho Manoel Pedro Marcelino. Na totalidade da etnografia, além de ser o único a assumir diretamente o aprendizado do fundo, negando qualquer relação de subordinação com os demais, considera as suas “linhas fortes”, jamais se sentindo ameaçado. A incorporação da “Linha do Boto” para “avivar” o desempenho sexual de pescadores e comerciantes constitui uma das características dos saberes do fundo.

Nomear de “cordas” os principais marcadores da distribuição dos afetos nessa pesquisa, não deve ser entendido como exercício retórico. A circulação de tais necessitados atrás de alívio para sofrimentos diversos – indicação e contraíndicação –, a relação ou reconhecimento de autoridade ou “experiência” entre rezadeiras, pajés, mães de santo e exorcista, e, por último, mais não menos importante, a recomendação ou conflito entre as próprias entidades, “guias” e mestres encantados, justificam o enlace capitular. Nesse sentido, indicam, de um lado, pontuais percepções de campo que me levaram a fazer o caminho da etnografia, de outro, a instabilidade cosmológica da noção de “corda” fazendo desabar qualquer pretensão cronológica ou classificatória.

As cordas acessadas para entrar e sair pelos afetos, tem várias *durações*, *qualidades* e *intensidades*: no plano das *durações*, algumas são novas, outras velhas e puídas, podem romper a qualquer momento, há remendos, sobretudo, novo-devir-velho e vice-versa. Renovação. A *qualidade* trata da disposição, desse modo, podem ser lisas, rugosas, grossas, finas, repletas de dobras e curvas, na economia conceitual do texto podem estar *sendo* qualquer coisa: plantas, pedras, roupas, animais, encantados, máquina de costurar, celular, DVD, tomada elétrica e, principalmente, etnografia; as *intensidades* são as intencionalidades a vibrar-*ações* na corda, é o fato de que não é possível estar ininterruptamente estático em alguma corda, a força da transmutabilidade dos seres exige passar de uma corda à outra, nunca sabendo *exatamente* qual corda nos envolverá, não se trata apenas de passar, mas de passar já *marcado* pelos calos da corda anterior. Todas as cordas estão nos calos, o calo é devir-mão, isto é, conjunto de experiências em atualização *no* pegar... Muitas vezes, o olho também devém calo. Vamos olhar melhor?

# Cartografia de Afetos na Amazônia Bragantina



Elaboração Cartográfica: Vanessa Malheiro  
Projeto Gráfico: Helier Furtado  
Novembro/2014

## LEGENDA

Localidade	Encantado	Entidade	Trojeito	Baía
São João de Pirabes	Mãe Ana	Cabocla Mariana		Baía Japerica
Vila de Japerica				Baía Quatipuru
Quatipuru				Baía Matafú
Primavera				
Traquateua	Pajé umbandista Zé Maria	Índio Guerreiro Caboclo Flexador	Primeiro	Matafú
Bragança	Mãe Terezinha	Cabocla Jarina	Segundo	Caeté
Bragança	Rezazeira Luzia	Índios Brabos (Caboclo sem doutrina)	Terceiro	Caeté
Localidade Pedro Américo, Bragança	Mães Lourdes	Caboclo Taboção, Cabocla Mariana, Caboclo Zé Navalina	Quarto	Caeté
Localidade São Tomé, Bragança	Pajé Edvaldo	Caboclo Zé Raimundo, Vira Mundo	Quinto	Caeté
Vila de Japerica, São João de Pirabes	Mãe Ana	Cabocla Mariana	Sexto	Japerica
Primavera, Quatipuru	Pajé umbandista Zé Maria	Mestres Caboclos Piaba e Preto Manoel, Pedro Marcelino	Sétimo	Quatipuru

**Professor Jerônimo da Silva e Silva**

## CORDA I:

# RIZOMAS ENTRE HISTÓRIA E ANTROPOLOGIA

Em todo caso, sem nenhuma dúvida, existe, ligada ao trabalho do etnólogo ou do historiador, uma fascinação pelo limite ou, o que é a mesma coisa, pelo *outro*.

Michel de Certeau  
*A Escrita da História*

Agora deixe eu ir, porque tá na hora de ajudar os outros no *outro* mundo.

Caboclo Zé Raimundo Vira Mundo

Quais são, de fato, as diferenças entre o método da etnografia e o da história? Ambas estudam sociedades que são *outras* em relação àquela em que vivemos

Lévi-Strauss  
*Antropologia Estrutural*

No contexto amazônico diversos pesquisadores apresentaram direta ou indiretamente, operando com distintos aportes teórico-metodológicos, a dinâmica de deslocamentos e trânsitos de entidades incorpóreas, espíritos e encantados em florestas, rios e cidades. Essas produções buscaram interpretar essas cosmologias através da presença de matrizes culturais africanas, indígenas e ibéricas com o objetivo de compreender especificidades da história e cultura amazônica sob o vetor de complexas mesclas ou traduções culturais. Nesse tópico sinalizo movências culturais sobre experiências de trânsitos de encantados entre a Amazônia e o nordeste brasileiro, percebendo contatos e memórias de um complexo de práticas “mágico-terapêuticas” envolvendo a incorporação e a comunicação da “Religião Brasileira dos Encantados” (Prandi 2004).

Embora tente “organizar” relativamente o olhar desenhado sobre o tema, não tenho a pretensão de resenhar uma história das teorias e ideias religiosas sob a pena de iludir-me com a suposta “linearidade” que acomete os estudos dessas crenças religiosas, impondo uma “lógica histórica” questionada já algum tempo.<sup>18</sup> Pacheco de Oliveira (1999:104) interpreta essas elaborações ao lembrar o arazoado do “fazer” etnográfico e as tentativas de “inventar” a história *no* interior de outras sociedades: “será que para fazer etno-história bastaria comparar esses relatos, construindo uma trajetória imaginária entre esses pontos, narrando naufrágios e navegações triunfais, indicando causas (ou apenas levantando hipóteses)?”.

A relação entre história e antropologia, por vezes, tem sido resumida à oposição “tempo/espço”, “memória/experiência”, e, desde algum tempo, não tem sido pouca as críticas a esse imbróglio (Febvre 2009; Bloch 1993; Burke 1992, 1997, 2010; Bernand & Gruzinsky 2006, Chartier 2010). Desse modo, a locução de Paul Veyne (1986:31) ao intuir que “a verdade é uma palavra homônima que não deveria se empregar senão no plural” sugere atenção maior quando se quer distinguir esses campos somente acionando didaticamente “palavras-chave” ou buscando arrumar um “acontecimento” dentro do tempo histórico acadêmico. Na mesma direção, a busca por modelos em que caibam doutrinas, formas de pensamento ou modos de organização social geral, apesar de extremamente relevante (Frazer 1982; Durkheim 1996; Eliade 1960, 1979; Radcliffe-Brown 2013;) encontra, no caso da própria experiência etnográfica, solo de constante instabilidade.

---

<sup>18</sup> Sahlins (2001; 2011) – ao atentar para a querela sobre “morte e divinização do Capitão Cook” – afirma que as interpretações do passado podem ser tão “nocivas” quanto as experiências do presente, principalmente se não for levado em consideração o lugar da fala – referência – e a “instabilidade do outro” – diferença.



A esse respeito, Melville J. Herskovits (1973: 157-176), por exemplo, já sugerira, ao analisar entre povos da América e África a problemática das apreensões europeias sobre “tempo” e “espaço” ao perceber a ação de *shamans* em atravessar lugares, reinos e terras alhures. A leitura de autores denominados de “clássicos”, com lugar cativo e enquadramento teórico quando se quer analisar linearmente a história do pensamento antropológico é tentadora, cegando muitas vezes a riqueza dessa literatura (Mazzoleni 1992; Boas 2004a, 2004b, 2010). Por outro lado, a tentação de ver nos ditos “pós-modernos” a atualidade do pensar, recai no preciosismo, tanto quanto ver nestes, negativamente, o relativismo radical (Moura 2004; Peirano 1995; Carvalho 2013: 55-99). Se o tempo da etnografia, como assevera Fabian (2013), não é compartilhado, a comunicação da presença do tempo do Outro, produz, invariavelmente, experiências de distanciamento temporal pouco produtiva.

A luta pelo ineditismo e anterioridade do pensamento deve ser enfraquecida pela intervenção criativa da imaginação histórica e antropológica (Comaroff & Comaroff 2010). Essa preocupação nomeada, por Johannes Fabian de *coetaneidade* é incessantemente retomada com alguma variação na antropologia “pós-moderna” (Geertz 2004; Cardoso de Oliveira 2006; Clifford 2011; Rabinow 1999). O excerto citado abaixo de Johannes Fabian (2013:69) foi alerta e inspiração na interação com os interlocutores da pesquisa:

O termo coetaneidade foi escolhido para assinalar um pressuposto central, ou seja, o de que todas as relações temporais e, portanto, a contemporaneidade está embutida na práxis culturalmente organizada. Os antropólogos têm pouca dificuldade de admitir isso, contanto que ela esteja baseada numa cultura específica, geralmente uma cultura que não seja a sua própria. Para citar apenas dois exemplos, as relações entre os vivos e os mortos, ou as relações entre o agente e o objeto de operações de magia pressupõe concepções culturais da contemporaneidade. Em grande medida, a descrença racional ocidental dos ancestrais, e na eficácia da magia, repousam na rejeição das ideias de coexistência temporal implícitas nessas práticas e ideias.

No decorrer do texto, inúmeras são as memórias de pajés, mães de santo, rezadeiras e exorcista sobre o que denomino de experiências históricas passadas ou atualizadas. Algumas delas remetem a massacres de populações indígenas e de origem africana, fugas, revoltas, outras fervilham entre migrantes ou descendentes de cearenses, piauienses e paraibanos em geral. Também episódios de fome, luta pela posse da terra, carência afetiva, abandono e epidemias poderiam ser tomadas sob signo de documentação e/ou fontes históricas escritas, voltadas para contar, rememorar a história da região ainda pouco conhecida, um esforço de “enquadramento do passado”. Michel de Certeau (2013:57)

caracteriza o “enquadramento” no interior de uma prática discursiva a ser problematizada, isto é, a “historicidade da história” e o seu “limite”:

Poder-se-ia dizer que a distinção entre ciências “exatas” e ciências “humanas” não mais consiste numa diferença de formalização ou de rigor da verificação, mas numa separação das disciplinas de acordo com o lugar que oferecem, umas ao *possível* e outras ao *limite*. Em todo caso, sem nenhuma dúvida, existe, ligada ao trabalho do etnólogo ou do historiador, uma fascinação pelo limite ou, o que é a mesma coisa, pelo outro.

Dependendo do contexto da pesquisa, contar histórias de violência atuais e desfiar suas ressonâncias no presente pode ser interpretado na construção de resistências a processos de dominação.<sup>19</sup> Entretanto, nessa tese, se em algum momento existem memórias de humanos e encantados – no sentido de contingência –, noutra, entidades indígenas perseguidas em praias e mangues rompem a causalidade e cronologia histórica, escravos encantados em corpos de cobras vem afetar corpos de viventes, não em viagens “secas” entre presente e passado, mas “excedendo o instante, a viagem estende-se para um futuro que permite ao viajante contemplar-se, memorizar o que há para se ver e saborear o prazer de se ver”, como já havia insistido François Hartog (2014:29). Cosmologia de sapos, cobras, botos, gafanhotos, percevejos, roseiras, cajueiros, “encostos”, deuses, pessoas e rios. Estão lá, está tudo acon-*tecendo* agora. Não se trata de dizer “o que aconteceu”, mas de sofrer o efeito da capacidade inventiva dessas outras forças, sua simultaneidade, *deixar-ser* afetado pelo mundo da encantaria (Deleuze & Guattari 2012b).

Não acredito ser produtivo criticar ligeiramente em meia dúzia de linhas, décadas de pesquisas, ignorando artigos e comunicações que escapam o alcance de leituras realizadas em meu movimento de formação, para, em seguida, indicar “limitações” e “avanços” de obras numa escrita mecânica de sucessividades, como que coroando pesquisas atuais no “topo” do “estado da arte” sobre a temática e as antigas enquanto “fundantes” do campo. No diálogo com autores tentei priorizar os registros de interações e trânsitos culturais entre as diversas localidades amazônicas para sublinhar interculturalidades de matrizes africanas e indígenas nesse solo cartográfico irregular.

Igualmente, nas páginas seguintes, algumas aproximações entre as experiências etnográficas e teóricas desses autores serão conectadas, ainda que ligeiramente, aos

---

<sup>19</sup> Michael Taussig via no pacto dos proletários com o diabo uma forma de mediação/interação com o desenvolvimento capitalista. O pacto com o diabo no interior da cultura desses trabalhadores emerge para impedir a hegemonia da “cultura de mercado”: Tal pacto, “mostra o significado humano desse tipo de organização, reconhecendo-a como maligna e destrutiva, não como resultado de forças moralmente neutras inerentes a coisas desencarnadas” (Idem 2010: 181).

achados da pesquisa, ocasionalmente, em momentos posteriores eles são retomados. Trata-se de uma tentativa de fugir de certo “revisionismo histórico-etnográfico” (Moura 2004), ilhando “experiência de campo” do “campo teórico”, dicotomias existentes somente na cabeça do pesquisador (Hissa 2013). O objetivo, ao término, é perceber a aproximação, na medida do possível, da cosmologia indígena com o das religiões afro-brasileiras, para então visualizar no escorrer da etnografia, aspectos pertinentes a trajetórias e experiências de “mestres” e “experientes” no território da pesquisa.

Maués (2011:72-103) sinaliza aspectos do processo de formação intelectual da Antropologia na Amazônia, principalmente ao visibilizar o amadurecimento das principais temáticas nos estudos de etnologia nas obras de Eduardo Galvão. Maurício Costa (2009:736-761) engenhosamente apresenta a história da antropologia na Amazônia com o objetivo de perceber o deslocamento das etnografias para o que denomina de “realidades sociais urbanas”, indo desde as expedições de Charles Wagley e Eduardo Galvão entre as décadas de quarenta e cinquenta, escritos iniciais da “antropologia na cidade” desenvolvida na Universidade Federal do Pará com Anaíza-Vergolino, até a dinâmica dos “cultos afro-brasileiros” originados, com as mudanças urbanas em Belém e culminando, por fim, com o desenvolvimento da linha de pesquisa “Simbolismo, Religião e Saúde” na década de setenta, pela mesma universidade.

Nos idos de 1944, Nunes Pereira (1952, 1967, 1979) apresenta uma monografia à Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, e, embora este não seja um de seus primeiros trabalhos<sup>20</sup> é justamente realizando pesquisa intitulada *A Casa das Minas* (Nunes Pereira 1979), no Maranhão, onde, com o objetivo de perceber inicialmente a dinâmica de rituais, representações e poderes de entidades do panteão cósmico Jeje-Nagô, situou historicamente a cosmovisão desses sujeitos naquilo que denominou de “sobrevivência religiosa do Negro do Maranhão”.

Entretanto, além de alçar esses estudos como a primeira tentativa de esboçar uma cartografia sobre o universo de matriz africana em São Luís, o fôlego da escrita permitiu a Nunes Pereira estabelecer relações entre dados de pesquisas escritas e memórias no Maranhão com incursões no Arquivo Público do Estado do Pará e nos cartórios marajoaras

---

<sup>20</sup> A esse respeito consultar formulações sobre “sincretismo” negro e indígena na Amazônia em Nunes Pereira (1952,1967). As pesquisas desse autor sobre quilombos e presença negra diluída em comunidades do Marajó, permitiram posteriormente mapear, de um lado, trajetórias, fugas e revoltas de escravos do nordeste brasileiro, e de outro, relações de contatos étnicos e culturais com sociedades ameríndias, fundindo, obviamente, entidades, linhas e rituais desses povos a partir do que se convencionou denominar de ocupação da América Portuguesa.

de Cachoeira e Soure, levando-o a vislumbrar que “negros minas, procedentes diretamente dos portos do Continente Africano ou levados de S. Luís para o Pará, se insinuaram pela Amazônia adentro” (1979: 25). De igual modo, ao apresentar o que denominou de “sinônimos pitorescos” de plantas utilizadas pelas populações negras, no Marajó e Costa Negra do Amapá, cita também indícios entre os trabalhadores agrícolas ou “viradores-de-terras”, pessoas vinculadas ao pastoreio e produção de tabaco “sobre a ribalta verde dos campos de Bragança” nordeste paraense.

Os limites para compreender rotas e presenças da cultura de “negros minas” nas áreas citadas, bem como antigos estudos sobre “sobrevivências” das cosmologias estudadas são aqui minimizadas pelo recorte da pesquisa. Apesar de narrativas dos praticantes do Tambor da Casa das Minas sobre a “pureza” do ritual e sua teogonia, o autor apercebeu-se de contatos “sincréticos” na utilização de rosários, cauris e conchas relativas a devoções, adornos e vestimentas oriundas de contribuições ameríndias e devoções do catolicismo.

Desse modo, sem avançar no estudo sobre *A Casa das Minas*, propriamente dito, Pereira foi um autor que mesmo voltado para o estudo de cultos e saberes africanos no trânsito Maranhão-Pará, reconhecia o fato de que “Negros e Índios, no Maranhão, sempre se reuniram em quilombos ou em insurreições tremendas [...] interpenetrando-se, desse modo, ambas as culturas, quer do ponto de vista material, quer do ponto de vista religioso” (1979:54). Abandonando generalizações, esse processo resultou na perspectiva de que em determinadas localidades e respectivos trânsitos culturais imiscuíam-se experiências negras, catolicismo, espiritismo aos ditos “pajés amazônicos” na composição da crença nos encantados, em particular de caboclos e bichos do fundo.

O esforço em costurar e reconstituir rotas, de sujeitos denominados atualmente de nordestinos para a Amazônia é pontual não somente nos estudos etnológicos e pesquisa histórica, mas nas ciências humanas, como um todo. Narrativas que versam sobre conflito de terra, violências familiares, andanças em solo árido vem à tona justamente quando, hoje, certos mestres da encantaria na Amazônia Bragantina rememoram os seus deslocamentos e mesmo de ancestrais. Mãe Terezinha, na infância, rezadeira cearense tornou-se mãe de santo nos terreiros de Belém, mas, sinaliza contato com mães e pais de santo “fortes” do Ceará, e, respectivamente, suas entidades consultam e são consultadas em “outros mundos”. Mãe Lourdes, entre incorporações furiosas de encantados na juventude no Maranhão e Pará, foi apresentada a formas de iniciação com rezadeiras maranhenses, e, paralelamente, com “médicos espíritas” e pais de santo umbandista de Belém. Os caboclos

descidos dos terreiros são testemunhais oculares dessas andanças, falando, andando e acometidos desesperadamente por sede interminável.

Em obra considerada fundamental para fazer avançar os estudos sobre a presença negra na Amazônia, Vicente Salles (2005) em *O Negro no Pará sob o regime da escravidão*, apresenta aspectos econômicos, étnicos e culturais ao longo do processo de escravidão africana na região entre o século XVIII e XIX, problematizando a tese da ausência de corpos e saberes negros nesta parte norte do Brasil. A utilização de consideráveis fontes estatísticas sobre o trabalho escravo no interior do Estado e Capital, escritos de literatos, registros de “músicas populares” e danças corroboram à experiência de “miscigenação e composição étnica da sociedade paraense” e a compreensão de que “aqui o negro não se conservou *puro*, sofreu pressões segregadoras, mas ainda assim se *misturou* na massa da população. Através da calha da mestiçagem a interação social se consumou completamente” (2005:106). Do mesmo modo a intensa migração nordestina não perfazia traços étnicos homogêneos, levando o autor a considerar a dispersão de populações negras de origem nordestina ainda em migrações datadas no final do século XIX. A pesquisa de Salles vem, de um lado, corroborar a força do negro entre contatos culturais de índios e portugueses, por outro, traz relativa interlocução com Nunes Pereira.<sup>21</sup>

A crença na ação dos encantados e a percepção de contatos entre negros e indígenas intuída na caligrafia de Pereira foram estendidas indiretamente, quando, do interior da Amazônia paraense, Charles Wagley (1977:221-229) problematizou a vida de moradores, denominados pelo mesmo de “caboclos”. Ao descrever esse processo na localidade de Gurupá, por exemplo, a existência de pajés extremamente poderosos denominados de “sacacas” que teriam o poder de revestirem-se de cobra grande e passar dias submersos ou em viagens longínquas através dos rios e o mesmo rio escolhido para mergulhar era denominado de “porto”, Wagley sinalizou o aspecto movente dessas experiências, lembrando que em outras circunstâncias pajés utilizavam um tronco oco como túnel para acessar a morada dos encantados.

Na mesma localidade, Eduardo Galvão (1976:127-139) enfatizou sob a denominação de “Religião de Caboclo” a presença de crenças ameríndias e do catolicismo português, associadas em maior escala as características da “pajelança cabocla” registrada

---

<sup>21</sup> Muitos são os estudos sobre a presença africana na Amazônia desde a obra de Vicente Salles. Ressalto em tom sugestivo e mui recente as contribuições de Bezerra Neto (2001; 2009), Gomes (1999a; 1999b; 2003; 2005), Chambouleyron (2011) e Pacheco (2009; 2012) e Silva (2013).

pelo autor. Ao reconhecer a presença reduzida de negros africanos e estrangeiros não portugueses na região e seguir interpretações dos estudos afro-brasileiros a respeito da existência diminuta de negros na realidade amazônica, Galvão (1996; 1976:116-119) observou que as transformações religiosas em Gurupá poderiam ter passado por mudanças semelhantes – não idênticas – gerais com a cultura dos índios teneteara, em território maranhense, apercebendo-se do contato com populações negras e da ocorrência de possíveis modificações por intermédio do contato com o catolicismo. Reconheceu desse modo, ainda que timidamente, a força das práticas de origem afro-brasileira e a diminuição da “pajelança teneteara” na direção do rio Pindaré, interior do estado, área considerada de influência das religiões de “batuque” ou “tambor”.

Intuir o trânsito das entidades de religiões ameríndias e africanas a partir de processos migratórios e crenças em suas ancestralidades foram ainda objeto de reflexão em *Spirits of the Deep* de Seth & Ruth Leacock (1972:125-169), em que além de reconhecerem a complexa relação entre o “batuque” de Belém e o transe, dança e ritual dos encantados em São Luís, analisaram ainda essas potências espirituais sempre capazes de manifestarem-se em diversas dimensões e localidades do mundo natural, daí associarem-se com pássaros, peixes, aparições incorpóreas, marujos e vaqueiros, dentre outros.

Na tentativa de esboçar uma reflexão sobre o encontro das encantarias em Belém, Napoleão Figueiredo (1975, 1982:109-111) apresentou a compreensão de que as encantarias das ditas religiões afro-brasileiras poderiam ser analisadas de acordo com hierarquia, poder e influências próximas das relações de parentesco vividas em outras partes do Brasil. Esse tipo de sistematização é visível a partir do momento em que:

Essas entidades contraem casamentos entre si – monogâmicos e poligâmicos – (poliândricos e poligínicos) ou simplesmente se ‘amigam’, dando origem a uma prole numerosa e estabelecendo um intrincado sistema de parentesco, com diversos ‘arranjos organizatórios’, onde é estabelecido um relacionamento formal ou informal entre as diversas entidades (Idem 1982: 110).

Deixar ver percursos amalgamados de entidades nas ditas “famílias” e “linhas” das encantarias no espaço da cidade de Belém não ofuscou o olhar etnográfico de Napoleão Figueiredo (1979) para esboçar usos terapêuticos e vínculo das entidades com os tipos de ervas e raízes vendidas no Ver-o-Peso, percepção que relaciona ofícios de cura e outras concepções de doença entre populações amazônicas, o poder de infligir ou enviar enfermidades sobre a vítima denotavam a relação de ambos com a abertura do próprio corpo e a proximidade com rezadores, experientes e pajés; interlocutores do caminho

percorrido pela enfermidade, começando pela aquisição da doença, “aflição/descoberta da origem do malefício” até a cura. Esse processo, segundo o autor, encontra diminuição e afastamento com o crescimento urbano e expansão dos terreiros de Umbanda e Kardecismo.

A capacidade dos encantados assumirem ou incorporarem em pessoas e outros variados animais, bem como plantas, fora sendo analisada com grande perícia por esses estudiosos, interessante frisar nesses casos, tanto a capacidade das entidades de acompanharem ou “perseguiem” as pessoas detentoras do “dom”, virtualmente possíveis mestres – conectando à atual etnografia –, estabelecendo a ideia de que os encantados deslocam-se com os “cavalos” (Prandi 2004), quanto, o movimento dos mestres humanos, na verdade, também serem conduzidos pelos mestres encantados, dito de outra maneira, do deslocamento humano passar, no caso dessas pessoas, inexoravelmente, pela ação dos encantados, certas entidades atraem e guiam os corpos humanos *para* certos locais.

Veja-se melhor. Mãe Ana, rezadeira centenária da vila de Japerica, S. João de Pirábas, para além de sinalizar a companhia dos caboclos nas rezas de infância em plantas e animais no Rio Grande do Norte, preconiza a potência de certos “guias” de “puxarem” pessoas detentoras do “chama” para seus locais de encantaria. A passagem pela Pedra Encantada da Cachoeira, na região do Gurupi, fronteira Pará-Maranhão, por exemplo, é justificada por essa “força”. Ainda nesse prumo, ao guardar moradia de um Encantado de Cobra colossal, o rio Caeté, em Bragança, e, conseqüentemente na costa Atlântica – “Cobra do Oceano” –, coloca em vigor a inclinação desses lugares de coagular pessoas emissárias desses afetos. É a noção de que, certos povoados são constituídos inicialmente pelas potências da encantaria, para depois, através do “chama” ou atração, aglomerar outros viventes. Não se trata de preconizar, ingenuamente, se foram pessoas ou encantados os habitantes de região qualquer, mas idear que, do *lado de lá*, existem motivos outros para desnortear nossos sentidos de “povoamento”. Tema de outras “cordas”.

Na cidade de Bragança, nordeste do Pará, Figueiredo (1976) enfatizou ainda intensas imbricações entre rituais da dita pajelança amazônica e o catimbó nordestino através do considerável fluxo migratório de nordestinos, iniciado na segunda metade do século XIX. O encontro com pajés em tendas de mesa e terreiros permitiu ao autor constatar que após o declínio da borracha diversos pajés foram obrigados pela Igreja Católica a dispersarem-se para comunidades e/ou colônias consideradas distantes da cidade. Esse ambiente permitiu, ainda na segunda metade do século XX, a instauração de novos terreiros

de Umbanda e outras religiões afro-brasileiras; a percepção de que a pajelança de origem indígena em Bragança guarda reformulações com o catimbó do nordeste, na verdade, para além de uma “constatação definitiva” da história local, constitui um chamado para refletir acerca do processo etnográfico, e principalmente de como essas práticas religiosas burlam o poder público.

Vergolino-Henry (1976:54-71) em estudo sobre a Federação Espírita Umbandista e os Cultos Afro-brasileiros no Pará entre 1965 e 1975, analisou as relações de poder e singularidades das lutas e negociações desses religiosos em busca de “reconhecimento institucional” no contexto da Ditadura Civil-Militar. Percebendo a forte presença do Kardecismo, Catolicismo e Batuque em sintonia com as encantarias no panteão desses “cultos” a partir – e não exclusivamente – da “feitura” de pais de santo em Belém, Bahia, Rio de Janeiro e, principalmente, Maranhão, a pesquisadora voltou-se ainda para a tarefa de mapear as principais lideranças locais, suas histórias de vida, diversidade ritual e conflito no interior das casas vinculadas à Federação.<sup>22</sup>

No lastro das contribuições de Anaíza Vergolino, De Lucca (2003) “revisita” a Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará em dissertação de mestrado com o objetivo de estabelecer paralelos e perceber transformações na estrutura interna da organização até o início do século XXI. Relatórios, notícias de jornais, conflitos judiciais e inúmeras narrativas ajudaram a problematizar interesses e concepções diversas da prática religiosa no interior da “Mina paraense”. As complexas relações de poder, a elaboração de Estatutos e Conselhos ajudou a perceber que a organização de caráter civil foi entremeadada de ressignificações. O dilema entre os “terreiros de raiz” e a inserção dos novos praticantes e a ampliação de novos terreiros na atualidade, questiona, portanto, “mitos de origem”.

A escrita da dissertação de Anaíza Vergolino e a “revisitação” acadêmica realizada por De Lucca, quase trinta anos depois, foi intermediada por uma investigação etnográfica profunda sobre a multiplicação dos terreiros e “cultos possessionais” da Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará na década de 1980 na obra de

---

<sup>22</sup> Em pesquisa de doutorado Luiz Augusto Pinheiro Leal traz a relação entre intelectuais da Amazônia e líderes e devotos de terreiros com o objetivo de combater repressões institucionais em busca do estabelecimento da liberdade de cultos afro-brasileiros entre 1937-1951. A tese de Leal (2011) vem elucidar dinâmicas e lutas por reconhecimento religioso anterior ao período estudado por Anaíza-Vergolino, Napoleão Figueiredo e Vicente Salles. Na perspectiva da influência exercida pelos “chefes da mandinga”, praticantes e devotos sobre os intelectuais paraenses, apreende-se que moldaram o olhar dos estudos afro-brasileiros nas décadas subsequentes.



Furuya (1994). A expansão do processo denominado de “Umbandização da Amazônia” foi situada pelo autor em interpretações *iniciais* baseadas no processo de “integração” da Amazônia com a “Sociedade Nacional”, e da tese de que o apoio dado pelo estado à Federação constituía ressonâncias do relativo conflito do Governo Militar com a Igreja Católica. Assim, o apoio institucional potencializou capacidade de “agregar” seguidores de várias matrizes religiosas e disseminou “tendas” e “searas” pelo interior do estado.

O autor enfatiza os constantes fluxos de migração nordestina e a vinda de migrantes do sul do país como um componente fundamental, não para a vinda de umbandistas e supressão de outras religiões de forma monolítica, mas à inserção de matrizes religiosas negras e indígenas junto ao panteão umbandista, onde “o resultado é que a ‘umbandização’ se desenvolve gerando uma amazonização da Umbanda” (1993:51).

A análise de Furuya (1994) recusa-se a tratar da expansão da Umbanda na Amazônia somente a partir do ponto de vista do poder político e da ação do estado, ou mesmo através da perspectiva apontada tão somente por devotos com seus espíritos/caboclos nos terreiros paraenses. Ao sugerir análises que levem em consideração diversos aspectos da expansão religiosa na região, o pesquisador permite aflorar trânsitos e imbricações a desafiar leituras enrijecidas que preconizam oposição entre poderes institucionais e saberes ditos populares.

Nos idos de 1977, ao defender Dissertação de Mestrado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília, Maués (1990) intensificou um ciclo de pesquisa e publicações fundamentais a respeito dos estudos de cura, pajelança, encantaria e xamanismo tendo como referência Itapuá, comunidade de pescadores localizada na microrregião do Salgado, nordeste paraense. Nessa etnografia, as encantarias foram classificadas como “gente” tal qual os “humanos”, dentre alguns habitantes locais havia os “Pajés”, “feiticeiros” e “encantados”, os últimos podem ser classificados como encantados da mata (Curupira, Anhangá) ou do fundo (Caruana, Oiara Preta e Oiara Branca). Essa composição religiosa designada pelo autor de Pajelança Cabocla não busca constituir uma padronização generalizada a respeito de uma “identidade pajeística” na Amazônia, antes vem à tona para evocar distinção da “pajelança indígena” e influências do Kardecismo, catolicismo e devoções afro- brasileiras.

O fôlego do primeiro estudo é ampliado. Em 1987, na tese de doutorado em Antropologia no Museu Nacional, publicada em 1995, Maués adensa os estudos de pajelança, cura e catolicismo devocional, para descrever o lugar dos encantados no espaço

denominado de “superfície”/“terra” e “baixo”/“fundo” territórios abaixo da região “intermediária” – lugar de Satanás, espíritos penitentes e maus – da “zona” – região astral composta pelo Sol, Lua, estrelas, planetas, atmosfera “aparelhos” – e pelo “alto” – reino ou céu, morada de Deus, anjos, anjinhos, santos, espíritos de luz – com o objetivo de tanto observar a cosmovisão dessas comunidades como de perceber as diversas concepções de tempo e espaço expandidas no horizonte sociocultural dos moradores de Itapuá.<sup>23</sup>

Paralelamente às atividades de Maués em Itapuá, Maria Angélica Motta-Maués (1993) dedicou-se a analisar em dissertação de Mestrado em Antropologia Social as relações de gênero das mulheres na comunidade, indo desde a observação de papéis sexuais na infância, atribuições econômicas na dinâmica das relações de trabalho, a construção de oposições e simetrias sobre o corpo biológico da mulher para representar uma simbólica do sangue menstrual e as diversas proibições no universo “natural” e “sobrenatural” até a complexa relação dessas mulheres com as práticas de cura xamânica; palco e faceta das relações de poder.

Os estudos de gênero associados a experiências religiosas junto aos encantados transparecem, na escrita de Motta-Maués (1993) a partir da percepção de que a “ordem” e a “desordem” na comunidade dependiam da “intromissão” das mulheres em atividades relacionadas basicamente à pesca e ao xamanismo. Além de a menstruação e a gravidez conformar, em determinadas circunstâncias, o poder de desestabilizar a “harmonia” social, a desconfiança e o medo da feitura de feitiços, entendidas como originária nas mulheres, também potencializam efeitos que “provocam” forças “sobrenaturais” mui temidas nas representações masculinas.

Maldições, malefícios e “fadistas” – termo local para designar pessoas associadas em pactos com Satanás – são identificados majoritariamente como sendo mulheres, que apesar de não serem pajés, possuem o “dom” ou “fado” de se transformarem em seres aterrorizantes, como a mantintaperera, indicando, de certa forma, restrições sobre a atuação de mulheres que “potencialmente” poderiam tornar-se pajés e/ou questionam o “princípio conceitual da desordem local”. A autora observa nesses casos que:

O aparecimento desse dom xamanístico ocorre, geralmente, no período da puberdade, podendo desenvolver-se até a sua atualização plena (quando alguém se “forma” como pajé), ou então ser desestimulado e abortar, o que praticamente só acontece no caso das mulheres. De qualquer forma, mesmo em caráter latente,

---

<sup>23</sup> Outras reflexões sobre pesquisas recentes de Maués serão articuladas posteriormente.

o dom é reconhecido socialmente e assume uma significação da maior importância (Motta-Maués 1993: 197).

A temática proposta por Motta-Maués encontra ressonância em narrativas orais registradas na cidade de Bragança por Fares (1997). Esta pesquisadora anotou as Matintapereras como entidades capazes de realizar perseguições prolongadas a caçadores, cavaleiros e pescadores. Na região bragantina registrou o ar como o espaço da presença continua das matintas, seguido pela aparição na terra e/ou floresta, mesmo que em determinadas circunstâncias sejam invisíveis ou disformes. Já a Pesquisa realizada por Villacorta (2000) indicou que o tema da Matintaperera apareceu associado a interdições sociais e percepções locais do “fado”, “sina” ou “dom” como elementos vinculados à prática da pajelança exercida por mulheres em Colares e Itapuá.

Ao propor compreensões a respeito da pajelança e cura de mulheres a autora visualiza simetria entre o imaginário que a Matintaperera exerce na localidade com aspectos da cultura judaico-cristã: aproxima cosmologia yorubá e ameríndia. Estou aderindo aqui ao “nomadismo do texto” presente na argumentação de Fares e Villacorta (2011), respectivamente, quando as autoras enfatizam trânsitos das matintas a partir do *lócus* da pesquisa. Em seu estudo de doutoramento, Villacorta desenvolveu ainda, na região de Colares, estudos sobre a pajé Roseana Gil e as implicações de suas experiências religiosas tendo como pressuposto o conceito de “pajelança ecológica” e “Xamanismo urbano”, interconectado a vivências em Colares e na cidade de Belém (Villacorta 2011). Ampliando a prática da Religião dos Encantados para perceber a conexão com o “discurso ecológico”, a antropóloga desmontou dicotomias (campo/cidade; tradição/moderno), que, a seu ver, fraturavam a realidade dessa ecologia no campo religioso.

No contato com homens e mulheres portadores do “dom” de “receber caboclos” em Bragança não tive objetivo, nem tão pouco percebi essas relações de gênero, certamente isso, em hipótese alguma, advoga pela inexistência das mesmas, pelo contrário! Assaz pesquisadores a estudar tão rico aspecto da vida social. Na minha dissertação de Mestrado (2011), por exemplo, muitas rezadeiras dessa área, associavam Matintas à Oiara ou Mãe d’água, vivendo, inclusive em raízes de açazeiros, sustentando certa vegetação da floresta. O Xerimbabo ou Ave, na pena das autoras supracitadas, emergente nos modos ontológicos de matintas, é mui aproximado da existência de um “papagaio encantado” encostado no ombro de uma rezadeira de Capanema, este seria de valia para visitar cemitérios e transitar a “outros mundos”, tal pássaro, na esmagadora maioria das vezes, era atribuído aos

“encantados do vento”, o pertinente é o fato de tal mulher ter reconhecida fama de “matinta velha”.

Recordo que o pajé Edvaldo, da comunidade de S. Tomé, Bragança, foi não apenas iniciado, mas frequentemente “renova” suas cordas com pajé moradora das praias de Ajuruteua. Não foram poucas as mulheres tidas por pajés ou mães de santo apresentadas como especializadas em “alinhar”, “amarrar”, “domar” ou “doutrinar” os encantados. Cristiano, pajé-exorcista de Traquateua, tem na falecida irmã Paulina a responsável pela “domação” do Índio Guerreiro Caboclo Flechador e o alinhamento de suas “cordas” com os dons do Espírito Santo. De acordo com o exorcista e outras testemunhas, certas mães de santo de Bragança são as mais “fortes” para tal função. É indispensável afirmar, portanto, que, mesmo não sendo possível discutir as terminologias e relações de gênero nesta pesquisa, ver pajé sendo “feito”, “amarrando”, “desembaralhando” suas “contas”, “linhas” ou “cordas” com mulheres pajés, rezadeiras e mães de santo, acionam outros modos de olhar a especificidade dessas experiências em Bragança.

Essas observações deram-me “gás” para romper o ancoramento acadêmico nas nomenclaturas e ver relações de poder e respeito na interação desses interlocutores. Há marcadores mais contundentes, é claro, mas cabe perceber que novos arranjos vêm ao encontro destes, os marcadores são criativos, vivos e sempre dignos de novas marcações. Afinal, o próprio Zé Maria, pajé feito no fundo dos rios de Quatipuru em meados de 1923, e feitor ou “padrinho” de centenas de “filhos” e “filhas”, reconheceu, com admiração e surpresa a ação de muitas rezadeiras locais na capacidade de rezar e curar com orações “secretas” da Bíblia, bem como o poder de invocar os “pajés da Bíblia” no ofício. Veremos que existem outras áreas já pesquisadas com apreensões semelhantes.

Imbricadas relações entre pajelança e ritos afro-brasileiros na cidade de Belém e em outras localidades amazônicas, apontou inicialmente a ideia de que a pajelança dita “pura” esvanecia-se da capital com a crescente influência das religiões umbandistas e o crescimento urbano. O interior da Amazônia seria o espaço da presença de pajés “originários”, conforme sugeriam os estudos de Vicente Salles (1969) e Napoleão Figueiredo (1994) entre as décadas de 1970 e 1980. Entretanto, foi Quintas (2007) um dos responsáveis, nos últimos anos, a perceber a “pajelança” no interior de religiões de matrizes africanas na cidade de Belém.

Essa empresa foi levada a cabo por Quintas após etnografia em quatro terreiros de Belém, notabilizando-se por apresentar aspectos da “pajelança ou pena e maracá” nos rituais de Umbanda e da cosmologia dos encantados em incorporações de pajés. O

pesquisador ainda questionou a percepção de uma pajelança “pura” em oposição a “misturada”, iniciando uma análise que vê como pressuposto a experiência descrita por religiosos e encantados nas sessões e apresentados como “caboclos”. Isto é, ao desvelar percepções de “ancestrais indígenas” existentes nas linhas de Jurema e registrar cantorias e doutrinas de encantados com entidades do panteão afro-brasileiro, Quintas ajudou tanto a implodir distinções sistemáticas entre os praticantes da capital e do interior como contribuiu para visualizar a distinção que envolve o olhar do pesquisador sobre esses sujeitos sociais e o que mais detidamente muitos pajés, pais de santo e curadores entendem do que “realmente mudou” em relação aos modelos explicativos esboçados na academia.<sup>24</sup>

A criação do conceito de “pajelança cabocla” na escrita de Maués (1995) não visava engessar a realidade, como já dito; igualmente, Quintas não pretende cair no indissociado, mas acompanhar as “linhas” ou “doutrinas” para esboçar compreensões de especificidades da Religião dos Encantados. Creio não ser relevante falar em aceitar ou negar mesclas de entidades ou cosmologias, e sim, analisar os engates e conexões de todos os existentes em questão. Vi todas essas questões entre os mestres humanos e mestres encantados na Amazônia Bragantina, para mim, trata-se, em profundo diálogo com esses autores, de se analisar as “linhas” e seus correlatos.

Para melhor compreensão, indispensável evocar o texto do pesquisador Didier de Laveleye (2008:113-120) intitulado, *Distribuição e heterogeneidade no complexo cultural da “pajelança”*, nele, ao dialogar com pesquisas locais (Maués 1990, 1995 e Mundicarmo Ferretti 1991), contextualizando-as ao campo de estudo da Encantaria Brasileira (Prandi 2004), também evoca a noção de “linha” enquanto ponto de inserção dessas práticas. Urge citá-lo:

Portanto, existe uma palavra que permite a todos de distinguir uma prática da outra: é a palavra “linha”. Esta palavra é usada em todo o Brasil para demarcar entidades invisíveis originalmente separadas. Assim, nas religiões afro-brasileiras, a palavra “linha” tem um sentido perto de “linhagem”: os encantados e outros invisíveis estão agrupados em linhas ou famílias fundadoras de cada prática religiosa, tal como antepassados míticos de cada etnia africana (...). Na pajelança, tem mais um sentido topográfico, em que cada linha demarca um espaço natural

---

<sup>24</sup> Na feitura desta cartografia de ideias inclui-se a pesquisa de Vieira (2001) sobre a Missão de Maria da Praia e a Romaria do Padre Cícero em localidades do Sul do Pará. Com objetivo de perceber na pluralidade de saberes sínteses religiosas envolvendo nas romarias centelhas de espiritismo, terecô e umbanda, associadas, por conseguinte, a narrativa de incorporação de Índios bravos, mansos, espíritos, caboclos chamados de “Gênios das Encantorias”, isto é, entidades que baixavam nos “médiuns” e eram moradores nas “encantorias da água e da terra”. Viviam nos reinos das encantorias do fundo, das águas e do mundo debaixo das terras; por outro lado, o céu e os “astros” (espaço), apresentavam-se por ser “resultado dos encantados do espaço mítico Kardecista, com plano astral ou espacial”.

particular onde moram os encantados (para o camponês, a linha refere-se em primeiro lugar, a uma unidade de superfície de roça). Então, a grande distribuição e a polissemia dessa noção de *linha* permitem tanto distinguir quanto aproximar diversas concepções de encantaria. (Laveleye 2008:117).

A tentativa de apreender concepções do termo “Linha” na religião afro-brasileira e na pajelança, para o próprio autor, é fluida, não obstante o empenho em situar certas singularidades. Ver-se-á, na tese, um quadro onde os termos “Corda”, “Conta” e “Linha”, além de perceber mesclas de ambos universos cosmológicos, expressam que a *mesma* corda garante na passagem entre humanos e encantados um sem par contínuo. Pajé exorcista Cristiano em Traquateua fazia-se perito em operar corpos aflitos com “linhas embaralhadas”, mas também as entidades tornavam-se geniosas ou aborrecidas quando colocadas em corpos de “cavalos” não doutrinados. A adequação precisa vir de ambas as direções.

Em muitas pesquisas sobre experiências religiosas Amazônicas o imaginário aquático é forte componente de comunicação entre seres dos rios e humanos. A concepção de que a água guarda segredos de encantados como o boto, por exemplo, desvelou a existência da “corrente dos encantados do fundo” e do olho d’água como uma porta de acesso entre os mundos, na esfera do que testificam as dificuldades apresentadas pelas parteiras descritas por Benedita Celeste Pinto (2004:197-216; 2010) no Baixo Tocantins. O dom dessas benzedeiros e “experientes” em antecipar a chegada do boto na margem da localidade é tanto a garantia de proteção das jovens locais como a crença na mobilidade dos encantados em corpos de outros animais.

Além de contar histórias de vida, lutas e cotidianos das mulheres de comunidades quilombolas, Pinto (2004) deixa aflorar, mediante memórias e avanços em aportes da antropologia histórica, o contato de encantados ou caruanas por intermédio de “surras” aplicadas em mulheres e crianças e a “entrada” das entidades em forma de corpos de cobras, embuás nos seus corpos como parte do processo de iniciação. A perda do dom ou “desencantamento” é abordado pela pesquisadora no envelhecimento natural da portadora e o abandono do encantado, ausência de banhos, rezas e/ou mesmo força de malineza atribuída a uma pessoa capaz de “retirar” os poderes. Outra explicação seria a substituição das curandeiras e parteiras mais idosas pelas mais jovens.

Sob orientação de Aldrin Moura de Figueiredo, o historiador Silvio Ferreira Rodrigues (2008) desenvolveu em dissertação de mestrado percepções a respeito do processo de institucionalização e consolidação da medicina científica e dos médicos em

Belém do Pará na passagem do século XIX para o XX. O autor apresenta inúmeras dificuldades de aceitação enfrentadas pelos médicos da época na medida em que a população buscava alívio para inúmeras enfermidades e malefícios em práticas de cura, classificadas como “medicina popular” medicina oficial.

As práticas de cura e conflituosa relação ressaltada por Rodrigues (2008) escondem formas de preconceito contra religiões de matriz indígena e negra também sublinhada desde a década de 1980 por Mundicarmo Ferretti (2004). Processos judiciais contra ditos “feiticeiros” no Maranhão, achados de pesquisa sobre o processo crime de Amélia Rosa (1877-1878), conhecida nos impressos locais nos fins do século XIX como “A Rainha da Pajelança”, além de trazer à baila discriminações institucionalizadas, mostrar facetas da história urbana e cultural desse cenário maranhense, a antropóloga insinua novas perspectivas sobre a dita “pajelança de negros” no alvorecer do século passado, rastreando em fios de memórias relações com etnografias de Nunes Pereira e pesquisas recentes sobre o Tambor de Mina e o Terecô no interior do estado.

Fruto de quase uma década de estudos nos terreiros de Tambor de Mina do Maranhão, na casa Fanti-Ashanti, São Luís, Ferretti (2000) apontou em *Desceu na Guma* narrativas, músicas, linhas de encantados, vestuários e rituais de inúmeras entidades transladadas da península ibérica. Nesse mapeamento a estudiosa apreendeu preces e epopeias de antigos reis europeus e pregações cristãs em simbiose com rituais e aparições do “Caboclo do Tambor de Mina”.

Dentre os inúmeros achados de pesquisa e densas reflexões presentes na obra, gostaria de enfatizar a forma como a autora visibilizou entidades denominadas de “caboclos do tambor” enquanto símbolo da experiência de contatos históricos entre populações negras e indígenas, questionando, portanto, a ideia dominante no quadro das religiões afro-brasileiras de que a presença de caboclos na cosmologia da Mina, Terecô e Candomblé, por exemplo, sinalizava “mistura” ou “perda de originalidade” com as “verdadeiras” matrizes africanas (Ferretti 2000:51-61). Essas pesquisas indicaram que o trânsito de pessoas de outros estados para São Luís e diversos deslocamentos migratórios, transladaram as cosmologias da Mina e Terecô maranhense para Belém e Manaus, permitindo nesse percurso a incorporação de entidades já existentes no panteão amazônico.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> A relação entre ideias viajantes ou itinerantes e saberes locais ou *geoistóricos* tem sido apontado por Mignolo (2003; 2010) não apenas e, inicialmente, como espaço de conflito, mas nascedouro de um pensamento refeito nos limites de tradução e diferença. Não se trata de ligar pontos ou estabelecer percursos exatos de populações negras do Maranhão, mas de percebê-los enquanto cosmologias capazes de irrigar

Entretanto ao identificar a emergência do Rei Sebastião e toda a corte do “Tambor de Encantaria” em terreiros e práticas de pajelança no Maranhão, Ferretti (2000) sugere justamente a importância da crença nos encantados, “Tambor de Caboclo” ou “Tambor de Encantaria” para compreender a expansão, mesclas e elaboração de discursos relativos à “origem” e “tradição” construídos por lideranças e religiosos no interior da Mina Maranhense, Mina Paraense e Umbanda. Ainda que fundamentais para classificar o avanço dessas distintas e relacionais religiões na Amazônia, o estudo de Ferretti desvela oportunidades de interpretar a presença das cosmologias de caboclo e encantados diversos, potencializa ler matrizes africanas e indígenas enquanto cosmologias dinâmicas e atuais; sem dúvida, um passo importante contra discursos folcloristas que situam algumas crenças no passado, por isso, condenadas ao desaparecimento e preconceitos intermináveis da sociedade brasileira.<sup>26</sup>

Compreender a experiência religiosa no Brasil é uma empresa complexa e profundamente marcada por trilhas históricas reveladas em documentos escritos. Certamente não estou negando a diversidade nas religiões dos povos indígenas que habitavam a América e o “Brasil” nos tempos posteriores. Igualmente sou ciente de seus processos de migração, trocas, conflitos e sociabilidade desde a época da conquista (Sztutman 2012). O sobrepeso da tarefa duplica quando se almeja dialogar com os conceitos de “tradição” e “sincretismo”, dois termos caros, portanto, preciosos para o estudo de encontros, lutas e trocas culturais. Resultado de mais de duas décadas de pesquisa nos terreiros de São Luís, particularmente da Casa das Minas, a etnografia de Sérgio Ferretti (1995) propõe discutir o uso, contexto histórico, importância e limites atribuídos ao “sincretismo” na escrita dos inúmeros pesquisadores.

Nesse sentido, aspectos da história do pensamento antropológico registrados nos últimos cento e quarenta anos, foram palmilhados à luz de experiências de campo em “tradicional” terreiro de São Luís, visibilizando imbricações entre “sincretismo” e “tradição”. Segundo Ferretti (1995:22):

---

nossas apreensões acadêmicas. Figueiredo (1994) sublinha essa complexidade nos relatos de viajantes e pesquisadores a respeito da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos no Pará entre os séculos XVII-XIX.

<sup>26</sup> É o caso das pesquisas realizadas por Ferretti (2001, p. 182) na cidade de Codó, onde a difusão da “linha da mata de Codó”, apesar “de ter integrado elementos de demais tradições religiosas africanas, de os pais de terreiro de terecô desempenharem assumidamente funções de rezadores e curandeiros e de no passado o terecô ser denominado de ‘pajelança’ ou ter sido confundido ou sincretizado com a pajelança de origem indígena (ameríndia) não anula o seu caráter religioso e sua origem africana”. Um “painel” desses saberes é verificado nos registros de “lendas” na obra de Pereira (2001).



A Casa das Minas é tida como uma casa tradicional, o que, de acordo com o senso comum, poder ser confundido com pureza. No entanto é um grupo religioso em que o sincretismo se encontra presente. Nossa hipótese é a de que a presença do sincretismo não descaracteriza a tradicionalidade da religião, pois além de a tradição ser dinâmica, os “sincretismos” se fazem com base em elementos constitutivos preexistentes, de acordo com o contexto histórico.

Mesmo sem objetivar pôr em relevo elementos da religião dos encantados, os estudos de Ferretti descreveram a existência do espiritismo kardecista e do culto católico na Casa das Minas, onde, longe de serem considerados “traços” ou “influências externas”, assumem na vivência função estruturantes na composição da memória, cosmologia e rito. O princípio de que mesmo em terreiros e práticas tidas como “puras” ou “originárias” são em determinadas circunstâncias “sincréticas”, é possível, segundo o autor, posto que “tradição e sincretismo tem limites ambíguos, e que o sincretismo, portanto, está presente mesmo nos grupos afro-brasileiros mais tradicionais” (Ferretti 1995:222).<sup>27</sup>

Desenvolvida no contexto maranhense, a tese de Gustavo Pacheco (2004) voltada para a *pajelança* ou *cura* nas cidades de Cururupu e São Luís constitui exemplo razoável das vicissitudes da cosmologia de *pajés* ou *curadores* na composição de trânsitos culturais e hierarquias envolvendo a atividade terapêutica e relações indissociadas com danças, performances corporais e transes nesses locais, dialogando com antropologia da religião, antropologia médica e antropologia da performance.

O autor ancora análise objetivando interpretar essas experiências religiosas como um processo em que corpos, gestos e vozes se refazem na dinâmica das múltiplas matrizes locais. O lugar das encantarias e a divisão em linhas e sub-hierarquias registradas na pesquisa de Gustavo Pacheco (2004) sobre a existência da linha dos encantados da água doce e a linha dos encantados da água salgada, aventaram a existência de contato entre essas linhas e a possibilidade de certos encantados transitarem tanto na água doce como na água salgada.<sup>28</sup>

Outra tentativa de interconectar áreas e metodologias provenientes de distintos campos de pesquisa foi desenvolvida amplamente nos estudos envolvendo “cartografia marajoara” de Josebel Akel Fares (2003). Evocações de encantados em corpos de peixes,

---

<sup>27</sup> A respeito da construção do olhar de estudiosos das religiões afro-brasileiras no contexto do início do século e para pensar mediações entre o fazer etnográfico e discursos da modernidade é válido consultar a tese de Daniela Cordovil Corrêa dos Santos (2006). A composição do campo teórico-metodológico das religiões afro-brasileiras e de temáticas delineadas do fazer etnográfico, sem, entretanto, migrar para uma dissociação entre “terreiro” e “sociedade nacional”, mas problematizando essa intersecção, indico as reflexões de Banaggia (2008).

animais imersos em águas doces, centopeias encantadas, lagos com moradas subaquáticas, “pajés do fundo”, mulheres e crianças “mundiadas”, assombrações, homens que “viram” e “desviram” em cavalo, porcos e cobras compõem, através de poéticas orais de contadores de histórias, pescadores e literatos do Arquipélago de Marajó, um imaginário que cuida em não seguir escalas pré-determinadas, riscos e coordenadas de mapas nascidos do que Martín-Barbero (2004:15) nomeia de “monoteísmo científico”. No ofício cartográfico, “não deixar o etnográfico sufocar o poético” (Fares 2003:211), é, portanto, perceber a multiplicidade de viagens dos encantados enquanto referências moventes das “cartografias marajoaras”.

O encontro entre águas doces e salgadas por ação dos encantados no modo de vida e construção do corpo de populações da Ilha dos Lençóis, localizada no litoral norte do Maranhão, em Cururupu fora registrado nos escritos da antropóloga Madian Frazão (2000 e 2008), para algumas peculiaridades desses locais temos Ferretti (2013) e Mundicarmo Ferretti (2000). Considerada como morada do Rei Dom Sebastião, desde 1578, a Ilha “encantada” guarda, para além de paisagens singulares, universos narrativos férteis e intensa cosmologia aquática, representações e visibilidades sobre corpos de população de albinos.

O “Imaginário Fantástico” sobre esses albinos como “descendentes de Dom Sebastião” foram relacionados diretamente com o poder e a morada do “Rei Encantado” em sustentar a geografia terrestre e aquática da Ilha, evitando, desse modo, a submersão definitiva de toda a região para o fundo (Vergolino-Henry 2008). Gerson Santos e Silva (2007) em Dissertação de Mestrado em História deteve-se sobre monumento ao Rei Sabá ou D. Sebastião em S. João de Pirábas. Neste além de perceber em um conjunto de crenças cristãs e milenaristas ibéricas em documentos escritos, notícias de jornais, narrativas orais e o que denominou ser a “crença nos encantados”, “práticas da pajelança cabocla” e “religiões afro-brasileiras” atentou criticamente sobre o modo como a escrita acadêmica apropriou-se do tema da “Pedra Encantada”.

O uso interpretar a escrita do historiador não somente como salutar para uma região ainda carente de pesquisas em ciências humanas e pelo ousado empreendimento ao mobilizar estudos na interface da história com a antropologia, mas, sobretudo, por dilatar problemas de estudos anteriores com narrativas locais, problematizando distinções entre o “Encantado da Pedra” ou “Rei Sabá” na ótica da população, e como este se transformou ao ser transcrito para a caligrafia acadêmica em “D. Sebastião”.

Trindade (2007) em etnografia percebeu que o poder de determinados pajés em São Caetano de Odivelas é associado, por exemplo, ao domínio da Linha do Ar ou do Pensamento, pois lá seria o lugar do segredo das práticas de cura, onde a busca pelo reconhecimento da comunidade, as relações de poder entre pajés, curadores, pais de santo, dentre outros, são definidas justamente pela capacidade de dominar as linhas e espaços onde as entidades se manifestavam. Em Condeixa, Ilha do Marajó, Cavalcante (2008) destacou as atribuições e hierarquia dos pajés – denominados de Mestres – através do conceito de xamanismo, isto é, também pela capacidade de mediar através de danças, transes e cantos a origem da vocação de entidades incorpóreas. Em Condeixa, o Mestre de “nascença” é reconhecido por trazer o dom no ventre materno, e, mesmo depois de morto, poderá retornar após um ritual de “purificação” para finalizar a cura; é o caso, a título de exemplificação, do mestre Modesto, hábil em incorporações, mesmo depois de falecido, tornou-se símbolo de poder ao incorporar e iniciar novos pajés.

A relação entre deuses, entidades e encantados em perene transformação faz das religiões afro-brasileiras em Belém o local do encontro dos encantados, um ponto de fluxo constante de religiosos para o interior do Estado e outras regiões do país. Nessa perspectiva, Decléoma Pereira (2008) percebeu pelo ângulo das imagens de vídeo, narrativas orais e documentação escrita a chegada do Candomblé em Macapá nos anos de 1980. Tendo como pressuposto a presença anterior do Tambor de Mina, Umbanda e Cura a autora dialogou com a migração para pensar narrativas e memórias que explicavam a origem do Candomblé nesta cidade através do deslocamento de pais de santo de Belém e Salvador, dentre outros lugares. Posteriormente desenvolveu reflexões sobre o que denominou de “hibridismo cultural” no panteão dos terreiros de Macapá sem olvidar as singularidades elaboradas por esses sujeitos e as implicações que essas mudanças promoveram na sociedade local.

A despeito de enfatizar memórias negras relativas ao tempo de escravidão, a autora registra e analisa no campo da religião, experiências em que se praticam a Encantaria. Trata-se de religião identificada como afro-brasileira e indígena, portanto diluída nos estados do Amazonas, Pará, Maranhão e Piauí. A partir de um estudo realizado no terreiro fundado por Barba Soeira – mescla espiritual de Santa Bárbara e Orixás – e fundado na década de 1970, Tavares (2008) problematiza e opõe discursos institucionais de uma “presença originária africana” ao indicar o complexo da Encantaria de Barba Soeira como resultado de interculturalidades de saberes e memórias em outras localidades do nordeste brasileiro. Nesse entendimento, compreender essa dinâmica pode contribuir para perceber a

historicidade cultural dessa comunidade, negando relações de pertença e discursos voltados para o culto ao “exotismo turístico”.

A história de preconceito testemunhada na pesquisa de Tavares (2008), resultado da demonização sofrida pelas religiões de matrizes africanas e indígenas, também por faltar compreensão do processo em que os saberes são vividos, e, portanto, transmitidos entre os praticantes. A dissertação de Mestrado de Mota Neto (2008), defendida no Programa de Mestrado em Educação da Universidade Estadual do Pará, realizada na Casa de Mina Estrela do Oriente, Município de Benevides, contribui para pensar o processo de formação e aprendizado dos praticantes do terreiro em mediação com os afazeres cotidianos, vida doméstica e relações sociais que extrapolam o aprendizado-ritual.

Ao indicar, pelos caminhos da etnografia, que as modalidades de educação passavam pela “educação moral e a prática do aconselhamento; a educação pela prática ritual; os trabalhos de desenvolvimento dos médiuns e a doutrinação dos encantados”, Mota Neto (2008:173) revelava que as “surras” ou “peias” dadas pelos encantados nos “médiuns” ou “cavalos desobedientes” e a “doutrinação”, realizadas no terreiro com encantados “rebeldes ou pouco evoluídas”, denotava a complexidade de estabelecer uma comunicação eficaz entre médiuns e encantados.

(...) segundo a etnografia realizada e as considerações da literatura, pode ser caracterizada como: a) educação do cotidiano, considerando a imbricada relação entre saber, experiência diária e tempo nas práticas educativas do terreiro; b) educação intercultural, pela natureza mestiça da cultura e dos saberes do Tambor de Mina, possibilitando o respeito às diversidades culturais (Mota Neto 2008:175).

A transmissão de saberes orais presentes na “pedagógica” de Mota Neto dialoga com esta pesquisa de doutoramento na medida em que percebe a “educação” do sujeito escolhido pela entidade enquanto experiência processual tecida no cotidiano, memórias e em conjunto com entidades oriundas de várias matrizes culturais, apesar de distinguir-se por considerar, na intersecção dos mundos, concepções do que se convencionou nomear de “ensino”, “educação” ou “aprendizado”. Por exemplo, pensar na “peia de caboclo” é extrapolar para além do lado *daqui*.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> O estudo de Mota Neto, desenvolvido sob a orientação da pesquisadora Dr. Maria Betânia Barbosa Albuquerque, dialoga com a fértil proposta de estudar saberes e práticas culturais amazônicas na interface com os teóricos da educação. Albuquerque (2011) tem se destacado na temática ao perceber “experiências educativas através da beberagem indígena” da ayahuasca como portadora de uma epistemologia local. A autora não deixa esquecer que a iniciação na “visão de mundo xamânica” passa, em algumas localidades, pelo consumo das “plantas professoras”.

Memórias e esquecimentos, imagens, oralidades e recordações presentes em inúmeras comunidades quilombolas, dentre elas a de Murumurutuba e Murumuru, emergem na escrita de Valentim (2008) quando traz compreensões a respeito do modo de reconstruir sentimentos de pertença não especificamente em uma única comunidade, e sim em conjunção com memórias compartilhadas que desafiam marcadores geográficos fixos. Para realizar esse intento o pesquisador vai captar dinâmicas no cotidiano do “saber-fazer” na pesca, no extrativismo, na criação de animais e comércio mediante concepções de memórias associadas diretamente ao ambiente socioeconômico.<sup>30</sup>

Para compor a “cartografia de saberes da terra, da mata, das águas” Valentim (2008) apresenta narrativas de encantados e bichos do fundo durante a extração de açaí, da pesca e caça vinculada à interdição de tempos e locais propícios para as atividades mencionadas. Encantados capazes de assumir formas de cobras e pessoas alternadas próximo do rio, entidades protetoras de fontes ou “olho d’água” conhecida como a “sereia da baixa da terra”, poderosa em “judiar” dos desavisados, revelavam a existência de “curandeiros” e “rezadores” como exímios conhecedores das práticas curativas na manipulação de ervas, banhos objetivando promover curas, invocar bichos e caruanas do fundo e mata.

O trânsito de mestres, pajés e encantados em geral não são caracterizados somente pela presença de constelações cósmicas africanas e ameríndias. Durante pesquisa realizada em terreiros de Tambor de Mina, Lucca (2010) analisou a “encantaria mineira” em Belém, com destaque para os “senhores da toalha”, isto é, nobres, reis, princesas de origem portuguesa ou não, que através de um circuito – assistemático – envolveu trocas e ressignificações como referências culturais que esboçavam parte da história do(s) cristianismo(s) na Amazônia e mediações entre o Tambor de Mina praticado no Maranhão e Belém.

O estudo do elemento europeu “branco” apontou, na perspectiva da autora, performances corporais, roupas, danças e rituais caracterizando o status do europeu na sociedade brasileira em relação aos “negros, índios e mestiços”, sem ignorar, entretanto, contatos e mesclas junto às demais categorias de encantados.

---

<sup>30</sup> Considero de fundamental importância os estudos de Acevedo-Marin & Castro (2004) a respeito da comunidade de Abacatal como exemplo da construção de identificação cultural e pertença territorial a partir do conceito de território e memória. A intervenção de saberes quilombolas pode ser visualizada ainda em Acevedo-Marin & Castro (1999).

Se por um lado o status do elemento branco analisado por Lucca no contexto da “encantaria mineira” é resultado de um processo associado, dentre outros, à longa história de dominação religiosa e econômica vivenciada no norte do Brasil colônia, estando visível na escrita de cronistas, viajantes, naturalistas e religiosos; por outro, a presença negra foi silenciada ou enfraquecida pela forma como pesquisadores paraenses e de outros estados dialogaram com obras de estudiosos como José Veríssimo e Oneida Alvarenga, conforme testemunhou Aldrin Moura de Figueiredo (2008).

Não pretendo repetir o certeiro empreendimento deste autor ao situar o campo de estudos de pajelanças e religiões afro-brasileiras na Amazônia, a partir do recorte histórico da metade do século XIX até idos de 1950, indo de José Veríssimo até Oneida Alvarenga, problematizando hegemonias do ideário de modernidade e civilização em Belém, no início do século XX. Também graças a inserções de pesquisa documental nas páginas de jornais, documentos institucionais da época, textos literários e obras de pesquisadores sobre práticas da pajelança e religiões afro-brasileiras. Interpreto o esforço historiográfico e antropológico de Figueiredo (1993; 2002; 2003) como uma crítica ao sedentarismo, ao pensamento enraizado e a escrita que exclui o aspecto polissêmico das memórias e práticas de pajés e pais de santos (2008:126-135); talvez por isso, o autor, fundamentado na História Cultural, havia desde o limiar da pesquisa abandonado o debate acerca da “pureza” das práticas da pajelança para “malinar” abordagens e representações desse tema no contexto histórico que possibilitou a constituição do referido campo de pesquisa na Amazônia.

Na cidade de Cachoeira do Arari, arquipélago do Marajó, por sua vez, a pesquisadora Karla Cristina Damasceno de Oliveira (2012) desenvolveu estudos sobre a coleção de pajelança cabocla do Museu do Marajó Pe. Giovanni Gallo com o objetivo de perceber as diversas representações construídas sobre rituais e práticas de cura e o lugar da pajelança enquanto patrimônio cultural no interior de uma coleção museológica. Essa outra leitura proposta por Oliveira põe em conjunção memórias e histórias locais de narradores com a disposição dos objetos na ótica de visitantes e moradores. Registrou homens e mulheres que foram iniciados na pajelança após quedas, desmaios e choro no ventre materno, sendo que alguns acometidos foram levados para receberem orientação de “mestres”, pais e mães de santo em linhas de religiões “afro-amazônicas” de trânsitos, visitas e trabalhos entre Belém e S. Luís. Esse fato é apresentado, a seu ver, como uma explicação para a descida de encantados do Marajó, excepcionalmente, das entidades do Tambor de Mina maranhense e da Umbanda belenense.

Mayra Cristina Silva Faro Cavalcante (2012) realizou estudo considerável sobre atuação, saberes e relações de poder de mulheres pajés em Soure, município localizado no arquipélago do Marajó/PA. Zarpando de uma reflexão sobre literatura antropológica sobre o tema na Amazônia e dados etnográficos colhidos em pesquisa de campo entre 2011/2012, esses estudos apresentaram primeiramente o avanço do papel dessas mulheres nessa região e as diversas formas de participação no universo da pajelança. Isto é, desde o exercício direto como pajés nos rituais ou como “serventes ou assistentes de um pajé”, essas mulheres, capazes de curar em mediações com os encantados dos fundos das águas e das matas, mobilizavam fazeres e entrelaçavam o ofício de curandeiras, benzedeiças e parteiras com o cotidiano das formas de vida e trabalho do gênero, sem fragmentar ou restringir o estudo dessa experiência religiosa. Assim a encantaria emerge na escrita de Cavalcante (2012):

Esta Encantaria encontra-se com um pé fincado na ancestralidade e outro na modernidade, e atualmente nela floresce uma face feminina, em que a mulher é não só a agente de cura dos indivíduos, ou seja, a pajé, a sábia, a curadora e parteira, em cujas mãos novas vidas vêm ao mundo, mas também é a agente de cura e transformação da humanidade e do planeta.

Em pesquisas realizadas na Amazônia Marajoara, Pacheco (2009) visibilizou a presença de populações negras e ameríndias a partir do século XVII nas escrituras de cronistas, documentos “oficiais” religiosos, notícias de viajantes, literatos, jornalistas, historiadores e etnólogos do final do século XIX e do séc. XX, bem como depoimentos orais de pajés, pais de santo, leigos engajados e diversos religiosos espanhóis da Ordem dos Agostinianos Recoletos para demonstrar que, no caso marajoara, o regime das águas moldaram fisionomias de encontros e movimentos de populações estrangeiras, diaspóricas e nativas.

A identidade dos diferentes sujeitos históricos foram compostas, a partir de deslocamentos no passado e no presente. O pesquisador ultrapassou a noção de contato físico – étnico para perceber o encontro dessas cosmologias nas danças, saberes, formas de vestir e compartilhamento de memórias. Visibilizou agenciamentos, trânsitos e lutas que caracterizaram a experiências desses sujeitos, amalgamando o horizonte das cosmologias afroindígenas a dinâmicas e fluxos das “estruturas de sentimento” em territórios amazônicos.<sup>31</sup> Ênio Brito (2014:233-245), que já algum tempo vem referenciando estudos de

---

<sup>31</sup> A interpretação das práticas culturais amazônicas na escrita de Pacheco tem como vetor teórico contribuições dos Estudos Culturais Britânicos. O termo “estrutura de sentimento” é pensado como uma forma

matrizes culturais africanas e indígenas em experiências religiosas em profícuo diálogo com Antonacci (2002), vem igualmente dialogando com a perspectiva de Pacheco (2009) e, mais recentemente, Bandeira (2013).

Analisando formas, representações e usos em achados arqueológicos de cachimbos, Pacheco (2012:197-226) percebeu na feitura dos artefatos e grafismos imbricações entre cosmologias africanas e indígenas. Trânsitos e mesclas culturais enfatizadas pelo historiador não objetivaram negar especificidades e relações de pertencas indígenas e negras nas cidades e comunidades rurais marajoaras, mas sim olhar interstícios da experiência humana para além da pretensa classificação e composição étnica, muitas vezes externa ao cotidiano desses sujeitos. As encantarias emergem no texto de Pacheco, de certa forma, como entidades que, ao transitarem em águas e florestas por meio de corpos e vozes de pajés, mães de santo, parteiras e rezadeiras indicavam seus lugares de moradia e movimentação.<sup>32</sup>

Se o “fazer” historiográfico de Pacheco (2009) estava voltado para compreender em circuitos culturais a presença de populações negras no mosaico cultural da Amazônia Marajoara, em outra perspectiva, o pesquisador Joel Pantoja da Silva (2013) dedicou-se a problematizar discursos sobre o “desaparecimento” de cosmologias indígenas em populações da margem do Rio Tajapuru, no município de Melgaço, Pará. Ao analisar narrativas orais de antigos moradores este pesquisador apresenta como “dispersões e regularidades de memórias locais dialogam com uma memória Tupi”; para tal, narrativas coletadas e analisadas sob o bojo teórico da Análise do Discurso de orientação foucaultiana possibilitou compreensões de matrizes indígenas de tradição Tupi presente nas narrativas intituladas de “A Velha gulosa”, “Esperteza do jabuti” e “A Criação da noite”.

Entretanto, além do autor trazer à tona inúmeras outras narrativas e memórias indígenas em linguagens visuais, achados arqueológicos e denominações de localidades, pretendo realçar a presença do encantado Tupinambá analisado por Silva & Pacheco

---

de articular leituras de encontros/confrontos culturais sem recair em leituras racionais/enrijecidas. Dessa forma, a relação entre sentimento e pensamento não deve ser oposta, “mas de pensamento tal como sentido e de sentimento tal como pensado”, conforme assinala Williams (1971: 134).

<sup>32</sup> Realizar pesquisa documental para rastrear caminhos e composições de práticas de cura, benzeduras e banhos tendo em vista consulta e incorporação de encantados de matrizes indígenas, africanas e luso-brasileiras entre Portugal, o nordeste brasileiro e Amazônia paraense constituiu um dos objetivos de Bandeira (2013). Inspirado em definições e pesquisas de Pacheco (2009) acerca do conceito de Afroindígena na Amazônia e dialogando com postulados dos Estudos Culturais, Pós Colonialismo e reflexões sobre trânsitos e diásporas investigados em memórias e corpos no Atlântico África/Brasil presentes na escrita de Antonacci (2013), Bandeira (2013) vislumbrou contatos e deslocamentos recentes entre religiões oriundas de antigas colônias portuguesas em cosmologias africanas e traslados de pajés, rezadores e pais de santo no circuito Portugal-Nordeste-Amazônia.



(2012:79-80) para indicar vivências e aproximações de memórias e cosmologias indígenas e africanas em situação, aproximada, com às entidades incorporadas na região bragantina. A interpretação dos autores denota que:

Historicamente convencionou-se pensar a representação de Tupinambá como um indígena, alto, forte e valente guerreiro. Contudo, a descrição física e os poderes sobrenaturais dessa entidade, narrados por uma pajé, mãe da corrente da encantaria que margeia a cidade e os rios que banham a baía de Melgaço, indicam mesclas de culturas indígenas e africanas na constituição das identidades marajoaras.

Memórias compartilhadas por moradores melgacenses a respeito de uma entidade conhecida por uma nomeação indígena, sendo, entretanto, visualizada em um robusto corpo negro, de forma que era reconhecido por populares como “Velho Negro” capaz de viver no fundo dos rios, transitar nas florestas e em determinadas situações “malinar” crianças e desavisados desestabilizam convenções. Em Quatipuru, ouvindo narrativas do pai de santo Amílcar, pajé-umbandista Zé Maria e alguns pescadores, surgem locais de violências terríveis cometidas contra populações de escravos negros e indígenas na margem do braço Atlântico chamado de Taperinha. Essas memórias estremecem pescadores e habitantes porque diversos corpos agonizantes e urros de dor ainda se manifestam aos desavisados ou displicentes. Ali, Dom Sebastião figura no ápice das entidades, mas há ainda o Caboclo Ataíde, denominado de “Caboclo Enrabador” a marcar com o “terceiro pé” os desobedientes.

Estudando as práticas de cura, medicina ocidental e a relação destas com populações ribeirinhas na Floresta Nacional de Tapajós, percepções do conceito local de “doença não-natural” ou “mau-olhado de bicho” (Maués, 1990; 1994; 1997) advêm na caligrafia de João Valentin Wawzyniak (2008). O antropólogo descortina a possibilidade dessas categorias não estarem apenas relacionadas a um “tipo de doença”, no sentido conferido pela medicina contemporânea, e sim de ser capaz de moldar o corpo e a identificação da pessoa na dinâmica social. Vejamos melhor. O “mau-olhado de bicho” visto como a origem do sofrimento ou doença estava associado também à capacidade do encantado ou “bicho do fundo” manifestar-se no corpo de “animais não humanos” e “humanos” para confundir pescadores e caçadores desavisados ou “desobedientes” da floresta, apontando, dessa maneira, que as fronteiras entre “gente” e “bicho” eram borradas

na cosmologia local.<sup>33</sup> A quantidade de pessoas atingidas por “mau-olhado de bicho” levadas ou transformadas em “encante” no fundo dos rios ou outros locais de habitação, levaram o pesquisador (Wawzyniak 2008:35) a perceber através de narrativas como se dá o tratamento e cura de doenças:

Pessoa atacada pela “olhada de bicho” fica “maluca”, “vira o zezu” (endoidece), disseram os meus informantes. Ela “grita dia e noite” por que o “mau olhado de bicho desarruma a pessoa com a sua malinação”; se não for tratada a tempo vai perdendo a consciência de “gente”, vai virando “bicho” e morre. Como resultado da “olhada” do ser encantado, transforma-se em outro ser: “a pessoa fica que nem um bicho mesmo; da mesma qualidade do bicho. Fica fazendo o que o bicho faz se não tratar”. Isto é, vai perdendo a capacidade perceptiva e o comportamento tipicamente humano.

A alteração produzida pelo “mau-olhado de bicho” provocava a permutabilidade ou alternância das formas iniciais de identificação – homens, animais e encantados – em corpos/aparências semelhantes. O devir alojado na construção e desconstrução do conceito de pessoa permitia o afloramento de vários “pontos de vista” na “troca de aparências”. Embora a análise de Wawzyniak seja fundamental para compreender ritos de incorporação, cosmologias de pajés e rezadores na Reserva de Tapajós, o pesquisador concentra a análise sobre o impacto desse conceito na noção de “pessoa” e “doença” em práticas e representações “terapêuticas”.

A interpretação do contexto histórico, das condições de vida, do recorte temático, assim como objetivos das pesquisas evocadas acima, está provavelmente mui distante de uma leitura que situe as obras e autores numa perspectiva da “história da constituição de um campo acadêmico” na Amazônia. Ao dialogar com esses pesquisadores busquei ler e priorizar a forma com que interpretavam ou descreviam experiências religiosas de matrizes indígenas e africanas em distanciamento, oposição, contato ou negociação. Atentei para sublinhar percepções de interculturalidades que se manifestam, ao meu ver, na maioria dos ritos. Nesse sentido, posso afirmar que direta ou indiretamente, em maior ou menor intensidade, as produções acadêmicas situadas nesse solo cartográfico irregular perceberam, a seu modo, dinâmicas tanto de deslocamentos físicos quanto de movência culturais.

Na Amazônia Bragantina, lugar de cosmologias de matrizes culturais africanas e indígenas, dentre outras, percebi na ação de pajés, mães de santo, rezadeiras e exorcista

---

<sup>33</sup> Captando “empréstimos” entre narrativas de cordel e iconografias de folhetos no nordeste brasileiro, Antonacci (2001) chamou a atenção para a indissociabilidade entre homens e animais como testemunhas das cosmologias de Áfricas no Brasil em atualizações.

conceitos que permitiam interlocução com encantados e agentes humanos da localidade. Os conceitos de “Corda”, “Linha”, “Conta” e “Viração” talvez expliquem a dinâmica significativa de atribuições, continuidades e mudanças entre os portadores do “dom”. O que significa “mudança” e “continuidade” quando olhamos para as categorias desses “mestres”? O conceito de Afroindígena é salutar nesse sentido, mas antecipo, não será a “ligadura” do trabalho. Também não é o total isolamento ou indissociação de especificidades de culturas ameríndias ou afro-brasileiras. Tomo a liberdade de manuseá-la, roubá-la, para falar de um lugar de criação. Em tal lugar passa a elaboração dos portadores do “dom”. A seguir há uma breve exposição e problematização sobre isso.

### **LINHA 1.1. SEMÂNTICA NATIVA: Cosmologias em Intersecções**

As informações adquiridas em notas de pesquisa e narrativas com exorcista Cristiano, Mãe Terezinha, rezadeira Luzia, Mãe Lourdes, pajé Edvaldo, Mãe Ana e Zé Maria presentes neste texto traz como recorte temático, embora não o único, uma tentativa de compreender a forma como esses mestres tornaram-se portadores do “dom” de curar, benzer, exorcizar, “incorporar” ou “consultar” caboclos, pretos velhos, caruanas, espíritos desencarnados e anjos, bem como de receber em “maior” ou “menor” intensidade, essas potências cosmológicas, independentemente se o escolhido tem os atributos ou graus de “nascença”, “aprendizado” ou “simpatia” (Cavalcante 2008). A relação umbilical entre “aceitação” e “desenvolvimento” dessa capacidade dialógica com o lugar de respeito adquirido junto à comunidade, bairro ou terreiro por eles “liderados”.

Apesar de essas pessoas viverem seus ofícios “mágico-terapêuticos” em localidades razoavelmente distantes umas das outras, verifiquei a importância dada pelos interlocutores ao uso da categoria “corda” ou “linha” para indicar, primeiro, singularidades não compartilhadas por todos os “detentores do dom”; segundo, elemento de mediação e contato responsável pela circulação, rivalidade e solidariedade dos “segredos de banho”, “remédios”, “feitiço” e “contra feitiço” entre esses agentes da cura (Barber 1989; Bahia 2011; Evans-Pritchard 2005, 2013).

As “cordas”, “linhas” ou “contas” emergem em inúmeras vozes como características diferenciadas “dadas” ou “disponíveis” na natureza – aves, répteis, rios, árvores – ou no corpo de pessoas portadoras do “dom”, mas não claramente iniciadas, facilitando a sua retirada. Dentre as “cordas” mencionadas estão aquelas que potencializam especialidades que vão de habilidades consideradas mais “simples” como o poder de realizar “rezas em

crianças” e ter “visões”, até a execução de “responso”, “libertação de pessoas atuadas” e, principalmente, “domação ou doutrinação dos encantados”. Desse modo o acúmulo de cordas permite ao religioso poder “ampliar”, “regular”, “roubar” ou “perder” os poderes, alterando, portanto, o olhar com que é representado no grupo social onde vive. Tais questões permitem, proximidades analíticas com o conceito de “contrato” de Mauss (1974), mas também de “dívida” e “roubo” (Deleuze & Guattari 2010).

Outra categoria nativa, a “viração” aparece exemplificada em momentos distintos: primeiro através de caboclos e pretos velhos incorporados em terreiros que ainda “não haviam virado gente”, sendo fundamental o aprendizado/doutrinação não apenas do “cavalo” que “recebia” a entidade, mas, nesse caso, também do encantado através dos caboclos chefes das linhas do pajé ou mãe de santo, a “viração do encantado” era um processo dinâmico, originado em papeis aparentemente definidos pela predileção do iniciado e do iniciador a um determinado “chefe da linha” e capacidade para executar o processo.

Percebi que a “viração” também é mencionada para enfatizar a mudança no corpo do iniciado quando este é sequestrado para habitar encantarias das águas e matas. As memórias sobre a ação de encantados agenciando pessoas “escolhidas” para o interior da mata, cascas de árvore e capins levando-as para viver e ver o mundo dos homens na perspectiva do “mundo do encante”, como se estivessem nas encantarias assistindo o mundo humano. Esse fato foi confidenciado por Mãe Lourdes ao afirmar que estar no mundo do encante vendo o “mundo de gente” assemelhava-se a estar “vendo novela na televisão”; ou então a performance da Encantada da Cobra do Fundo trazendo odores (pitiú) ofídicos para o corpo de Andressa, no terreiro Oxalá-Xapanã em Bragança, ações que caracterizam a “viração” enquanto categoria transformacional presente em entidades e iniciados. A “feitura” dos sujeitos em tela não é postulada na assertiva dicotômica de se ter ou não o “dom” e sim pensada como um processo em devir, sendo portador de uma “máquina abstrata”.<sup>34</sup>

Nessa ótica não é de se estranhar, no caso do exorcista Cristiano, a relação das “cordas” com os “dons do Espírito Santo” passados a ele pela irmã Paulina. As “cordas” e a “viração” são características cosmológicas fundamentais na constituição do conceito de

---

<sup>34</sup> Esse conceito é operado na perspectiva de Deleuze & Guattari (2012:241), para quem “as máquinas excedem toda mecânica. Opõem-se ao abstrato no seu sentido ordinário. As máquinas abstratas consistem em *matérias não formadas e funções não formais*. Cada máquina abstrata é um conjunto consolidado de matérias-funções”. Estamos falando de produção.

pessoa na presente etnografia, se a primeira (“corda”) corresponde a especificidades “passadas” e “repassadas” de várias formas envolvendo saberes e poderes locais, a segunda (viração) indica, dentre outros, a capacidade transformacional ao associar as “bênçãos” oriundas do batismo do Espírito Santo, como o dom de visão e profecia às “forças” recebidas pelo Índio Guerreiro Caboclo Flechador. A ação de “virar” e “desvirar” entre os mundos presente na pesquisa levou o texto para um esforço interpretativo inspirado na possível relação entre os estudos de cosmologia indígena e etnografias de religiões afro-brasileiras.

A etnografia de Viveiros de Castro (1985:23-59) nos anos oitenta entre os Araweté, no médio Xingu, destacou que o encontro das almas dos mortos no céu e o banquete canibal entre homens e deuses no processo em que o destino do devorado é de “tornar-se outro”, a pessoa Araweté, após ser devorada ressuscita a partir dos ossos tornando-se, ela mesma, um “deus canibal”. Essa percepção esboça a ideia de uma cosmologia associada não somente as representações físicas do céu, mas remete a transformações no bojo das relações sociais em que “devoração canibal” e “devir-banquete” sugerem indícios de uma “lógica” diversa da concebida entre os ocidentais.

No entendimento de Viveiros de Castro (1996; 2002:347) essas cosmologias ameríndias, “trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos”. Pensando inversamente a relação entre humanidade e animalidade, o pesquisador infere, exemplificando a noção de perspectiva que “os animais predadores e os espíritos, entretanto, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores” (Viveiros de Castro 1996:350-399; Lima 1996).

Interpretações de Descola (2006; 2008) apontam a existência do “outro-animal” na Amazônia enquanto sujeito constituinte de animais-humanos, portanto, nunca redutível à noção de “objeto” a ser manuseado pela técnica ocidental. A presença de Fausto (2001) entre os Parakanãs, na bacia do Tocantins, também permitiu compreender que a permuta cultural dos sonhos constitui a existência de um xamanismo “fragmentário”, um xamanismo que, mesmo desprovido de xamãs<sup>35</sup>, compreende-se dinamizado pelo ato ritual do tempo, lugar e narrativa do sonho.

---

<sup>35</sup> Apesar de reconhecer que o conceito de xamanismo tem sido repensado em outras obras para além de formulações generalistas associadas a êxtases, viagens espirituais e curas em variadas etnografias indígenas, nesse caso, entretanto, busquei enfatizar – sem esquecer interpretações de Langdon (1996), Fausto (2001), Viveiros de Castro (2002), Ferreira (2006), Barcelos Neto (2008), e Albuquerque (2011) – apenas alguns

Entre os Marubo, no alto do rio Ituí, Cesarino (2011) descreve a iniciação do “pajé-rezador” através de sonhos e o seu reconhecimento, tendo em vista a capacidade de, não obstante, estarem dormindo, muitos desses “pajés-rezadores” seriam capazes de falar com entidades e pessoas mediante a crença na existência do seu “duplo”. Barcelos Neto (2008) percebeu em estudos de Rituais de máscaras e de cura sobre os índios Wauja, do Alto Xingu, a relação destes com os “seres-espírito” Apapaatai. Essas entidades formadas por “espíritos animais” desde tempo “imemorais” revisitam através de rituais onde as “máscaras” adquirem “formas corporais contingentes”, interpretadas pelo autor (Barcelos Neto 2008:34) a partir da “multiplicação e distribuição das pessoas humanas e não-humanas por meio do uso de máscaras (‘roupas’), da fabricação de objetos patológicos e a transição da pessoa humana entre os estados de humanidade e não humanidade”.<sup>36</sup>

A relação entre xamanismo indígena e tecnologia moderna é tematizado na tese de doutorado de Ferreira (2006) não somente para retratar “contatos cosmológicos” que envolvem representações sobre as pistas de dança da “música eletrônica dos brancos” e o “xamanismo tradicional” dos índios, mas propõe pensar em maior escala, o estudo “dos maquinismos inconscientes que fazem funcionar a máquina capitalista contemporânea”, problematizando distinções, no caso do diálogo entre xamanismo tradicional e tecnologia moderna, entre o “contato de cosmologias” para uma “cosmologia do contato”. A esse respeito e em consonância com pesquisas de Albert (2002) sobre as transformações do xamanismo ameríndio no contato com o branco (Albert 2002:18), preconiza a percepção de que uma “antropologia cosmo-histórica, longe de estar unicamente voltada para o passado, deve ser também uma antropologia do contemporâneo, capaz de dar conta da historicidade das situações sociais e das elaborações atuais”.<sup>37</sup>

No contexto dos estudos sobre religiões afro-brasileiras, Goldman (1984), após realizar revisão da literatura antropológica sobre “Possessão e a Construção Ritual da Pessoa no Candomblé” e sistematizar compreensões a respeito de uma “antropologia da possessão” em religiões de matrizes afro-brasileiras, sugere que apesar do Candomblé “preservar” mais

---

aspectos indicados por Eliade (1960:45), como, por exemplo, “el candidato se trueca em um hombre meditativo, busca la soledad, duerme mucho, parece ausente, tiene sueños proféticos y, a veces, ataques. Todos estos síntomas no son más que el prelúdio de la nueva vida que espera, sin saberlo, al candidato”.

<sup>36</sup> Para o contexto do xamanismo Guarani tem-se a caracterização pela ação da dança e do canto do xamã como fundamental para guiar o contato com os ancestrais míticos. Para consulta mais específica é válido observar a escrita de Montardo (2009).

<sup>37</sup> Para as vicissitudes do contato dessas cosmologias aceno para Yanomami & Albert (1999:15-23), Cunha (2009:101-113) e principalmente para as memórias do terror nas cosmologias do passado e presente dos xamãs de Putumayo escritas por Taussig (1993).

aspectos da dinâmica do rito e transe possessional, em detrimento do “sincretismo” da Umbanda, há nessas matrizes religiosas processos de atualização associados, em maior ou menor escala à estrutura ou função social. Contrapondo-se ao conceito de “fetiche” e “fetichismo” por terem sido lidos na perspectiva colonialista e externa, o autor percebe no candomblé formas de “atualização de virtualidade” em cosmologias que em nada se alinhavam ao conceito de criação, tal como foi concebido na religião cristã e sociedade capitalista. Há na multiplicidade das entidades das religiões de matrizes africanas no Brasil uma “ontologia da diferença” (Goldman 2005; 2009).<sup>38</sup>

O aspecto transformacional em ritos e saberes dessas religiões examinadas por Goldman relativos ao “dom” e “iniciação”, pretendem perceber que se por um lado há uma tendência em “sistematizar” momentos distintos de pessoas iniciadas em “dom”, “iniciação” e “participação” – sem pretender nestas linhas verticalizar a construção do autor e reconhecendo o erro grosseiro de desfigurar seus argumentos –, na “feitura” desses sujeitos na literatura antropológica, fraturando a dinâmica das experiências, por outro, o autor (Goldman 2012) assevera não a negação dessas três categorias, e sim a multiplicidade dos sentidos desse processo como imbricadas, e, portanto, “entendidas como atualizações de um princípio subjacente único” (Goldman 2012).

Cosmologias ameríndias e etnografias sobre a construção de “pessoa” e “possessão” nos terreiros de matrizes africanas têm sido aproximadas há algum tempo por Wawzyniak (2003; 2008; 2012) de populações “ribeirinhas” ou “caboclas” amazônicas na Floresta Nacional do Tapajós, Estado do Pará. Através da observação de práticas de cura e da percepção da cosmologia dessas pessoas com a “medicina científica”, percebeu a categoria nativa “engerar” (termo que na localidade significa “transformar”).

Para o autor (2003:35-36) “esses ribeirinhos acreditam que os agentes causadores de algumas modalidades de doenças sejam os ‘bichos’ capazes de mudarem de aparência, seres híbridos com poder de encantamento que provocam uma alteração de estado, tanto físico como psicológico, da pessoa vitimada pelo seu olhar”. A relação entre os encantados, animais humanos e animais não humanos está arraigada não somente na transformação do corpo – pessoas encantadas em cobras, animais silvestres em encantados ou encantados do fundo, “dona” do lago ou da mata encantada em pessoa –, mas ainda, na maneira como as

---

<sup>38</sup> Obviamente a citação exclusiva da compreensão de Goldman não deve invisibilizar avanços anteriores e recentes de produções historiográficas e antropológicas da presença de Áfricas no Brasil. Para efeito de sugestão entre uma expressiva e vasta pesquisa têm-se, Carneiro (1981), Rodrigues (2006), Ramos (2007), Sansone (2007), Slenes (2011 [1999]), Cunha (2012), Ribeiro (1983).

doenças e do acometido de “mau-olhado de bicho” altera sobremaneira a percepção, e, conseqüentemente, singularidades na construção e desconstrução da pessoa no interior dessas comunidades. Wawzyniak (2004; 2012) problematiza em outras publicações o poder de determinados encantados de “engerar-se” em flechas e mesmo em instituições. No caso do curupira “engerado” no órgão do IBAMA; a citação é fundamental (Wawzyniak 2003:44):

Há relatos indicando que também objetos inanimados se transformam em seres animados, como pode ser constatado na história relatada por um morador de uma das comunidades sobre o caso de uma flecha a ele presenteada por um cunhado. Segundo ele, ela se transformou numa cobra e tentou matá-lo. Interpreto que esses ribeirinhos interpretam também o IBAMA como uma forma assumida pela/o Curupira. Tal associação decorre de uma série de analogias do comportamento das duas entidades, o que os leva a adotarem uma atitude de suspeita em relação ao instituto, uma vez que ele pode ser uma aparência assumida pelo “bicho”. Nesse sentido, um órgão público federal apresenta-se como o “engeramento” de um ser com poderes de encantamento, diante do qual é conveniente assumir uma atitude de respeito e suspeita. Deste modo, tudo indica que o pensamento que postula a potencialidade de transformação dos seres abrange também outras agências. Se verdadeira essa interpretação, ela contradiz Lins e Silva (1980), que em estudo realizado no planalto santareno indica o desaparecimento das/dos Curupiras como consequência do desmatamento, por não disporem mais do espaço onde habitavam. Contudo, uma outra explicação pode ser possível, ou seja, a de que tenham “se engorado” em outra qualidade de ser.

O conceito de “engerar” e “mau-olhado de bicho” interpretado por Wawzyniak apontou aspectos cosmológicos relativos às concepções de religião e saúde de “ribeirinhos” esgarçando a possibilidade de dialogar com os estudos de etnologia indígena para pensar novos sentidos sobre a proteção da floresta. Em um intrigante artigo intitulado, “*O Perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia*”, o antropólogo Raymundo Heraldo Maués (2012) discute aspectos da etnografia de Wawzyniak relativos à cosmologia de pescadores e agricultores no Baixo Amazonas, Sudeste e, por fim, no Nordeste Paraense, em particular a região do Salgado e Bragantina, áreas ainda hoje estudadas por esse pesquisador através da Universidade Federal do Pará. O artigo estabelece *possíveis* aproximações entre práticas de cura, concepções de doença no interior da “pajelança cabocla” (Maués 1990) em outras localidades.

Ainda problematizando esses sentidos, Maués (2012:55) corrobora a tese de que a antropologia brasileira “tem superado o divórcio há algum tempo existente entre os estudos de antropologia da religião e da saúde e os estudos de etnologia indígena”, acenando positivamente para a tarefa de perceber o possível manuseio de conceitos cosmológicos indígenas em populações rurais amazônicas. Por intermédio do diálogo com a História Social



da Amazônia, leituras da Antropologia Social e Estudos Culturais e Pós-colonialismo, Pacheco (2009) tem avançado nessa direção desde os estudos de doutoramento ao perceber com base em fontes escritas, achados arqueológicos e narrativas orais de “rastros” de corpos e cosmologias negras na “Amazônia Marajoara”, mas, principalmente, como essas pessoas ao deslocaram-se em fugas, atividades comerciais e agrícolas, revoltas e migrações “mesclaram” suas cosmologias com populações indígenas em fazendas, pesqueiros, roças, fortificações. Esses contatos são denominados pelo autor de “contatos Afroindígenas”

O antropólogo Edgar Rodrigues Barbosa Neto (2012) defendeu uma tese intitulada “A Máquina do Mundo: Variações sobre o Politeísmo em Coletivos Afro-Brasileiros”. Trata-se de uma etnografia sobre três casas de religião afro-brasileira em Pelotas, Rio Grande do Sul onde evoca o conceito de “politeísmo intensivo” para não fraturar o singular do plural e apreender a relação entre humanos e espíritos (Barbosa Neto 2012: 232):

Na perspectiva dos espíritos, que usamos nossos corpos para aqui permanecer, o que somos não se define apenas pelo ato de estarmos vivo, mas também pela possibilidade de nos tornarmos como eles. Daí por que nos chama, às vezes, de carne podre. Estar aqui, para eles, é um modo de viver, não estando vivos, estar aqui, com eles, é, para nós, um modo de ser, desde já, mas ainda não, o que seremos: nós os ajudamos a não esquecer da vida, enquanto eles, por sua vez, nos ajudam a vive-la.

A interpretação da relação entre espíritos e vivos nas casas de Pelotas é efeito de um esforço conceitual hercúleo, no intento de aproximar autores da etnologia ameríndia com etnografias de religiões afro-brasileiras. Esta faceta explorada pelo autor – e não é a única – faz perceber um universo cósmico que “vaza” em inúmeras “passagens”, transbordando aproximações entre o campo afro-religioso e etnologia indígena. A preocupação inicial de Barbosa Neto sobre o tema da feitiçaria nos “afro-brasileiros” despertou o interesse de Marina Vanzolini Figueiredo, quando a mesma começara, anos antes, a estudar a feitiçaria e parentesco entre Aweti no Alto Xingu (2010). A feitura das pesquisas de Vanzolini Figueiredo (2012), acrescida do diálogo com textos de Márcio Goldman e Barbosa Neto, teve como efeito aproximações entre o perspectivismo ameríndio e o axé:

Pareceria assim que, tanto nos mundos indígenas quanto no universo das religiões afro-brasileiras, é preciso afirmar-se sujeito num universo povoado por outros sujeitos, isto é, outros cuja agência pode determinar minha vida, transformando-me em objeto de sua influência. Ter axé, ou mais axé que os outros, equivaleria a ser o sujeito de uma perspectiva numa caçada com os ameríndios? (...) esta talvez seja uma via interessante para pensar algumas passagens entre os mundos das religiões afro-brasileiras e as culturas indígenas sul-americanas.

Feitiçaria, parentesco, predação e xamanismo representam pontos de conexão entre espíritos, mortos, vivos, animais não-humanos e vegetais entre esses campos da Antropologia brasileira. Não se trata, genericamente, de uma construção e intuição recente, e sim de uma perspectiva diferenciada, esforçando-se em ler a realidade brasileira na pesquisa de campo intercalada no diálogo entre pesquisadores da temática. É a percepção da inconstância ontológica de entidades e a força ou potencialização dos afetos entre os seres que atravessam ou viram para os múltiplos “lados” (Barbosa Neto 2012). O conceito de Afroindígena não é requerido, mencionado ou intuído pelos narradores na presente pesquisa, portanto não o evoco para definir objetivamente as pessoas, seres, coisas, existentes em geral, e sim o traduzo enquanto conceito objetivo da multiplicidade.

O que denomino, em raras ocasiões, de *Afroindígena*, não é a exclusividade ou fusão dessas matrizes, mas o devir das entidades, seus acoplamentos e ligaduras enquanto efeitos da produção de afetos em distintos corpos. “Linha”, “Conta”, “Corda” e “Viração” são apreensões cosmológicas nativas de transmutação e multiplicidade de *como*, *onde* e *porque* os afetos produzem nesta ou naquela direção. Jamais se pretende mensurar, probabilizar ou marcar caminhos específicos, transformando-o em estrada, caminho instituído. Os encantados, na tese, se agregam e desfazem em “famílias”, em torno de “guias”, “linhas” ou locais de povoamento, nomeados de “encantaria” *virando* e *desvirando* continuamente.

O que se pretende é atentar à força dos afetos num quadro de entidades dessas “matrizes” culturais, por isso a ênfase no nomadismo dos seres em detrimento da historicidade. No que concerne ao plano de intersecção entre Nomadismo e História, Deleuze e Guattari (1995:46) propõe que “escreve-se a história, mas ela sempre foi escrita do ponto de vista dos sedentários, e em nome de um aparelho unitário do Estado, pelo menos possível, inclusive quando se falava sobre nômades. O que falta é uma Nomadologia, o contrário de uma história”. Há de se levar em conta, entretanto, a não oposição entre História e Nomadologia, mas o limiar onde um torna-se o seu-outro. O tornar-se outro é perceber os fluxos e cortes entre as diferenças. Pensar a multiplicidade, o conjunto, o *em torno de* ou o *guiado por*, só empalidece se se motivar na busca pela totalidade, cair indiferenciado, acreditar na existência de um “buraco” para ser conectado no “fundo”. O encantado é “linha”, é “família” dispersa, feito de “Raiz de Mandioca”, para evocar as confidências de Mãe Ana, em Japerica. Lido numa analítica rizomática, vislumbro essas disposições próximo do que Deleuze & Guattari (1995:55) chamam de movimento das matilhas:

Não seis ou sete lobos ao mesmo tempo, você, sozinho, mas um lobo entre outros, junto com cinco ou seis lobos. O que é importante no devir-lobo é a posição da massa e, primeiramente, a posição do próprio sujeito em relação à matilha, em relação à multiplicidade-lobo, a maneira de ele aí entrar ou não, a distância a que ele se mantém, a maneira que ele tem de ligar-se ou não à multiplicidade.

Esse movimento disperso, das pegadas impossíveis de capturar, da matilha de lobos dispersos na coagulação do grupo, é marcado justamente na relação de feitura, cura e orientação de afetos cósmicos entre os “Mestres da Encantaria”. Um encantado nunca está sozinho, é sempre um *com* outros, não massa, sim multiplicidade, pegadas sem direção, “Encantado-Linha”, “Encantado-Conta”, “Encantado-Corda”. Algumas das ideias apresentadas nestas “Linhas” bastante restritas são de grande valia quando da interação com mestre humanos e mestres encantados na Amazônia Bragantina. A liminaridade da noção de “Afroindígena” aqui delineada, não clama por uma imposição terminológica, tem o papel de fazer deslizar ainda mais esse universo fluido.

As leituras, indicadas acima, constituem rico acervo com o qual tento dialogar. As categorias nativas têm certa relação com as representações de doença e saúde, tal como apresentado na tese de Wawzyniak (2008) – nunca com o mesmo fôlego etnográfico – não se trata de um estudo comparativo e sim *produtivo*, pois essas categorias serão mencionadas para definir relações de poder e concepções “transformacionais” das pessoas iniciadas junto à cosmologia dos encantados.

**CORDA II:**

**“ENTRE JESUS CRISTO E O ÍNDIO GUERREIRO  
CABOCLO FLECHADOR”:  
*Um Pajé-Exorcista em Tempos de Iniciações***

Eu quero lutar pela Vida

Pajé-Exorcista Cristiano

Um afeto não pode ser refreado nem suprimido senão por um afeto  
contrário e mais forte do que o afeto a refrear

Spinoza

*Ética*

No início de março de 2011, as populações de Capanema em suas localidades de Tauari e Mirasselas, assim como as do município de Traquateua foram surpreendidas com notícias veiculadas por pessoas que viviam ou transitavam pela Vila Socorro, localizada entre os municípios de Capanema e Traquateua, no nordeste do Pará, em proximidades do KM 14<sup>39</sup>. Através de “boatos” e relatos de populares “curiosos”, tomei conhecimento de que muitas crianças e adolescentes foram atormentados por espíritos, “encostos” de pessoas já falecidas. Após serem “atuadas” pelas entidades, a estudante Cláudia França afirmou que se tornaram “violentas, fortes, mudando de personalidade, invocando os mortos”.<sup>40</sup>

A Vila Socorro é politicamente vinculada a Traquateua. No entanto, em função de estar em fronteiras com vilas, aldeias e povoações de outros municípios, esse lugar constitui-se em zona de trânsito por onde circulam pessoas de diferentes matrizes étnico-raciais, sociais, gênero, faixa etária, credo religioso, seja para comercializar, seja para realizar visitas a parentes e amigos. Com isso adensam as formas de viver em ambientes amazônicos que podem ser interpretados como “cidades-florestas” (Pacheco 2006).

Os rumores populares atraíram o interesse da mídia local, de religiosos e de autoridades diversas. No dia 19 de abril de 2011, a TV Amazônia exibiu uma matéria no local das manifestações espirituais sob o título de “fatos sobrenaturais e surpreendentes na Vila Socorro”. A notícia jornalística enfatizou os “desmaios coletivos e comportamentos considerados estranhos, a fonte de medo e preocupação dos moradores”, bem como a quantidade de crianças e adolescentes do sexo feminino vítimas das “possessões diárias”.<sup>41</sup>

Um dos motivos desses fenômenos espirituais se deu, segundo a narrativa de alguns moradores, em função da presença dos espíritos de pessoas mortas na estrada que liga Belém-Bragança, onde a frequência de acidentes de automóveis multiplica as cruzes na beira da estrada. Denominada como “rodovia da morte”, esse local seria cenário de manifestação dos mortos, onde “saem do areal da beira da estrada” e atormentam motoristas e viajantes.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Uma versão preliminar das pesquisas e reflexões presentes nesse texto foi publicada em parceria com o professor Agenor Sarraf Pacheco (Silva e Pacheco 2012).

<sup>40</sup> Entrevista realizada com Cláudia França em 03/04/2011.

<sup>41</sup> Emissora de Televisão afiliada da TV Bandeirantes. Disponível em: <http://www.youtube.com>. Acesso em 19/10/11. Quando falo em possessão, atuação, incorporação, demonização e outros termos alternadamente, considero a designação dos narradores. Quanto a possessão descontrolada, quedas, ataques, estado de inércia, alguns autores sinalizam como sintomas da experiência xamânica iniciática. No entanto, segundo Lewis (1971), a identidade dos xamãs deve ser constituída na capacidade de controlar as entidades, espíritos que possuem o corpo do “escolhido”.

<sup>42</sup> Diário On-Line. Acidente na estrada causa cinco mortos. Acesso em 19/10/2011.



**Fig. 2 Cruzes povoam a estrada.**

O cotidiano da vila foi profundamente alterado com a intensificação dos “desmaios” ou “convulsões” diárias. As aulas na Escola Municipal Odilon Holanda Pontes precisaram ser suspensas, pois durante as atividades escolares, mais de seis desmaios/possessões foram contabilizados entre os turnos da manhã e da tarde, tornando desgastante e infrutífero, segundo Cláudia França, o desempenho escolar dos estudantes.

O impacto da matéria e o desespero da população fizeram com que o jornalista em questão – Pedro Paulo<sup>43</sup> – evocasse um apelo às pessoas que “estudam o lado espiritual”, objetivando ajudar a solucionar o drama vivido pelos moradores. Sabemos da importância do discurso midiático no que tange ao direito de acesso à informação e como instituição responsável por denunciar sofrimentos vividos por pessoas da localidade, no entanto, para uma análise pormenorizada foi preciso esquadriñar aspectos de seu cotidiano, bem como determinadas condições de vida e trabalho dos agentes históricos que ali habitam. Esses aspectos foram indispensáveis para analisar como podem ser traduzidas as experiências históricas no ambiente da vila.

A preocupação inicial desta pesquisa – dada a fragilidade e o cuidado de se caminhar num ambiente de experiências tão dolorosas – foi estabelecer uma compreensão a partir de alguns depoimentos de moradores que experimentaram ou testemunharam

---

<sup>43</sup> Funcionário da TV Amazônia, atualmente exerce a função de repórter investigativo, voltado para temas associados à violência ou acontecimentos de forte apelo emocional. Agradeço a esse repórter pelas informações fornecidas.

aqueles acontecimentos, entrelaçando-os com discursos institucionais como da Igreja e da mídia para examinar cenas do transe e a atuação do jovem Cristiano – conhecido alternativamente como médium, pajé e exorcista. No difícil exercício da escrita procurei reavaliar, paulatinamente e intensificar, quando possível, o processo de análise daqueles episódios.

Nessas circunstâncias, centrarei esforços para interpretar experiências cotidianas, interagindo com narrativas de servidores públicos, religiosos, jornalistas e estudantes. De antemão, pelas observações realizadas, esses narradores desmontam o discurso do “sobrenatural” presente na fala de terceiros, questionando, sobretudo, olhares institucionais.

O conjunto das experiências de possessões que estremeceram o cotidiano, aparentemente tranquilo daqueles lugares da Amazônia Bragantina completa-se com a chegada de Cristiano na Vila Socorro – um jovem dotado de especiais propriedades espirituais, pronto para combater espíritos entre o céu e a terra, capaz de não apenas “exorcizar” essas manifestações espirituais, mas construir sentidos em consonância com os moradores. Nos rituais de incorporação que não esperaram o cair da noite, práticas de cura e intercessão desempenhadas pelo “pajé-médium-exorcista” visaram acalmar espíritos ou encantados que tomaram corpos de crianças e adolescentes do sexo feminino.<sup>44</sup>

As possessões ocorridas, segundo Cristiano, revelaram-se em três direções: entidades incorpóreas, mortos-vivos e demônios. A primeira aponta a existência de dons que possibilitaram a comunicação e incorporação de encantados como “sinas”, isto é, pela sinalização de um destino associado à ancestralidade da escolhida para assumir-se como novo curandeiro, pajé ou médium da região.<sup>45</sup> A segunda indica espíritos peregrinos de antigos habitantes da região que, por motivos diversos, continuam vagando e procurando contatos com o povoado. Nesse caso as entidades manifestam-se atualizando memórias de violência e sofrimento datadas de diversos momentos da história local. A terceira interpretação é atribuída a espíritos malignos que guerreiam contra forças do bem naquele

---

<sup>44</sup>Utilizo livremente termos ou designações espirituais, que, num quadro geral e generalista pode ser classificado, segundo Maués (1990), como característica relativa à chamada “experiência xamânica”. Tendo em vista a atuação na comunidade e a multiplicidade de vozes na definição da identidade cultural de Cristiano, optei por denominá-lo majoritariamente no texto de “exorcista”, pois além de ter sido apresentado dessa forma, também era identificado pelos seus pares. Entretanto, saliento ainda atribuições de “médium”, “pajé”, “rezador” e “curador”. No correr da pesquisa veremos que o religioso também se identificava, alternadamente, com esses termos.

<sup>45</sup>No contexto Amazônico a emergência desses sinais pode ser apreendida por meio do conceito de “sina”, “destino” ou “fado” tal como pensado por Fares (2008: 311-326) no seu estudo sobre a diversidade de matintas na região Bragantina.

território. Esse universo de encantados, espíritos e demônios permite notar que práticas culturais comungadas no passado e no presente pelas populações na Amazônia Bragantina não constituem uma genealogia orquestrada ou acontecimento fundante, mas forjaram-se sob códigos compósitos na intensidade de operações cosmológicas (Bhabha: 2003).

### **Linha 2.1 “Memórias em transe”**

Entre os meses de abril e Junho de 2011, estive realizando visitas na Vila Socorro com objetivo de acompanhar os “fenômenos sobrenaturais” e ouvir a narrativa dos moradores. No ato de ouvir os estudantes da vila, fui surpreendido pela postura calma e serena de que os fatos ocorridos e tratados com ineditismo pelos meios de comunicação nos municípios vizinhos eram, na verdade, tidos como constitutivos desse universo. O tom pausado e a calma da estudante Joseane Oliveira, moradora da Vila Fátima, denota essa constatação.

Ouvi falar disso, de ver, era quando tava cursando o Ensino Médio. Saímos da sala na hora do intervalo e fomos para praça, depois vimos um tumulto, quando chegamos lá estava uma menina da 7ª série e a prima dela, que chegou perto, ele passou pra ela também (...) elas estava possessa, né? Daí foi aquele medo, ninguém ficava lá. Mas depois outras pessoas foram “caindo”, não sei se virou moda (risos), mas daí dava na comunidade do Cajueiro, vila Fátima, Alves de Moura, Estirão e Anoerá dos Gamas. No ônibus mesmo, na volta da escola era todo dia, a gente que segurava eles pra não se machucarem. Mas sempre começa na escola, depois passa pra rua. Mas a gente vê que é coisa do outro mundo, elas ficam com a feição completamente mudada é como se tivesse com muito ódio (...) é outra pessoa. Teve um caso no balneário, as pessoas pulavam da ponte, quando essa pulou, começou a se entortar todinha, eu estava lá. Aí ela caiu na água e o pessoal perceberam e tiraram ela de lá. Se a gente for falar mesmo, sempre foi assim.

O depoimento oral permite alcançar experiências compartilhadas por pessoas que, na maioria dos casos, apenas estudavam na Vila Socorro, tendo residência em outras localidades. O transporte escolar não era apenas o palco das manifestações desconhecidas, mas o momento onde os jovens, sozinhos, longe da tutoria de pais e professores criavam estratégias, redes de solidariedade e proteção nos ramais que interligavam as vilas quando acometidos pela ação das entidades.

O depoimento dessas jovens conecta dois elementos que surgem como aspectos aparentemente contraditórios de uma mesma estrutura de sentimentos que atravessa culturas indígenas e negras em solo da Amazônia Bragantina (Williams 1979): tanto o medo como a aceitação de uma “tradição de possessões” foi narrado de modo indissociado, ou seja, se por um lado, o medo é um sinal de negação, fuga ou mesmo uma forma de



demonização ou estranhamento causada pela intolerância religiosa inscrita na história colonial brasileira e amazônica registrado nas pesquisas de Mello e Souza (2009; 1993), Del Priore (2000), Mott (2007) e Vainfas (1995); por outro, a aceitação e/ou “naturalização” das possessões podem ser entendidas como aspectos do cotidiano imaterial de um *ethos* ritualístico, baseado na ancestralidade e na composição de sabedorias orais, que, diante do olhar exógeno (mídia, curiosos, transeuntes diversos) revestiu-se de negação.

As possessões atingiam meninas entre dez e dezesseis anos, inicialmente no horário escolar e depois no espaço doméstico e público. Joseane de Oliveira ainda ressaltou a multiplicidade desses eventos nas circunvizinhanças, enfatizando a escola como espaço público que agregava a maioria das crianças e adolescentes dispersos em vários povoados e vilas no interior de Traquateua, no nordeste paraense. Dentre as diversas entidades que se manifestavam junto aos moradores, algumas habitavam especificamente os rios.

Significativo é o relato da estudante Glória Maria:

Tem o caso de um rapaz também que quando incorporava virava o “Mão de Gancho”. Que era lenda de um homem que foi morto e teve os pés e a mão cortados, lá no rio Quatipuru. E como não acharam o corpo dele (...) ele sempre aparece com a mão de um gancho mesmo, aí ele possui e castiga os outros. Porque nessa época ainda não tinha ponte e eles (pais, avós) diziam que a ponte do rio era de madeira e a água era muito escura com galhos e muita gente morreu lá (...) é o “Mão de Gancho” que leva pra perto da ponte, onde tem uma pedra, e é lá que ele vive, e o pior que debaixo dessa pedra é fundo mesmo. (...) esse rapaz quando era possuído pelo “Mão de Gancho” andava de cabeça pra baixo, tipo plantando bananeira, o cabelo ficava “armado” e subia nas paredes, dava muito medo. Os pastores da Assembleia (de Deus), da Quadrangular e os padres nem encostaram nele (risos). Esses casos era só com o Cristiano.

Estamos diante de memórias que recuperam a ação de entidades acionando poderes sobrenaturais de pelo menos, duas ou três gerações. A história local contada pelos mais antigos foi reintegrada e atualizada em versões na narrativa de Glória Maria onde os enredos são entrelaçados à memória social e cria sentidos para vivências do presente: a pedra localizada no fundo do rio Quatipuru guarda entidade vítima de violência e sempre disposta a cooptar os banhistas para o fundo. A existência de pessoas levadas para o fundo ou para viver debaixo de pedras submersas aumenta a população de encantados e dependendo da época do ano e “abertura” do corpo do transeunte, as entidades tem acesso a determinadas pessoas.

De acordo com rezadores da região existem épocas do ano em que as águas dos rios estão trazendo as “coisas do fundo”, “desentocando” os encantados “fracos” ou “apagado” – dormindo – e se por acaso existir no local pessoa viva, portadora do dom ou

com o “chama”, isto é, uma força capaz de atraí-los, o encontro no corpo do escolhido torna-se inevitável, pois a capacidade dos “experientes” em sentir a presença das entidades não interfere na potência sinérgica do rio, isto é, uma espécie de plano, onda ou frequência capaz de deslocar, adormecer, acordar ou fortalecer vários encantados, entretanto essas águas não atuam como força homogeneizante, isto é, produzem efeitos de singularidade e multiplicidade no corpo do encantado sentimentos como raiva, sensualidade, violência, paciência, ternura e senso de comiseração, por exemplo. Sendo conhecidos somente após a incorporação.

A força descrita como oriunda do rio capaz de mobilizar as entidades efetiva um encontro com o que os moradores denominam de “dom” ou “chama”, esses termos podem ser entendidos como uma capacidade ou “pré-disposição” da pessoa em sentir-se atraída e “aberta” para receber a entidade, apreender suas doutrinas ou canalizar energias. Há inúmeras explicações sobre a gênese do “chama”, indo de uma mais genérica, como um presente dado por Deus, até uma herança associada à ancestralidade, aproximação excessiva com encantados na infância, contato com pessoas mortas, visões, sonhos e experiências de transporte físico.

Com o passar do tempo percebi nessas situações uma relação de complementaridade entre o “chama” e a força aquática que libera os encantados, expressa doravante sob o signo de “sina” ou “destino”, ao ser entendido como sentido e a vontade de efetuação, este chamamento herdado, depositado, dado ou desperto pela ação de deuses, santos, almas de pessoas falecidas ou encantadas mobiliza o corpo e a condição do iniciado/incorporado uma agência cosmológica entre os mundos.

A resistência de muitos narradores frente ao modelo cristão encontrou ressonância justificada na crença de que possessões e transes são explicados, ora pela presença da força mágica dos rios e da ação do “Mão de Gancho” e sua morada subaquática, na paisagem encantada da floresta; ora como uma herança espiritual transmitida por várias gerações. Sintomaticamente, o espaço escolar é mencionado como um ambiente propício para a manifestação do espírito dos mortos e entidades diversas no imaginário ancestral dos moradores, onde netos, filhos, pais e avós testemunhavam casos semelhantes na história familiar (Le Goff 2003).

Na época dos meus pais, tinha uma escola aqui que aparecia o “menino da caixa”, todos os antigos contam isso: “Um dia, na hora do recreio apareceu em cima da caixa d’água da escola um menino de 7 anos, bem pretinho, dançando, era de dia e todo mundo viu! O professor subiu lá e não tinha ninguém (...) nessa hora caíram

bem uns seis no chão se debatendo, todo mundo teve febre e dor de cabeça. Diz que era gente carregada em carroça pro posto (de Saúde), parece ser uma coisa daqui mesmo”. Entrevista com Glória Maria.

A imagem de uma criança negra a dançar e brincar em cima da caixa d’água no intervalo escolar – lugar e horário reconhecidos para a prática de “traquinagens” – capaz de produzir simultaneamente múltiplas incorporações, sofrimentos físicos em crianças e professores também foi testemunhado parcialmente por mim durante uma “visita” na comunidade no segundo semestre de 2012. Diante da escola fechada fui advertido por moradores locais de que ninguém poderia passar perto das últimas salas sob o risco de “levar choque” e “cair doente” porque o “menino” havia aparecido no dia anterior; febre, dor de cabeça e náuseas deixaram-me acamado por dois dias na época da pesquisa de campo.<sup>46</sup>

O contato visual e físico com corpos de entidades como Menino da Caixa e Zé Pretinho era inesperado segundo relato de ex-professores, pois estes, misturavam-se e brincavam com as crianças e depois desapareciam, deixando no grupo que testemunhara a sua presença, infecções, desmaios e desorientação mental. Não foram poucas as crianças a conversar com colegas “misteriosos” que diziam morar “embaixo do rio” ou “acolá por trás dos coqueiros” e convidavam insistentemente os colegas para brincar perto do “quintal”. Se Glória Maria sugere a existência de “bichos” ou “almas” de falecidas que vivem a espreita de um convívio próximo com outras pessoas para “sugarem” sua saúde ou vigor, outras explicações remontam que muitas das aparições são pessoas que foram escravas ou mortas no passado em tempos de escravidão indígena ou negra, e mesmo tendo sido “encantadas” não deixaram de usar a aparência de seus corpos em conjunção os vivos.

Apesar de na literatura antropológica amazônica sobre os encantados (Maués 1994; Cavalcante 2008; Trindade 2007) estes seres manifestarem-se, num entendimento mais amplo, em corpos de cobras, jacarés, botos, centopeias e outros animais não humanos, no concerto desta pesquisa na Vila Socorro não será exceção encantado que aparece, conversa e desaparece na beira da estrada carregando farinha, pescando de anzol ou em novenas de ritos católicos. Uma das explicações ensinadas a mim pelos sujeitos locais é a possibilidade de que se algum desavisado não perceber o “migué” – truque – da entidade, pode ser colocado no encanto sem ter consciência imediata de sua nova condição. Dialogando com

---

<sup>46</sup> Não foram poucas as situações em que fui atingido pelas entidades durante a pesquisa de campo: náuseas, formigamento nos pés e palma das mãos, arrepios e sensação de resfriamento corporal enriqueceram a etnografia deste pesquisador descrente dos deuses.

contribuições da etnologia indígena amazônica de Viveiros de Castro (2002: 267-294) e Descola (2006: 407-426) talvez seja pertinente, do ponto de vista de uma associação, inferir sob o caráter predatório das entidades na forma de um “mimetismo predatório” assumido pelo encantado para simular identificações e avizinhamentos com a presa humana, fazendo-a abandonar gradativamente a perspectiva humana, ou seja, transformando-se em encantado.

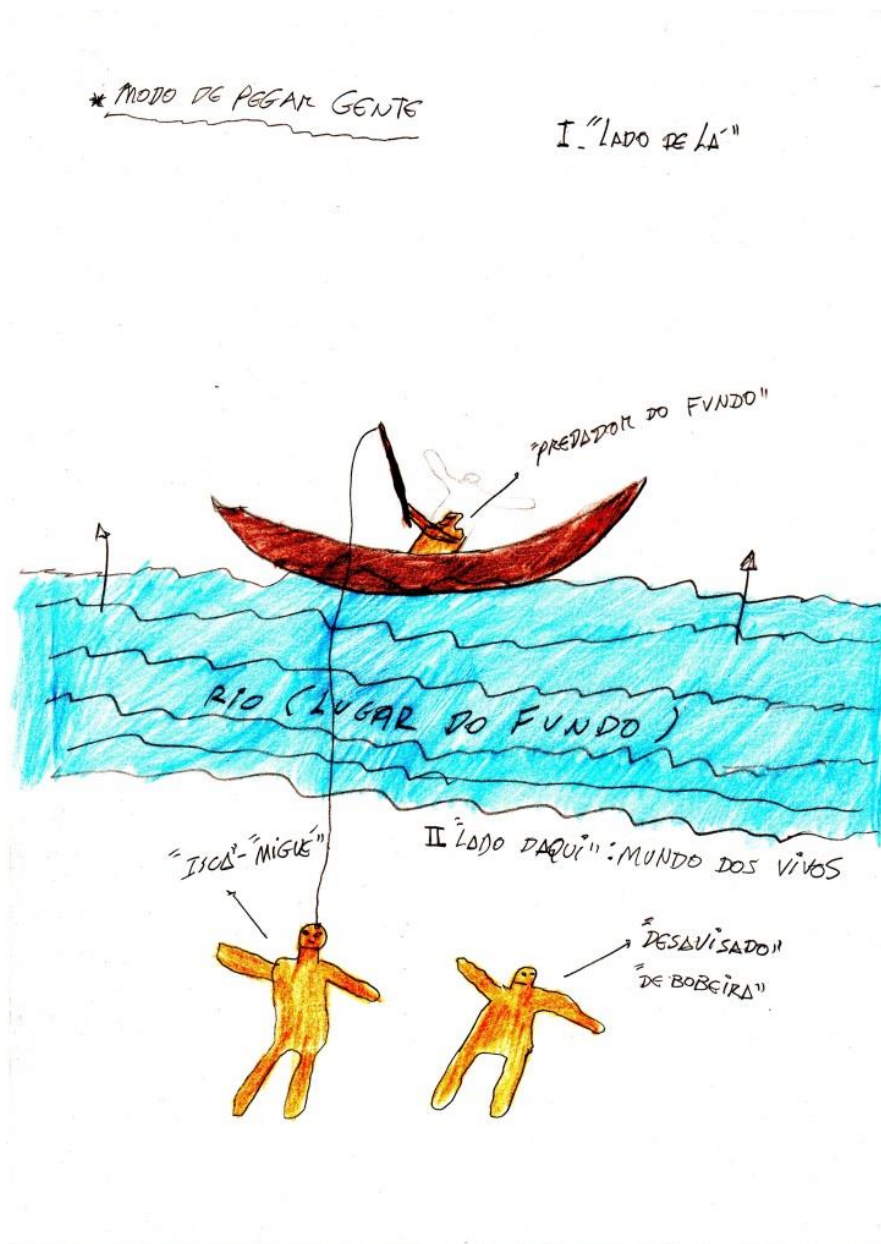


Fig. 3. Modo de predar gente.

Ainda tratando do tema do fluxo de seres, mas desta vez em religiões de matrizes africanas na Chapada Diamantina, o pesquisador Gabriel Banaggia (2013), tomado pelas forças do Jarê, desfia estudo etnográfico onde percebeu no ritual do Jarê que santos, guias e

orixás “foram sendo com o passar do tempo e ao menos parcialmente, subsumido enquanto caboclos, algo que, como será visto posteriormente, terá diversas consequências rituais para o Jarê” (Banaggia 2013: 158-159). Uma das implicações percebidas pelo autor seria a capacidade dos caboclos produzirem alterações entre mortos e humanos.

Apesar de não expresso efusivamente, apercebi-me desse temor entre os moradores pelo teor das orientações familiares, a recomendação de que os jovens nunca abandonem “o rumo do caminho de casa”, não conversem, não recebam presentes e nem fiquem de “bate-papo”, bem como na preocupação ao ensinar desatenciosos a observarem cuidadosamente corpos, roupas e gestos dos desconhecidos. Saber ou sentir a diferença entre a intencionalidade múltipla no interior de corpos similares e distintos em plantas, humanos, animais, pedras ou qualquer extensão corporal parece ser um operador visual ou sensitivo para aperceber-se da presença da população de encantados na comunidade. Os desaparecidos são conhecidos como “pegos pelo encante” ou terem “mordido a isca”.

Evoco memórias de Jair Nunes, colono de 63 anos, residente no ramal que liga Vila Socorro à localidade de Tentuga, onde vive com esposa e cinco filhos. O entrevistado apontou interpretações nas quais essas manifestações indicavam heranças espirituais oriundas de entidades indígenas.

Aqui na minha casa tem muito disso, essa aqui é uma que de vez quando cai. Ela já caiu na escola umas duas vezes (Rafaela – filha de 09 anos), mas é assim (...) é tipo uma coisa que vem da minha avó, sabe? Eu me lembro que o meu tio Antônio subia era em pé de coqueiro de manhã e só saía na boca da noite, passava o dia todo encantado/preso lá em riba, era um negócio feio, nisso eu tinha 11 anos. Olhe, eu não padeço disso não, mas minha irmã teve que fazer conta (benzedeira) pra não ser levada por eles (encantados). Isso de ficar agarrado em pé de pau, enfezado, aparece até em outras casas aí na frente. Essa aí (Rafaela) fica valente mais é só na época (...) Ninguém não fala disso em casa não, a gente às vezes escuta as mulher falando que isso é dos índios que viviam aqui da banda dos Cacicó, mas não acredito não, tem umas fala que é só invenção.

O tempo da ação dos encantados descrito por Jair Nunes emerge entrelaçado à memória familiar. Trata-se de entidades que ao se manifestarem em interações com o mundo vegetal – árvores, matas, raízes, folhas – ameaçavam as pessoas atingidas, levando-as para reinos e regiões subaquáticas. Esses seres marcaram histórias das famílias locais, interligando as representações de pessoas em outros povoados. Nestes lugares, ainda que ações incorporativas sejam corriqueiras, o silêncio parece ser poderoso signo de comunicação cultural, pois a narrativa é exercida longe das crianças, no “pé de orelha” e “cochichos” no fundo do quintal. A performance e oralidade dos moradores, nessas

circunstâncias, contrastava com as técnicas investigativas dos jornalistas locais: a postura teatral exigida diante de câmeras e gravadores, a relação objetiva, quase mecânica de perguntas e respostas e a exigência de reduzir seus modos de vida a definições sintéticas constituiu entrave ao discurso midiático; não apreenderam, portanto, olhares, gestos, risos, expressões faciais, tosses e outras formas de compartilhar, interpretar e significar experiências sociais.

Os relatos de famílias do lugar mencionam que essa região do nordeste paraense foi habitada por uma aldeia indígena chamada de tribo dos Cacicó, e que as encantarias que povoam a floresta ou o espírito desses índios habitam a região. Essas informações não representam unanimidade ou são silenciadas, pois quando questionadas a esse respeito, alguns moradores ou não tem conhecimento, ou negam veementemente tais suposições. As memórias dos narradores bem como seus modos de vida representam cosmologias disseminadas em cantos e recantos do mundo amazônico fazendo perceber, no mínimo, o trânsito de culturas indígenas nestas paragens amazônicas (Gomes 2005; Pacheco 2009).

Fazer as “contas” na terminologia de muitas rezadeiras, parteiras e puxadeiras nessa região do nordeste paraense significava passar por uma iniciação e desenvolver aprendizados específicos, esse processo leva na maioria dos casos a uma relação equilibrada ou menos conflituosa entre pessoas e entidades. Dependendo da quantidade e intensidade de “contas” o iniciado poderá viver sem muitas turbulências no cotidiano do trabalho e demais afazeres junto à comunidade, nesse sentido a negação da “sina” é responsável por doenças inexplicáveis, tormentos, loucura e mesmo morte física. A intensidade e resistência desses seres em corpos de não iniciados resultou em conflitos emocionais, violência física e lutas políticas entre representantes de grupos e lideranças religiosas que se orientavam por um entendimento ortodoxo do cristianismo.

A incapacidade da Igreja Evangélica e da Igreja Católica de “fazerem parar as possessões” é enunciada sem surpresa por Joseane e Glória. Estas justificavam a inoperância das lideranças religiosas sob a constatação de tratarem de “pessoas que não tem fé suficiente”. Apontam que “esse tipo de coisa é pra quem tem uma vida muito próxima de Deus”, parecendo desautorizar o papel de lideranças institucionais do cristianismo. Um reforço da fala desses sujeitos é intensificado quando um representante da Igreja Católica realizou um “exorcismo” mal sucedido no interior da Igreja, no final do mês de abril, provocando grande alvoroço na Vila Socorro.

Acho que foi na semana passada, quando o diácono daqui botou todos os que caíam dentro da Igreja. Nisso, todo mundo foi embora, só ficou ele lá dentro, trancado com umas 12 ou 13 meninas. Passou-se uma meia hora e só ouvimos a voz dele brigando, dizendo: “Sai daqui demônio, deixa essas inocente em paz, Satanás”. Hum! Foi só ele fechar a boca (...) daqui a pouco ouvimos foi os gritos dele e delas – pense num negócio feio – a coordenadora da Escola entrou na Igreja e o alvoroço tava armado (...) tinha umas duas que estavam era no soco com ele, chega escorria sangue na blusa e haja gente pra segurar, se não fosse a coordenadora elas iam matar ele (...) quando a Igreja foi aberta elas saíram correndo pelos ramal, tinha uma que mergulhava nas *maliza*<sup>47</sup> de peito assim, parecia que deslizava em sabão, no meio de pedra, tronco de pau e tudo. Nesse dia parecia que tava todo mundo doido. Disque o diácono levou uns quatro ponto na boca e os espíritos só foram sair pra perto de meia-noite. Entrevista de Joseane de Oliveira. Depoimento citado.

A fala repreensiva e demonizadora do diácono despertou um acesso de fúria na postura das crianças e jovens arregimentados no interior do templo. A violência e a fuga descontrolada fizeram entrever táticas de recusa radical e negação explícita das formas de nomeação, controle e enquadramento do catolicismo ortodoxo.

Nessas incursões iniciais, esbocei uma tentativa de compreender como agentes históricos envolvidos em situações de conflito constituem, com base nessas experiências, seus próprios papéis sociais, principalmente ao articular sentidos criados tanto por pessoas de localidades limítrofes, quanto por representantes de poderes instituídos e meios de comunicação. A interpretação da furiosa reação espiritual dentro da igreja narrada por Joseane acenou estratégias de afirmação religiosa ao enfatizar a inépcia dos ritos católicos. Nessa assertiva, podemos operar com a tese de que a “memória é um processo individual, que ocorre no meio social dinâmico, valendo-se de instrumentos socialmente criados e compartilhados. Em vista disso, as recordações podem ser semelhantes, contraditórias ou sobrepostas” (Portelli 1997:16).

Segundo funcionários da escola e moradores próximos da Igreja, o acontecimento sinalizava não a falta de fé do diácono e sim a ausência de conhecimento específico para operar com a força que se manifestava: “isso não é assim não! É porque ninguém quer contradizer a Igreja, né? Mas aquilo é de outras coisas, outros ensinamentos”, relata uma parteira, aferindo nunca ter visto o “pessoal da Igreja se meter em coisa que não davam conta” e que desde muito tempo “os padres faziam vista grossa e deixavam pro pessoal do tambor”.

Apesar do clima relativamente tenso na comunidade, não havia um discurso explicativo único no intento de generalizar as experiências múltiplas como problema a ser

---

<sup>47</sup> Arbusto dotado de espinhos, conhecido no nordeste como “malícia”.

resolvido, na verdade, para ilustrar ao pesquisador a situação, recorriam a várias analogias, desse modo, frases como “isso é coisa do tempo mesmo, depois passa”, “quando chegar a época de ‘desinfezar’, eles ‘desinfezam’ e se mudam”, “se cobra que é cobra muda de couro, porque que é que esses não mudam” ou ainda, o meu favorito, “se bater de frente é pior, quanto mais puxa mais eles se finco”.

Essas frases, tomadas em notas avulsas, foram gradualmente inseridas nesta capitulação ao defrontar-me, meses depois, com ensinamentos de pajés e mães de santo da cidade de Bragança, quando me fizeram perceber que os encantados detêm uma noção de tempo que chamarei, nessas condições, de “temporalidade relacional” (Fabian 2013). Explico-me. Para diversos iniciados nessa cosmologia o encantado não vive sob um regime de tempo homogêneo, uniforme ou transcendental, não pode ser determinado por um “outro-distante”, na verdade, é regida por uma condição de imanência denominada de “temperamento”, seguindo essa lógica, a entidade não pode ser combatida, expulsa ou invocada, pois, mesmo quando não parece, é regida por mudança temporal interna alterando suas volições, daí momentos de agitação física, mudanças de voz e corpo são complementares e dependem em certa escala da forma como a entidade é recebida no contexto da manifestação e do “tempo” ou “gênio” em que se encontra... O confronto das entidades através dos corpos das adolescentes no interior da Igreja e a palavra de ordem e expulsão do diácono, referenciado na dicotomia – bem/mal – produziu a “brabeza”, agitação interpretada por rezadores para enfatizar “o mau humor” dos encantados. Veremos em outras situações etnográficas que a “doutrina”, “controle” e “domação” não é um acontecimento combativo e antitético, mas relacional. Um arranjo construído, costura de aliança cósmica.

As questões apresentadas pelos narradores até o momento tiveram o objetivo inicial de contextualizar as circunstâncias da chegada de Cristiano na Vila Socorro e a condição em que fomos apresentados; a observação de poderes e reconhecida autoridade espiritual junto à comunidade possibilitará acompanhar suas histórias de vida e experiências religiosas.

## **Linha 2.2 A peleja: “Com o Índio Flechador ninguém pode”**

Durante a pesquisa de campo, dialoguei com profissionais da saúde e da educação na vila e fui aconselhado a procurar autorização de representantes do poder municipal para conversar com os demais servidores públicos. No dia 06 de maio de 2011, tive oportunidade



de conversar com o senhor Wilson, Secretário Municipal de Ciência e Tecnologia em Traquateua. Acolhido em sua residência com toda cortesia, mesmo que o entrevistado estivesse reunido com amigos num típico almoço de sábado.

Formado em Ciências da Computação, demonstrou em sua fala a tentativa de aproximar as “coisas sobrenaturais” das explicações científicas pensadas na academia – motivações psicológicas, sociológicas ou econômicas. O secretário ressaltou o esforço da Prefeitura Municipal de Traquateua em relação a esses fatos e a formação de uma comissão composta por familiares e autoridades públicas, com objetivo de atender as pessoas acometidas por “possessão demoníaca”.

Há duas semanas o professor Joel – diretor da Escola Odilon – fez reunião e tirou comissão para analisar os fatos que estavam ocorrendo. 12 garotas estavam acometidas pelo problema. No seu parecer todas estavam com problemas espirituais. A comissão era composta pela direção da escola, funcionários da saúde e educação, entidades religiosas e representantes dos pais dos alunos. Na verdade, essas jovens estudam na Vila Socorro, mas são das comunidades ao redor. Nessa comissão foi detectada a necessidade de visitar as famílias e conversar com as vítimas (...) e chegamos à conclusão que duas ou três estão realmente com problemas espirituais, acometidas por possessão demoníaca, as demais estão com problemas psicológicos, são envolvidas pelas outras que estão e passam, por sua vez, a ter afinidades com as vítimas, se sensibilizando com os problemas das outras, criando vínculos com as possuídas. O diácono da vila acha que é problema psicológico, mas assim, ele também acredita que têm duas ou três que também são possuídas. (...) nós fomos visitar no km 15 uma das garotas (Jéssica) que é a que tá com problema maior, ela chegou a surrar dez homens.<sup>48</sup> Wilson, Secretário de Ciência e Tecnologia.

O estilo de narrar de Wilson busca conciliar a lógica racional com vivências religiosas. Para ele a possessão existe, mas nem todas as crianças que desmaiam, têm convulsões e ímpetos de violência podem ser “de fato, manifestações espirituais”. O fato de existirem laços de amizade entre as crianças, de dividirem espaços, angústias e perpetuarem vínculos de solidariedade faz com que, emocionalmente, comunguem com a vitimização de seus iguais. Por conseguinte, o discurso demonizador ainda prevalece como um fundamento inquestionável – pano de fundo – energia motriz, que aciona o medo na comunidade.<sup>49</sup>

A demonização tem a força da nomeação. Quando esses sujeitos mencionam “Lúcifer”, “Diabo” e “Demônio”, alternando e substituindo por espíritos, desencarnados ou

---

<sup>48</sup> A garota em questão tem 12 anos e vou chamá-la de Jéssica. Tive oportunidade de conversar com ela na visitação escolar registrada a seguir.

<sup>49</sup> Interessante lembrar o drama vivido pelo moleiro mediterrâneo diante da inquisição e do embate entre lógicas culturais sobrepostas na caligrafia de Ginzburg em “O queijo e os vermes” (2006). Esse tipo particular de medo - medo luciferiano - e suas vicissitudes na cultura cristã são analisados por Delumeau (1989; 1993) em outro contexto, porém digno de consulta.

mortos, inferem o aspecto negativo das experiências testemunhadas. Vejamos como o narrador sobrepõe essas interpretações:

(...) Nessas vilas isso é de muito tempo (...) lá naquela região é acometida por bastantes situações trágicas, acidentes, violência, tem um cidadão aqui que o pai dele chegou a matar com 14 facadas - ele é pernambucano e o pai é cearense – um cidadão chamado de Chiquinho, que é o espírito principal que aterroriza toda a população, e ele disse que só vai ser liberto quando desenterrarem uma faca que tá enterrada lá perto da Vila Socorro (...) é o espírito que mais incorpora lá. Já fizeram vários grupos de busca para achar essa bendita faca, mas não acham nada, parece uma coisa. Ali, facadas, “terçadas” e acidente de briga de família são muito comuns. Wilson. Depoimento citado.

Um imaginário que reforça a memória de pessoas que faleceram em circunstâncias trágicas, inesperadas ou violentas emerge da narrativa. Os espíritos das pessoas mortas exigem a realização de um pedido para que a comunidade volte a viver em paz. Existe, dessa forma, “missão” ou “dívida” dos moradores com essas entidades em sua errância expressa na tentativa dos moradores de desencravarem o facão do tronco submerso do Igarapé, ou ainda, de vítimas fatais de trânsito que incorporam para conversar com familiares vivos.<sup>50</sup>

Ao mesmo tempo em que interpretaram esses acontecimentos como uma manifestação demoníaca, uma maldição que caracteriza quem vive na região, também a vivenciaram como uma vocação dada por Deus para libertar os espíritos que “estão presos nesse mundo”, conforme assinalou Wilson. No decorrer da interação com os sujeitos emerge adequação às súbitas incorporações das crianças e jovens próximas de identificações sociais que reeditam velhos preconceitos sobre manifestações de matrizes africanas e indígenas, mas também renovam suas cosmologias.

Elas estavam com problemas na escola e em casa, e no dia 28 de abril, o diácono (...), auxiliar do Padre (...), pároco de Traquateua fez uma reunião com as 12 jovens na Igreja, e nesse dia elas tiveram uma manifestação sobrenatural muito forte. Quebraram imagens, carteiras nas costas do diácono, e ele foi obrigado a usar da força física para não ser mutilado. Também levei um jovem tido como rezador e exorcista, que é o Cristiano, na região entre Castanhal e Vizeu, ele é o único exorcista que a gente tem conhecimento que resolve as situações, reza em criança, adulto e não cobra nada, todo mundo aqui já viu o que ele fez. Wilson. Depoimento citado.

Apesar de estar interessado em analisar o ritual de exorcismo no sentido atribuído pela interpretação da ortodoxia cristã, Ginzburg (1987) já na década de 1970 havia se

---

<sup>50</sup> Embora de forma distinta, estou conectado às compreensões de Figueiredo (2008), Galvão (1975) e Eliade (1991:152), que em relação ao imaginário aquático infere: “Tanto no plano cosmológico como no plano antropológico, a imersão nas águas não é uma extinção definitiva, mas a reintegração passageira do indistinto, seguida de uma nova criação, de uma nova vida ou de um novo homem, segundo se trate de um momento cósmico, biológico ou soteriológico”.

apercebido através do julgamento e suplício de um simples moleiro na península itálica de como essa relação está vinculada em “tradições orais antiquíssimas” e “remotas tradições camponesas”. Após quase dez anos de pesquisa no Arquivo Nacional Francês Robert Mandrou (1979) se debruçou sobre documentos de perseguições, fogueiras, suplícios e exorcismos – em particular as possessas de Aix, Loundou e Louviers – para analisar como essas práticas, se por um lado, foram paulatinamente evitadas por magistrados do sistema judiciário francês no século XVII, por outro fundamentaram diversos preceitos instrumentalizados no século XVIII pela filosofia iluminista francesa.

Os rituais de exorcismo realizados na Europa moderna guardam inúmeras singularidades, podendo ser analisados de acordo com várias percepções metodológicas e abordagens teóricas, no caso dos títulos mencionados, tentando perceber o contexto social e cultural em que foram executados. Nesse plano, as pesquisas de Levi (2000) a respeito do cotidiano de um padre exorcista no Piemonte do século XVII, foram articuladas com o contexto político e econômico local, este sintetiza outro olhar sobre o tema.

Aventei rapidamente certo trato historiográfico sobre o tema para demonstrar que o termo “exorcista” guarda sentidos múltiplos de tempo histórico e o tratamento dado ao mesmo nesta pesquisa segue tão somente locuções e entendimentos dos sujeitos descritos aqui e não vicissitudes do exorcismo enquanto liturgia católica. Busquei, dessa maneira, tratar a experiência de Cristiano, estabelecendo conexões entre memórias e etnografia sintonizado com percepções de outras matrizes culturais.

Desde as primeiras investidas no local de pesquisa, ouvi falar do rezador exorcista Cristiano e da capacidade de sempre “resolver os problemas de espírito em toda essa região”. No início de maio de 2011, consegui autorização para acompanhar a comitiva responsável pelo “apaziguamento espiritual” na escola e nas vilas. Caminhamos ao local e, quando iniciávamos uma entrevista com o jovem exorcista, fomos comunicados pela direção que Jéssica estava passando mal na sala da direção. Acompanhei Cristiano em um “pique” de 300 metros até o interior da edificação escolar. O calor e o tumulto na Escola Odilon Holanda era insuportavelmente reforçado por dezenas de alunos e curiosos que se espremiavam no interior do recinto para ver de perto o que se passava.

Na sala da direção, estava o diretor, a coordenadora e uma responsável por Jéssica, a qual se encontrava no centro da sala, sentada com a cabeça baixa e mão para trás. Cristiano, um jovem de 23 anos, magro, com aproximadamente 1,75 de altura e visivelmente concentrado, ao entrar na escola baixou a cabeça e começou a falar em tom de sussurro,

com expressão facial tensa. Ao se aproximar de Jéssica, pediu que a deixassem relaxada e não fizessem barulho. Ouçamos passagens dessa “cura espiritual”:

Hum (...) olha, isso que tá acontecendo contigo, tu pensa que é bom, mas não é não! Eles tão assim (...) mas depois vão te pedir coisa ruim pra ti fazer. Eu sei que tu pergunta: “como eu sei disso, né?” Mas eu sei porque era assim também, esse que tá aí contigo não (é) do bem não. Mas agora ele vai aparecer e vai embora porque eu vou mandar embora em nome de Jesus! Eu disse EM NOME DE JESUS, TÁ OUVINDO SATANÁS?! Agora, tu diz que bate em todo mundo, pois eu te desafio a bater em mim – BATE, PODE BATER! EU TÔ MANDANDO! Tu não bate em mim porque eu estou com sete anjos com espada de fogo aqui e com o Caboclo Flechador (risos), e com esse ninguém pode! (...) Agora pega a Bíblia aqui, pega põe no peito e reza comigo o Pai Nosso, depois dessa reza tu vai ficar boa, mas depois, se tu ficar triste de novo ele volta, então (...) a senhora é a tia? Parente? Pois é, leve ela na missa todo dia até ela dormir direito, enquanto ela tiver vendo vulto nas paredes e não dormir bem continue tudo. Ponha uma bíblia debaixo da cabeça de noite (...) é só isso. Cristiano. Relato registrado em maio de 2011.

Cristiano não estabeleceu contato físico com Jéssica, manteve-se sentado de frente para ela com olhar altivo e com tom de voz elevado, a garota não manifestou movimentos bruscos, entretanto, olhava firmemente todos na sala, suas expressões faciais oscilavam entre um leve riso cínico, choro compulsivo e vermelhidão nos olhos na iminência de ato violento. A jovem não respondia as investidas do rezador, limitava-se a acenar com a cabeça, apenas a voz de Cristiano ecoava no ambiente escolar. O rezador mencionou a presença de seres espirituais, olhando para os lados, como se não estivesse em uma sala com pessoas, mas sim conversando com as entidades.

Aspecto importante é a preocupação com a “vida espiritual” de Jéssica após o afastamento do espírito. Sua orientação consistia no acompanhamento familiar, na boa alimentação e na ida à Igreja. O Caboclo Flechador foi apresentado como um guia espiritual fortíssimo capaz de transitar em conjunção a sete anjos que fazem a sua guarda. Essa entidade aparecera indissolúvelmente entrelaçada ao poder de Jesus Cristo. A ida à Igreja é uma forma de manter a “cura espiritual”; o poder da libertação, no entanto, é reivindicado junto aos encantados com níveis de interlocução cosmológica múltipla.<sup>51</sup>

Enquanto Cristiano conversava com a responsável de Jéssica na escola, muitas pessoas chegaram desesperadas afirmando que “eles (os espíritos) estavam se atuando dentro das casas”. A partir desse instante o jovem rezador percorreu três locais diferentes:

---

<sup>51</sup> Em uma definição parcial, o Caboclo Flechador é uma entidade com linha específica nas encantarias da pajelança rural (Maués 1995), este, vive no reino da mata, nas raízes do “Tabocal – Bambu Amarelo, grande touceira de bambu, morada do Caboclo Fleixeiro Gentil de Arruda (...) e outras categorias de caboclos, como ‘Seu’ Boiadeiro, Zé Baiano, Chapéu de Couro, Corre-Campo, e ‘Mestre’ Gêrerê” (Figueiredo 1970:71), acrescento a estes, o Caboclo D’Água, registrado no clássico de Cascudo (1954:325-327).

Duas crianças de 08 e 09 anos foram rezadas dentro do ônibus escolar, onde ameaçavam entrar no (corpo) do motorista para “virar o ônibus”; uma adolescente de 14 anos se debatia na calçada do lado da Igreja, e, amparada pelas colegas, dizia estar sendo possuída pelo falecido Chiquinho e, posteriormente, outra adolescente de 14 anos, “incorporou” dentro de sua residência, exigindo um longo período de reza e “pendenga” entre a entidade e o rezador. É significativo observar alguns aspectos da ação do exorcista nesse último caso:

Por que tu não olha pra mim, por quê? Viu coisa mais forte? Tá mais pesado do meu lado? Como é o teu nome? De onde tu vem? Por que tu deixa tuas colegas se aproximar de ti e eu não? (...) vamos conversar nós dois, tu vai me agredir e eu vou te consolar. Olha dentro do meu olho – tem medo? Tu quer ficar boa... Não? Todo mundo quer ter vida normal (...) eu quero lutar pela vida! Me diz, quem é tu que perturba essa jovem? Assim a gente pode te ajudar, o que é? Tá com dor de cabeça? (...) tá com vontade de voar em mim pra me “dá-lhe”, né? Vem! Se aproxima de mim! – não, não, pode soltar ela, tá amarrada pelo guia – vem, eu quero ver se tu pode, VEM SATANÁS! BATE! EU QUERO QUE TU BATA NO ROSTO AQUI! BEM AQUI! (o rezador bate no peito e no próprio rosto em tom autoritário) tu quer me esganar, me azunhar (arranhar), né? Mas o senhor é meu Pastor, o braço dele é meu escudo! Eu tô aqui no teu nome Senhor Deus: “vem um Pastor que é preparado e tu que dá-lhe, vem um diácono servo de Deus, tu vem e dá-lhe e eu (...) um simples pecador, um homem qualquer, por que o inimigo não quer me dá-lhe?” O que? Tu vai matar ela? (risos) vai nada! (...) espera (...) olha a janela! Pulou, fugiu (...) Calma, não deixa ela se bater não, a onda dele (inimigo) é machucar o corpo dela. Cristiano. Depoimento citado.

O rezador discursou para a comunidade e, ao mesmo tempo, se dirigia a Madalena.

<sup>52</sup> Em diversos momentos as pessoas estavam atentas mais à mensagem do exorcista do que ao ritual em si, esses momentos eram precedidos pela leitura de textos bíblicos seguidos de longas interpretações, conselhos diversos, além da utilização da Bíblia sobre a cabeça das pessoas acometidas. Longe de opor a escrita ao saber oral e em sintonia com a pesquisa de Fabre (2011), a respeito da análise de representações de livros na França do século XVIII enquanto fonte de pesquisa histórica e etnológica, percebendo no uso de livros funções terapêuticas e mágicas, símbolo de regras sociais, fonte de tentação e saber proibido, a Bíblia emerge nas práticas de Cristiano, tal qual velas, maracá e galhos de plantas.

Da mesma forma o impacto causado pela tradução da Bíblia Inglesa no século XVII tornou-se, segunda a tese de Hill (2003), para além das transformações religiosas, um elemento fundamental na tessitura do que se convencionou chamar de “cultura moderna inglesa”. Em etnografia da leitura e da escrita em populações de Marrocos e Indonésia, Geertz (2004) constrange o argumento de que religiões de saberes letrado tem a

---

<sup>52</sup> Madalena é um nome fictício. A respeito do cuidado e ética na pesquisa de campo ver Portelli (1997: 22) e Maués (2008:113-124).

“vantagem” de preservar doutrinas e princípios com mais “segurança” ao constatar a multiplicidade de islamismos a reivindicar, inserindo em tradições escritas interpretações dinamizadas por oralidades locais.

A dissolução entre “saberes orais e letrados” mencionada pelos autores adquire outra dimensão interpretativa ao perceber, primeiramente, o uso da Bíblia como um signo que agencia e intensifica a ação de Jesus Cristo, dos Anjos e do Caboclo Flechador, ao observar a performance de Cristiano. O ato de pôr a Bíblia na porta da casa, na cabeça, ombro, abdômen dos presentes, passando-a em movimento circular, triangular e transversal em Madalena sugeriu aproximação com performances de rezadores e mães de santo com raízes e folhas durante rituais de cura. Meses depois presenciei Cristiano, em outro contexto, utilizando rezas com folhas secas e galhos entrelaçado a cascas de sementes secas, num movimento e uso análogo ao maracá e/ou alternando o uso destes com a Bíblia.

Ouvir de inúmeros moradores que Cristiano é forte porque “os povo dele são muito”, “do lado dele é pesado, vem que num tem quem arreia”, denota justamente a capacidade de concentrar sobre o seu “lado” ou “linha” entidades que declinam ou curvam as concentradas do outro lado, o peso, resultado de tensão produtiva do campo de força é capaz de fazer a diferença positiva no exercício da peleja, resulta, posteriormente, numa espécie de “carregamento” do corpo exigindo um resguardo de recuperação cuidadoso. As pelejas seguem três etapas gradativas com os seguintes marcadores discursivos: inicialmente a necessidade de ouvir a entidade, saber quem é, de onde vem e o que pretende; propor consolo, negociar rezas e tentar sensibilizá-la; a seguir, se houver reação e violência dar-se-á a utilização das cordas dos guias, das espadas de anjos protetores e orações secretas (especiais); e, após a saída da entidade, têm-se conselhos, receita de dieta alimentar, horário de sono e recomendações diversas.

A aceitação da autoridade permitiu ao Cristiano circular livremente pelas casas sem qualquer constrangimento ou cerimônia. O desafio público à entidade que possui o corpo da adolescente, bem como a coragem e a proximidade com que enfrentou o “encosto” era percebida com admiração por devotos e curiosos. Madalena estava na sala, sentada no sofá e sua mãe lia passagens bíblicas, nesse interim, enquanto Cristiano aproxima-se e desafia o espírito a espancá-lo, a adolescente ficou de pé com as mãos para trás, como se estivessem atadas, emitindo grunhidos com o rosto quase que colado na face do exorcista enquanto o “nome e sangue de Jesus” e as “cordas do Caboclo Flechador” eram evocados para combater as “forças do inimigo”.

O exorcismo é interrompido quando Madalena fica de pé no sofá, esgueira-se pelas paredes da sala emitindo lamúrias e gritando “sai, vão embora que vocês vão tudo é morrer!”, salta de costa, do sofá para a janela e desta para o quintal ao lado adentrando o matagal. A forma rápida e súbita do movimento corpóreo da adolescente, além de ser vista como um sinal de possessão é interpretado pelas testemunhas como poder do rezador. A esse respeito revelou seu Antônio Almeida: “o inimigo foge quando vê a presença de Deus”.

Durante quase três horas, acompanhei Cristiano transitando de um lado para o outro da vila. Nesse território, enquanto dezenas de pessoas o seguiam, outros observavam com terço no pescoço sentados na frente das casas, fazendo “sinal da cruz” com a face enrubescida, deixando perceber que estavam no limiar de choro compulsivo. O tremor ou “tremoso” percebido por mim – mencionado pelos moradores como “sinal” dos “encostos” – nas mãos das pessoas quando tentavam fotografar o ocorrido por meio do telefone celular ou ao servirem água ou suco, também estava na face e gestos involuntários das pessoas encarregadas de “pegar os apossuídos no mato e segurar bem forte”.

Um morador encarregado dessa função confidenciou que “nunca tinha visto essas menina correr assim não” e que parecia que o corpo dele “ficava era lento, meio sugado e puxado por um negócio, nem parece quando tamo no campinho, né?”: a construção cultural do “correr” e “segurar” no “campinho” nos jogos de futebol não “serviam”, no sentido entendido por Mauss (2003), para este “uso” particular do corpo.<sup>53</sup> Cristiano, por sua vez, seguia alternando entre corridas breves e andar vacilante, com a cabeça erguida e pronunciando palavras inaudíveis, passando a mão direita na cabeça e no queixo, algo constante e aparentemente involuntário.

Do lado da Igreja uma garota de 13 anos, com uniforme escolar, suada e com muita areia no corpo era amparada por duas amigas. Em poucos minutos dezenas de pessoas cercaram o local fazendo Cristiano deixar a “missão” de “pegar Madalena e o encosto que correr pra mata” para os familiares da vítima e se dirigisse a Igreja. Saímos correndo num “pique” de 400 metros, o calor intenso seguido de comentários moralistas, choro e piadas fundia-se com a correria e as “brincadeiras” de algumas crianças simulando a queda umas das outras. A “alma” do falecido Chiquinho incorporada na jovem passou a saltar e gritar pedindo “a faca pra matar todo mundo” e que a “noite ia furar quem visse pela frente”; com

---

<sup>53</sup> Mauss (2003:401) entende pelos usos ou técnicas do corpo “as maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo”.

a camisa molhada de suor, voz rouca e bastante ofegante Cristiano realizava orações ao mesmo tempo em que a conduzia para o seio familiar.

De hábitos simples, após o término das rezas, Cristiano sentou na calçada e pediu um copo de água para uma senhora, que lhe ofereceu pão e suco. Enquanto se alimentava aproveitei para me aproximar e ouvir detalhes sobre a sua iniciação junto aos encantados, e como estes emergem.

Tá vendo professor? Tá vendo o inimigo? Vou te dizer uma coisa, vou te dizer uma verdade: “Deus sabe o que faz e o povo não sabe o que fala”. Eu já passei por isso, mas não assim, mas d’outro jeito (...) isso é uma coisa que não tem explicação, se eu disser o que é que estou vendo, vão dizer que tô em outro mundo. Aqui, duas são espírito mesmo, mas as outras são “encosto”, parece quando uma pessoa pega um choque na tomada e passa pras outra que pega nessa pessoa, né? É mais um negócio da cabeça dela mesmo, isso tem que falar com a família (...) olhe o guia que me segue é o Caboclo Flechador, tem outros, mas ele é que comanda os anjos tudo. Eu passava era de dia no meio das brenhas, surrado por ele, só depois que aprendi é que fui rezar e expulsar as força do inimigo, esse meu guia é o mais poderoso, com ele ninguém pode. O senhor viu aquela menina querendo me bater? Ela tava amarrada pelos anjos e pelas cordas do guia (...) Deus me deu isso foi pra fazer o bem. Cristiano. Depoimento citado.

A oposição entre bem e mal, o papel dos anjos como guardiões, mensageiros espirituais e a evocação de Deus como o nome que tem autoridade suprema sobre os demônios e espíritos são referências culturais de um cristianismo migrante (re)atualizado graças à ação do Caboclo Flechador, pai da corrente dos encantados, com a qual Cristiano trabalha e fundamentais na constituição da cosmologia enquanto potência espiritual conectada a outras entidades evocadas nessa paisagem amazônica.

As representações religiosas foram entrelaçadas a uma forte sensibilidade em relação ao sofrimento das crianças em questão. O ato de compartilhar as experiências dolorosas no corpo e na voz, a percepção de que a maioria daqueles agentes cujos corpos tornam-se lugar de incorporação, mobilizadas pela energia espiritual do transe de duas ou três, bem como a afirmação de que “é mais um negócio da cabeça dela”, denotam observação e conectividade com os sujeitos desses povoados (Benjamin 1994; Antonacci 2004). Ao recorrer à metáfora do choque elétrico para explicar ao pesquisador a distinção entre pessoas incorporadas e àquelas influenciadas indiretamente pelos “encostos”, o narrador visibiliza noção de pessoa enquanto extensão encharcada de latências, intensidades e ressonâncias, extrapolando cisões enrijecidas entre a noção de “indivíduo” e “sociedade”.



A história da iniciação de Cristiano é detalhada na fala de dona Joana, mãe do rezador e sempre presente em idas e “missões” espirituais. Todos os acontecimentos registrados foram acompanhados por dona Joana, que em determinado momento, permitiu “um dedo de prosa” sobre a temática:

Desde dezoito anos - ele tá com 23 anos -, mas ele carrega isso desde criança, ele fazia “arte” desde criança nos 10 anos, mas eu não acreditava nisso. Ele via era muito, tinha um quadro de São Jorge guerreiro na minha casa e ele ficava horas e horas olhando para aquele quadro assim, ele dizia: “mãe eu sinto que alguém me puxa pra perto desse quadro”, ele ia pro Igarapé, ele chegava chorando, que eles (encantados) tinham levado a sandália dele. Aí ele fazia as coisas, né? E eu batia nele, mas aí ele caiu doente, e ele dizia: “Mãe eu tenho que ajudar alguém, mais eu não sei como”. Aí ele caía no quintal e eu chorava em cima dele, aí ele (Cristiano) falou com uma voz diferente: “não chora que eu não vou matar ele (...) na hora certa vão saber o meu nome”. Aí por diante ele caía quase todo dia, e ele acordava de noite e enchia de vela dentro de casa até de manhã, passava de dia sem dormir. Eu sofri muito como mãe, o pai já era falecido (...) aí quando foi um dia foi uma voz nele: “eu sou guia, sou o Caboclo Índio Guerreiro Flechador, o seu filho vai ter que trabalhar, tu vai procurar alguém pra preparar o teu filho”. E Cristiano não queria, mas as coisas baixavam nele e jogava ele nos buraco na mata, debaixo dos troncos de árvore que ficava lá prostrado. Aí quando foi um dia, uma irmã da Assembleia de Deus, uma evangélica preparou ele, era a finada Paulina. Ela disse: “meu filho você é igual a mim, eu vou partir desse mundo e quando eu for você vai sentir, e aí os meus guias vão ir pra ti”, quando a mulher morreu com 95 anos, ele acordou de noite e disse: “mãe acorda, se arruma que a dona Paulina morreu” e daí é que foi mesmo. Eu lhe digo, eu como mãe não gosto, fico me tremendo quando ele vem pra essas peleja. A esposa dele me manda vim pra reparar ele, por que ele faz e diz as coisas e depois num lembra. O senhor pensa? Depois vou ter que contar tudinho pra ele o que fez aqui, ainda agora ele disse: “mãe eu tô aqui, mas não tô pisando no chão, pra mim, *eu tô é voando*” (ênfase minha). Pra ele, ele tá é flutuando, né? Agora tem uma coisa (...) Ele não recebe no corpo mais não, a finada Paulina ensinou pra ele não cair no chão, ela passou o fio pra ele (corda com nós que Cristiano diz ter em casa e usa na cintura), agora ele só conversa, assim como nós estamos falando aqui. Ele reza pra criança, peito aberto, espinhela caída, cura de doença ruim, passa remédio de planta, trabalho de malvadeza, tudo isso ele desfaz. Já veio gente de todas essas bandas, até do Maranhão (...) meu filho nunca cobrou nada de ninguém, lá na vila (Fátima) ele é ajudante de pedreiro e roçador, vive com a mulher e os filhos, mas não explora ninguém, se dão agrado ele recebe só isso. Aqui! Depois disso ele vai passar dois dias na cama tomando caribé e leite quente, porque isso mexe com a cabeça das pessoas, né? Dona Joana. Entrevista realizada em maio de 2011.

A história de vida do rezador é tecida no imaginário materno por intermédio do sofrimento que o acompanhou desde a infância; primeiro pelo chamamento xamânico magnetizado pelo olhar de São Jorge na imagem, flexões do catolicismo devocional; segundo, na furiosa ação dos “guias” no corpo e alma do “escolhido” – reino dos encantados; e terceiro, e não menos importante, o papel da poderosa rezadora evangélica. Dona Paulina expõe a representação de Jesus como entidade que compartilha junto com os guias e anjos a *economia populacional* das múltiplas entidades tanto no controle das

incorporações recebidas quanto na “doutrinação” e relação “mediúnica” junto ao Índio Guerreiro Caboclo Flechador.<sup>54</sup>

Soma-se a esses elementos à relação umbilical entre mãe e filho, identificações plasmadas e mediadas em torno de sentimentos relativos à proteção, cuidado, medo e preparação (Tronca 2004). Nesse aspecto considereí dona Joana voz e percepção de Cristiano que testifica o seu exercício espiritual na cena do transe. Apesar de até o momento ter estabelecido relações entre as experiências das crianças e adolescentes da localidade e as práticas do rezador-exorcista. No tópicó seguinte deter-me-ei em explorar detalhes sobre a iniciação e incorporação de Cristiano e da sua constituição cosmológica através da associação de “especialidades” denominada pelo mesmo de “cordas”.

### **Linha 2.3 O Voo do Caboclo Flechador**

Durante os dias subsequentes, seguindo as visitas de Cristiano no interior das vilas, povoados e ramais de difícil acesso, busquei contato com as famílias das crianças que passaram pela experiência das possessões e fiquei impressionado ao constatar como a dita sociedade civil e os poderes públicos ignoram as necessidades mais básicas da existência desses agentes sociais: ausência de eletricidade, atendimento médico-hospitalar precário e difícil acesso às escolas são problemas visualizados rapidamente, mas mencionados com extrema clareza.

Nas visitas do exorcista, os momentos de reza e aconselhamento são intercalados com perguntas que denotam preocupação com as condições de vida dos membros da comunidade: “vocês já comeram hoje, já?”, “quando chove aqui, vaza muito?”, “ela já sabe lê direitinho, né?”. Tanto Cristiano quanto as pessoas entrevistadas expõem compreensão de que os “problemas” que acometiam crianças e adolescentes estavam associados ao conjunto da vida social, e não *apenas* à esfera espiritual, conforme sustentavam alguns veículos de comunicação, demonstrando como populações da floresta explicam, a partir de suas cosmologias, a indissociabilidade entre campos que foram fatiados por determinada prerrogativa epistemológica ocidental (Antonacci 2013). Imersos na vida da floresta, esses

---

<sup>54</sup> Além da capacidade de controlar a possessão e interpretar sinais, esses sujeitos podem realizar a saída espiritual do corpo a outros mundos: a viagem xamânica é a capacidade de viajar ao céu ou de descer ao inferno, bem como travar lutas com espíritos, enfrentar outros xamãs, buscar ajuda, proteção e objetos nesses espaços espirituais (Eliade 1960:113-116; Maués 1990; Trindade 2007; Cavalcante 2008). Na definição de Cascudo (1972:472), “São Jorge é invocado como defensor das almas contra o demônio, tentações, suspeita de feitiço, rivalizando, dentro de certa medida, com o poderoso São Miguel. Nos Candomblés da Bahia identificam-no com Oxóssi, e Odé, e nas Umbandas do Rio de Janeiro, Recife e Porto Alegre com Ogum”.

homens e mulheres constroem táticas de afirmação social orientados por um imaginário calçado na memória e no poder das narrativas orais.

O exercício do narrar traduz não apenas uma forma de comunicação, mas a principal mediação para se penetrar em camadas das estruturas de sentimento, pertencimento histórico e cultural dessas populações que, esquecidas por poderes públicos, mas capazes de lutar contra as adversidades da vida, continuam elaborando linhas de fuga para desfazer preconceitos e generalizações, por meio de um modo próprio de dialogar e entender o que nominamos de “natural”, “humano” e “sobrenatural” (Wawzyniak 2008).

Segundo informação dada por moradores locais, entre junho a setembro de 2011, o número de casos vem diminuindo nessas comunidades. A imprensa local sustenta a hipótese, centrando-se exclusivamente no contexto escolar, que a diminuição desses acontecimentos deve-se a “realização de gincanas, palestras, festinhas estudantis, concurso de redação, programações em datas comemorativas como o dia das mães, o objetivo de trabalhar a mente dos alunos para que os mesmos possam afastar os maus pensamentos”.<sup>55</sup>

A velocidade da imprensa local em divulgar e pretender “solucionar” determinados eventos culturais não apressou a reflexão acadêmica e o andamento da pesquisa de campo. As formas de espiritualidade ali emergentes e latentes dialogam com experiências de moradores de outras localidades, construindo conexões que se refazem nos caminhos e atalhos da história cultural: os seres da floresta e os mortos assumem no imaginário local a função de punir, advertir, amedrontar e instruir os vivos, tornando-se, eles mesmos, força vivificadora e energia condutora da presença humana em solo amazônico (Ginzburg 2010:77).

As perdas (mortes, traumas, violências, carência econômica, discriminação social e política) são reinventadas e transportadas para suprir lacunas e criar sentidos num tempo em que o direito de viver, dizer não a reedições de epistemicídios se tornaram ações arriscadas e perigosas. Cristiano acreditou que o compromisso espiritual com as pessoas da Vila Socorro e demais localidades não constituiu uma escolha, e sim um destino, uma sina. Por outro lado, o jovem exorcista, antevê, na capacidade do Caboclo Flechador, estabelecer ligações junto a outros encantados. Igualmente, aprendizados adquiridos em saberes ancestrais por meio de homens, deuses, e potência criativa expressa no corpo, após ter recebido as “cordas” de Irmã Paulina.

---

<sup>55</sup> Correio de Capanema. 2011. Capanema, 22 a 29 de maio, p. 03.

A forma como transitou nas casas, atravessou quintais e espaços escolares construiu uma percepção do Caboclo Flechador associado ao encantado do ar, que sob a companhia dos anjos, paira entre o céu e a terra, como um guardião, um mediador, um tradutor da cosmologia local. Cristiano é um exorcista que dificilmente recebe pessoas em casa, a forma de atuação consiste nos deslocamentos, no ritual do preparo e na expectativa daqueles que recorrem as suas práticas terapêuticas. Cada investida realizada nas comunidades é uma aventura, uma saga que, renovada pela força da memória e sedimentada pela argamassa de sabedorias orais, o transformam, não em mais um estudo de caso, nem tão pouco no “maior rezador-exorcista entre Vizeu e Castanhal”, de acordo com compreensões do seu Wilson, mas em representante de vozes e experiências de cosmologias de matrizes religiosas diversas. Mesmo vivendo interdições dos poderes constituídos no passado e no presente, renovou-se nas táticas do cotidiano, fazendo do campo das encantarias, um lugar onde o saber científico, urbanocêntrico, letrado e midiático deixa ver suas fragilidades e incompreensões (De Certeau 1995).

#### **Linha 2.4 “Por outros ramais”: Cordas**

As experiências religiosas na vila Socorro fizeram-me perceber um cenário onde a busca de cura, proteção, poderes e saberes passavam pelas mãos de rezadores, parteiras, pais/mães de santo, pajés, médiuns e outros mestres de encantaria, assumidos por um conjunto de pessoas que, apesar de estarem distantes, em alguns casos denotar oposição e rivalidade entre si, na verdade, possuíam formas de atuação e iniciação interligadas. Acompanhar o rezador Cristiano no cotidiano da vila Fátima – principal lugar de atuação –, apreender a dinâmica desses saberes tanto em suas narrativas como na de outros moradores fez perceber a relação do exorcista com portadores de dons espirituais destacados nesta pesquisa.

Durante os meses de fevereiro e julho de 2012, bem como em maio e agosto de 2013, estive na vila Fátima para conversar com narradores locais, visitar amigos e tomar notas de pesquisa, o contato com alunos, ex-alunos, e conhecidos que vivem ou negociam em Capanema é a realidade de um local distante a pouco menos de vinte minutos, o caráter esparso das visitas não indica pouco contato entre os moradores e mesmo consciente de estar longe de compreender essa complexidade cultural, vejo no modo respeitoso com que a maioria dos inquiridos se referiam a Cristiano, que se trata de pessoa significativa nesta área. No ramal descampado com terra de chão batido, casas de tábuas, barro e alvenaria sem

reboco distantes umas das outras com grandes quintais utilizados como plantação, no interior da localidade de vila Fátima reside à família de Cristiano.

As visitas informais ao narrador ocorriam nos fins de tarde e alternaram-se entre o abril de 2011 e o primeiro semestre de 2014. Cristiano trabalhava como ajudante de pedreiro e possuía um pequeno ponto comercial onde completava a renda familiar com máquina “xerox”, reproduzindo apostilas, textos e documentos do lado da escola municipal. Desde o primeiro semestre de 2012 até o presente havia se tornado diretor municipal de esporte. Conversas descontraídas no quintal arejado com o rezador, sua esposa, vizinhos e algumas crianças, apresentavam uma pessoa extremamente afetuosa, gentil e espontânea sempre disposta a contar histórias, lembrar experiências e esclarecer questões apresentadas.

Rememorar os acontecimentos de 2011 na vila Socorro fez o narrador discorrer longamente sobre outras visitas realizadas no local e a esclarecer que a força das possessões “estava apenas em três crianças”, assim o restante das alunas estaria sob influência parcial, sendo também resultado de “problemas no psicológico”. Perceber a presença de entidades em corpos de moradores das vilas e demais localidades para além do ocorrido na vila Socorro foi algo corroborado em vozes de outros moradores. A percepção de Francisco Elson, 31 anos, vendedor de farinha, por exemplo, traz outros três casos muito mais “complicados” solucionados com as “pelejas” de Cristiano:

Aqui pra trás das fazenda nós vimo foi duas mulher e um rapaz endoidar na época de S. João, eles tavam na missa normal, depois foram pra festividade e tudo (...) eles são daqui mesmo, mas começaram a ficar estranho, dançando esquisito (risos) nós até pensava que era brincadeira, ninguém nem reparou não, mas aí é que quando foram ver já tavam atuado. Às vezes eles (espíritos) saíam sozinho mesmo, sabe? Mas tinha uns que não. Hum! Nesse dia foi marmota! Eles pediram pra beber com outros defuntos, chamavam era muito parente de quem já tinha morrido pra dar notícia de como os vivo tava vivendo. Quando é assim todo mundo já chama o Cristiano, ele é médium que tem mais força pra falar com eles sem se atuar e expulsar (...) botaram os três na casa do conhecido, tudo coberto de lama e fumaça, e haja ele rezar, acender vela e falar com eles; uma safou-se logo, mas os outros dois demoraram até à tardinha do outro dia. Dizem que o Cristiano também escuta e leva a mensagem deles pra quem tá vivo, mas eu não sei se é assim não. Francisco Elson, 31 anos, nota de narrativa tomada em Maio de 2012.

Considerar Cristiano capaz de repreender, aconselhar, exorcizar e entregar mensagens de espíritos de falecidos ou “desencarnados” a pessoas da comunidade não é apenas uma faceta atribuída por conhecidos no presente. Por diversas vezes apresentou em memórias de infância o fato de ter frequentado reuniões espíritas. Nascido na vila Fátima, viveu em Belém até dez anos de idade, nesse período traz em vagas recordações “coisas”

que diz ter visto e aprendido em centros espíritas e na umbanda, sem, entretanto, mencionar lugares, pessoas ou tempos cronologicamente precisos. As crises e desmaios, por outro, lado foram apresentados em “períodos” interpretados como fases de atuação das entidades no seu corpo, desse modo, aos sete e quatorze anos passou a ouvir vozes, sussurros, premonições e sonhos que, ainda nesse tempo, tornaram-se incorporações seguidas de surras violentas, sumiços ao entardecer para dentro de covas, raízes velhas e matagais. A incompreensão materna e familiar nessa época fazia com que tivesse rejeição e vergonha, havia se tornado um menino “tímido e sem vontade de viver”, na definição do narrador.

O reconhecimento do que significava esses acontecimentos veio aos catorze anos quando o Caboclo Flechador finalmente anunciou para os familiares que Cristiano era um guia e deveria ser preparado pra trabalhar para ele. Outro momento importante ressaltado é o papel de uma rezadeira da Igreja Assembleia de Deus, dotada de dons do Espírito Santo, porém capaz de ensinar e passar suas “cordas”, isto é, seus saberes e poderes para ele. Conhecida na localidade como uma das mais antigas rezadeiras, irmã Paulina era um senhora de idade avançada que, mesmo após a morte, era representada de forma múltipla e diversificada na memória de muitas pessoas. Assim, considerei fundamental que para avançar no entendimento do processo de “consolidação” do “dom” assumido pelo narrador junto à entidade, precisaria compreender parcialmente a vida dessa mulher.<sup>56</sup>

Segundo outra moradora, irmã Paulina era uma rezadeira católica e desde os trinta anos responsável também por ter realizado inúmeros partos nas cidades circunvizinhas de Traquateua, Tauari, Capanema, Bragança Capitão Poço e Ourém. O processo de conversão à Igreja Assembleia de Deus ocorreu devido a dois fatores: inicialmente a conversão de seus filhos e netos à nova religião, fazendo-a sentir cada vez mais pressionada a abandonar as rezas; depois o fato “de Jesus ter curado” no círculo de oração da igreja o seu neto de uma “enfermidade incurável”.

Não demorou muito para que irmã Paulina fosse considerada pelos religiosos evangélicos como um “vaso de bênçãos de Deus”, onde, depois de “batizada nas águas e no Espírito Santo”, passou a falar em línguas estranhas, profetizar nos cultos e desenvolver

---

<sup>56</sup> Apesar de pessoalmente considerar “ambígua” e, até então, um campo desconhecido a relação de religiosos evangélicos com entidades das encantarias amazônicas, o andamento da pesquisa em notas ainda sistematizadas neste texto apontam que o relato etnográfico acima não é uma singularidade. Para observar outras dinâmicas e transformações na cosmologia de evangélicos na Amazônia, indico a etnografia de Borda (2008), Delgado (2008), Maués (2003) e para outra região brasileira, Oliveira (1983).

ainda o dom da visão e interpretação das línguas. A recém-evangélica havia deixado de ser uma rezadeira católica para se tornar uma irmã “muito usada pelo Espírito Santo” e alguém ainda capaz de atender devotos do catolicismo.

Para Cristiano irmã Paulina era uma mulher que “tinha todas as religiões”:

Ela era uma mulher de Deus, sabe? Rezava em crente, católico, umbanda, ela não via religião de ninguém, muitos crentes ignoravam ela por causa disso, mas nunca, NUNCA virou as costas pra ninguém! – Aqui professor tem é muito crente que reza pros santo, vai pra procissão e tudo, tem até altar em casa, sabia? Se o senhor procurar com cuidado vai achar – E essa foi a lição dada pra mim, nunca cobrar nada e não condenar as pessoas. Ela não me disse quase nada, foi lá em casa orou com poder na minha cabeça e falou pra minha mãe parar de sofrer porque os caboclos iam se amansar devagar em mim e depois, quando no dia que ela (Paulina) morrer eu vou assumir as cordas dela (...). No dia que ela morreu eu acordei quase seis da manhã, peguei meu chininho, acordei minha (mãe) e disse: “mãe, sim bora ver irmã Paulina que ela morreu hoje de madrugada” [risos] minha mãe quis foi me dá-lhe, pensando que tava endoidando, mas quando chegamo lá eu sentia o poder de Deus assim no meu corpo, sabe? Quanto mais chegava perto da casa eu sentia umas ondas de arrepio e calor, parecia que iam me derrubar, hoje eu sei que eram as cordas dela passando pra mim. Depois que saí do velório eu já era bem dizer um homem guiado mesmo pelo Espírito Santo. Nisso eu já tinha uns dezoito anos.

Descortinar práticas de evangélicos e católicos em profusão com cosmologias do espiritismo e encantarias ultrapassou formas de identificação institucionais até então extremamente demarcadas pelas lideranças religiosas locais. Êxtases de senhoras evangélicas em círculos de oração, profecias, visões e línguas estranhas são dons espirituais concedidos pelo Batismo no Espírito Santo e acionados em conjunção aos códigos e expressões dos caboclos e guias, aumentando, sobremaneira, na visão de Cristiano, as cordas e doutrinas de irmã Paulina. Mesmo não falando diretamente sobre o aprendizado junto à rezadeira, o narrador, em determinados momentos, reconheceu ter ouvido as profecias da religiosa a seu respeito e algumas – Cristiano guarda vagas lembranças de ter visitado “círculos de oração” na Assembleia de Deus – recomendações sobre a forma que deveria usar o “dom” em eventos religiosos, insistindo, em particular, na capacidade de decifrar sonhos.

Desde os acontecimentos na vila Socorro estava surpreso com o estilo assumido pelo narrador no contato com as entidades incorporadas, pois a forma como citava passagens bíblicas, utilizando expressões como “sangue de Jesus tem poder!”, “eu te repreendo em nome do senhor Jesus” e mantinha um tom de autoridade na voz e no estilo performático tinha aproximação com o estilo de alguns evangélicos, quando “tomados pelo Espírito Santo”. O poder evocado por caboclos e guias, seguido de rezas, mediunidades e

exorcismos envolveu o poder do Índio Guerreiro Caboclo Flechador em conjunção com Jesus Cristo, unindo guias espirituais das “cordas do fundo” e “anjos com espadas”.

A utilização dos termos “peleja”, “batalha”, “guerra” e “luta” assumem no discurso de Cristiano o imaginário de um forte duelo sendo travado entre pessoas afetadas pelos “encostos”, de forma que as entidades invocadas nas pelejas poderiam ser interpretadas como potências específicas no combate a “Satanás”, tido como “inimigo”. Sobrepostas a essas entidades, soma-se, espíritos desencarnadas requerendo consolo, exortação ou expressando pedidos e mensagens aos familiares vivos.

A profusão de vozes nas narrativas do interlocutor para explicar o dom a partir dos vinte e um anos não foi estendida somente a religiosos, portanto, reconhecia o dom também associado a um misto de “pastor, médico e psicólogo”, pois havia conversado com um pastor no passado que o aconselhou a usar o dom para o bem, um médico local que recomendou como tratar pessoas doentes, bem como o acompanhamento recebido por uma psicóloga na juventude ajudando-o a superar o preconceito e a ignorar ofensores.

Durante o caminhar inicial da etnografia interpretei práticas e rituais dos iniciados na encantaria como acontecimento enclausurado e possível somente no interior “místico” do segredo da floresta, rios e saberes separados rigidamente da “cultura urbana”, “saber letrado”, “racionalidade” e “poderes instituídos”, isto é, no afã de desqualificar o “ocidente” terminei por folclorizar e semear o etnocentrismo às avessas, ignorando completamente, não as relações de poder, conflito e preconceito, que deveras existem, mas deixei ser atingido pelas relações produtivas e encontros potencialmente criativos no fluxo dos agenciamentos. De modo que a figura do pastor – “qualidade de bem estar espiritual” – do médico – “saúde física” – e do psicólogo – “equilíbrio e normalidade psíquica” – não negam e nem justificam objetivamente a “feitura” do narrador, mas complementam, intensificando a invenção de novos planos no fazer-se do ofício, apreendidos para sedimentar a ação na comunidade.

Conciliar diversas “cordas” e estabelecer equilíbrio entre guias, caboclos e demais entidades, dependia da consulta e fortalecimento das forças do dom junto a pajés, rezadores e mães de santo que moravam na cidade de Bragança, em particular, pessoas consideradas mais antigas no ofício e detentoras de “cordas fortes”. Ultimamente a constância das rezas em crianças é justificada pela aquisição de “cordas doadas” por pessoas que não aceitavam os guias pra si. Didaticamente, Cristiano descreveu as “cordas” como um curso de reciclagem que médicos e professores fazem de tempos em tempos, a ideia era transmitir-me a noção



de que se tratava de uma especialidade. Em oposição às “cordas doadas” menciona existir rezadores que enquanto curam um requerente, aproveitam e “pegam as cordas” ou “roubam” sem pedir permissão, levando-os à vulnerabilidade, adoecimento e, possivelmente, à morte. Entretanto, a ideia de “corda” enquanto “especialidade” tornou-se frágil, ao constatar que não se tratava de um saber ou uma força somente adquirida, conquistada ou tomada no contato com portadores potenciais do dom, o que por si só dinamizaria a interação e trânsito desses experientes na região, mas da “corda”, sobretudo, enquanto efeito das conexões, multiplicidade de arranjos, blocos de devires (Deleuze 2010).

Por exemplo: o dom de rezar em criança está associado a uma determinada “corda”, entretanto, dependendo de como a “corda” é “amarrada” na atribuição anterior do rezador (cordas anteriores), esta pode potencializar as “cordas” da vidência – capacidade de antecipar acontecimentos futuros ou ocultos –, da proteção (fechar o corpo), de “expulsar encostos” ou de “curar bandalheira” – malefícios lançados por possíveis agravos. Em sentido inverso, cordas incompatíveis “embaralham”, enfraquecem e adoecem o “experiente” ou “mestre”, são intensidades dispersas, unidades marcadas por cortes, forças de retração. No caso de Cristiano a escolha das “cordas” depende da vontade consciente do portador do “dom”, mas o perigo do roubo ou troca<sup>57</sup> das mesmas também depende da ação de um “médium” mais forte. Qualquer pessoa desavisada ou que “confia demais nos outros” estão entre as que perdem facilmente as “cordas”. Sem elas não é possível manter vínculos com os encantados e apreender as “doutrinas” pertinentes ao ato de curar.

A existência de cantorias, rezas e segredos nas entidades é denominada em muitas localidades amazônicas como “doutrina”, sendo praticada em larga escala por pessoas já iniciadas com os “bichos do fundo”. Muitos desses agentes terapêuticos em outras etnografias associam a qualidade ou conhecimento expresso pelas entidades presente nos terreiros “afro-brasileiros” ou “pajelança cabocla” de “linha”, desta pode-se perceber similaridades, distâncias e propriedades de miríades de entidades (Fares 1997; Faro 2012; Leacok & Leacok 1972). A concepção de Cristiano sobre a atuação do Índio Guerreiro Caboclo Flechador como guia dos encantados e de alguns rituais de cura presenciados sugere que as “cordas” sejam linhas de força que atravessam corpos de agentes humanos e

---

<sup>57</sup> Na etnografia, “roubar” e “trocar” são sinônimos. Retirar a “corda” de uma pessoa com a devida permissão é legítimo sem prejuízo ao portador. Entretanto, “roubar” ou “trocar” as “cordas” significa retirá-las do corpo sem a devida comunicação, mas para que tal empreendimento seja viável é fundamental ao “mestre” não ser descoberto, portanto, precisa retirar a corda e substituí-la, “trocar” discretamente por algo em seu lugar, assim a vítima não irá sentir o “espaço” no corpo. Na maioria dos casos a substituição é feita por “bandalheiras”, isto é, doenças, guias não doutrinados e encostos. Daí a ideia de “cordas embaralhadas”.

sobrenaturais, indo alternadamente do corpo da entidade ao humano e vice-versa. Vejamos rapidamente um exemplo da etnografia. Dona Ana é uma senhora de 56 anos, vende água e refrigerantes no acostamento da BR 010, porém apenas obteve sucesso com as vendas depois de ter frequentado quatro “sessões” com Cristiano. As “sessões” tinham o objetivo de afastar “os encostos da mata” que a atormentavam desde a adolescência, quando em uma brincadeira de jovens roubou doces de uma cesta dedicada a Cosme Damião.

Acordar à noite andando nas estradas, sonhar sendo arrastada para locais escuros e choro compulsivo em datas de eventos religiosos era apresentado como “sinal” dos encantados; o objetivo dos seres era convencer Dona Ana a aceitar o dom de realizar partos. A preparação consistia em atividades de reclusão na floresta, abstinência sexual e “alinhar” sua vida com a “doutrina” da Cabocla Mariana. Diante da negação em aceitar tal chamamento e o desgaste desse conflito, Cristiano é solicitado para interromper a ação das entidades, e, nesse caso específico, dado a “encrenca da guia” seria obrigado a realizar “cirurgia” para retirar as “cordas” do seu corpo. A retirada das “cordas” é um processo que exige preparação a base de jejum, estudo da “doutrina” e muita cautela, pois sem o cuidado exigido pode levar a morte da “paciente” e do rezador. Tendo sido negado a participação do ritual – para minha segurança – fui informado que o procedimento durava quinze minutos e constituía-se de rezas especiais, portanto, secretas, a serem proferidas enquanto galhos eram passados no pulso, abaixo da nuca e próximo ao umbigo, lugar das “cordas”.

A retirada das “cordas” faria com que as entidades perdessem o interesse completo pelo corpo de Dona Ana, é possível associar esse fato com expressões muito utilizadas por Cristiano, tais como, “vamo ver quem é mais forte, puxa de lá que eu puxo daqui”, “quero ver se ele aguenta morder corda com os que tão comigo” sugerem que a potência ou força dos encantados no corpo do “médium” depende da consistência e pluralidade de “cordas”, responsável pela conexão destes com o mundo da encantaria.

A força vibrátil dos afetos passando na “corda” agrega pontos de intensidade articulada ou dispersa, portanto abriga imprevisibilidade. Nesse caso a noção do “dom” enquanto algo relativo à reciprocidade do *dar* e *retribuir* tenta criar relação simétrica de vínculos assimétricos (Mauss 1974, 2003), daí e apesar de a maioria dos pajés e mães de santo não cobrarem especificamente nada, se dispõe a receber um “agrado”, “favor” ou “oração”. Ainda assim há expectativas, demandas, passagens de vida (atualização/fortalecimento do dom) ou de intensidade destrutivas, adoecimento e morte do “cavalo” (desvanecimento do dom, recebimento de bandalheira).

A frase “de graça recebeu, de graça dai” não liquida diferença, pelo contrário, instaura uma abertura infinita à ação do outro, “a qualquer momento pode vim alguém, tem que tá pronto”. Essa noção, chamada de *dívida* (Deleuze & Guattari 2010), pretende à revelia da ideia de uma sociedade baseada na troca e circulação, perceber a dinâmica de “um *socius* de inscrição onde o essencial é marcar e ser marcado” (Deleuze & Guattari 2010:189), entrar na dinâmica corte-fluxo, afetar e ser afetado. Significativo é a sinalização de “cordas” ou “linhas” em locais específicos do corpo. Muitos indicam em cicatrizes, locais de injeção e manchas na pele, marcas que permitem localizar essas manifestações cosmológicas.

Não se trata tão somente de afetos entre pessoas, as “cordas” são produções do *lado de lá*, apontam o mesmo movimento, mas inverso, isto é, “cordas”, sobretudo, são atributos de imanência no corpo do encantado, resultando, de um lado, na potencialização de trânsitos no interior do encanto entre si; por outro lado, também são agentes de motivação humana – rezadores, mães de santo, pajés, parteiras – interessados em tê-los enquanto guias associados às suas “cordas” ou “doutrinas”. As prováveis conexões cósmicas entre humanos e encantados não pressupõe uniformidade ou unidade, mas multiplicidade: “o povo dele”, “o povo do lado de lá”, “são os do lado dele, né?”, “passou pro lado de lá”, são desterritorializações que já superam a tendência de separar lados ou locais por meio da oposição entre a parte e todo. Assim, para além de se preocupar sobre o que há no e entre o lado de *lá* e o lado *daqui*, urge perguntar, *qual* o lado da “corda”?<sup>58</sup>

Já não acreditamos numa totalidade original nem sequer numa totalidade de destinação (...) só acreditamos em totalidades *ao lado*. E se encontramos uma totalidade ao lado das partes, ela é um todo *dessas* partes, mas que não as totaliza, uma unidade de todas essas partes, mas que não as unifica, e que junta a elas como uma nova parte composta à parte. (Deleuze & Guattari 2010:62).

Cristiano reconheceu em diversas ocasiões ter encontrado e adquirido cordas fortes com a permissão de antigos donos. A especificidade da corda foi definida pelo “dom de nascimento”, isto é, existem cordas de rezar em criança, sonho, peito aberto, espinhela. Consultas realizadas a uma mãe de santo em terreiro próximo da localidade de Cachoeira, terreiros de Bragança, e um senhor capaz de “desfazer feitiço em mesa branca no segredo”,

---

<sup>58</sup> Reconhecendo contexto etnográfico distinto e consciente de que o “lado” exposto acima não é o mesmo “lado” evocado em outras pesquisas tematizadas em casas afro-brasileiras, é lícito verificar o manuseio simétrico da palavra na etnografia de Barbosa Neto (2012).

iniciados, por sua vez, com Mãe Terezinha, em Bragança, foram de extrema importância para ajudar um amigo de infância do narrador a livrar-se de um “espírito”.

Conduzido por familiares à residência de um amigo chamado de Nunes, viu seis homens segurando o jovem na rede que se esvaía com o “corpo liso” sendo impossível aquietá-lo para o recebimento das orações. Nunes é um pequeno comerciante local reconhecido pelos moradores como capaz de sonhar e prever desastres e mortes, não sendo raros os casos de pessoas, que buscam consultar sobre mudanças significativas nas suas vidas, tais como viagens, investimentos financeiros, doenças, conflitos familiares e outros. Alvo de desmaios “misteriosos” e internações constantes em hospitais e apesar de ter sido aconselhado a fazer tratamento com os guias de pajés locais, sempre negou qualquer associação ou identificação com essas experiências. Nascido com o dom de “visão” e de “sonhos”, Nunes seria visitado pelo Mestre Pedro Firmino, encantado responsável pela comunicação entre vivos e mortos, nesses casos as “visitações” deste eram caracterizadas pelas mensagens “baixadas na cabeça”, subtraindo-se à incorporação.

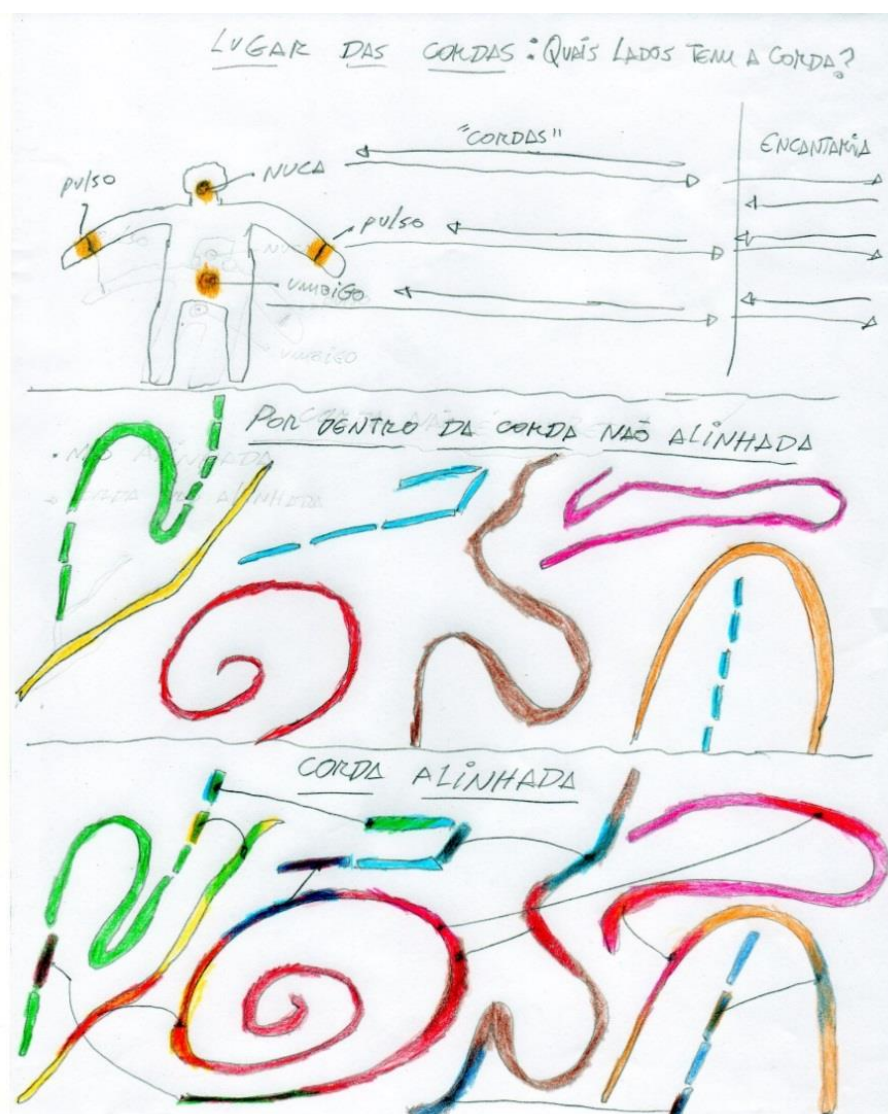


Fig. 4. Quantos lados tem a Corda: "Viração".

Cristiano diz ter sido tirado as cordas de Nunes na adolescência através de um pajé da região, mas elas estavam tão "fincadas" no corpo que algumas teriam de ser amarradas e em hipótese alguma deveria beber ou fumar excessivamente, sob ameaça do nó ser desfeito e as entidades retornarem com o dobro ou triplo de suas forças. Recentemente Nunes teria transgredido algumas determinações causando a aproximação do "Encante de Cobra":

Olhe professor, esse rapaz era um amigo meu mesmo, chegado desde criança, e se eu contasse pra família o que eu via, eles não iam imaginar, sabe? Eu só me lembrava das palavras da irmã Paulina! Eu não via gente na rede não, tinha seis pessoas ao redor da rede, mas dentro dela esse meu amigo era uma cobra (...) eu via ele como uma cobra assim toda amarela e pintada, passando por dentro e trançando por fora da rede, parecia uma cobra no casulo, a bicha ia se entrançando nos punhos da rede, subia nos caibros e esteios balançando a casa toda. Olha, ver as coisas é pior do que qualquer coisa (dom) que a gente recebe. A minha guerra com esse me fez passar foi quase três dias só no caldo de galinha, eu não me agarrei (entidade) não, deixei o bicho urrar, mas depois quando acalmou-se fui tirando ele só no cansaço.

O nó dado na corda pelo Pajé, segundo Cristiano, guarda duas analogias, a primeira é associada com águas detidas na barragem de um rio, onde, apesar de conter momentaneamente o fluxo das águas, esta apenas desvia ou agrega o seu fluxo, podendo intensificar-se quando liberada em condições alhures. Na segunda analogia, ao interpretar a relação entre “rede” e “casulo” explicita “o pedido de passagem” do encantado “para o lado de cá” a partir da capacidade de ver/sentir o efeito da entidade no “possuído”, e, principalmente, da paciente habilidade em refazer as amarras das cordas do requerente.

Desatar o “trançado” da entidade no corpo, rede, esteios e telhados da casa exigiu a composição de campos de força mediante o uso de orações, tentativas de convencimento e negociação. O processo de trançar, nessa perspectiva, passa pela articulação de agenciamentos fundamentais tanto no ritual de iniciação como no afastamento do “dom”, isto é, rezar em criança, “desamarrar” problemas, curar “ventre caído”, “erisipela”, “murrinha” e outras inquietações são tidos como mais simples e exigem menos esforço do curador do que “fazer as contas”, “domar os guias” ou fazê-los abandonar o corpo do iniciado.

A habilidade em ver interlocuções no interior dos mundos a partir de “costuras” e “trançados” é considerada pelo narrador como uma herança das cordas e guias da Irmã Paulina, mas que deveria ser fortalecida com pessoas mais “experientes e fortes”, impondo ao portador do “dom” a capacidade de reatualizar a força dos guias junto a outros mestres. As cordas de Irmã Paulina e os dons atribuídos pelo Espírito Santo são designados por pessoas próximas do rezador de “Linha dos Gritadores”. Se as cordas “coagulam” entidades dotadas de força maior, isto é, guias, também estes estão associados por “doutrinas” ou ensinamentos específicos. Embora Cristiano nunca tenha mencionado a existência de tal linha, certa vez mencionou sempre se impressionar com as “orações altas de muitos crentes”; este fato, recuperado nas memórias deitadas em notas de campo emergiu após ter ouvido de terceiros a aproximação ou entrelaçamento entre cordas com guias da “Linha da Umbanda” e do outro povo, a “Linha dos Gritadores” da Assembleia de Deus.

A noção de “dom” e “corda” apresentada por Cristiano e demais sujeitos nessas comunidades, remete a necessidade de buscar “reforço” e “passes” com “experientes”, “mestres” e “donos de cordas fortes” na cidade de Bragança. Na ocasião, dois pajés e uma mãe de santo indicados pelo narrador seriam capazes de “arrumar as cordas dos outros”. Insistindo nas pistas acima, cartografia dos afetos alcança o terreiro Oxalá-Xapanã de Mãe Terezinha.

## CORDA III:

### CABOCLA JARINA:

### *Narrativas de Mãe Terezinha*

Eu tenho um Ogã que não sabe, mas arreia um Caboclo de verdade.  
O Caboclo Rompe Mato na Cabeça é uma Fera

Mãe Terezinha

Se a cultura for, como querem os antropólogos, uma ordem de  
significação, mesmo assim os significados são colocados em risco na  
ação.

Sahlins

*Ilhas da História*

A incursão para territórios de outros mestres é justamente a tentativa de seguir enlaces das “cordas” de Cristiano, das referências também fornecidas por iniciados ainda em formação. Portanto, o terreiro apresentado é parte de vivências etnográficas realizadas na cidade de Bragança nos meses de julho e agosto de 2013 e maio e julho de 2014. Terreiros de umbanda, casas de pajés, tendas de espíritas e casas de rezadores foram lugares com os quais tive contato e possibilidade de testemunhar e participar. Dentre algumas pessoas que conheci, destaco Mãe Terezinha. No convívio com a narradora, busquei entender o processo que resultou na formação de seu papel como Mãe-de-Santo, este envolvendo trânsitos espirituais e físicos entre os estados de Ceará e Pará, entrelaçados pela ação de encantados e demais entidades espirituais no corpo de alguns iniciados.

O caminho percorrido até o terreiro de Mãe Terezinha, denominado por diversos sujeitos de “Terreiro Oxalá-Xapanã” ou “Casa de São Sebastião”, fora problematizado com base nas anotações do diário de campo: ansiedades, desencantos e afetividades que moldaram o meu olhar na confecção da escrita da pesquisa, ou seja, investi na crença pessoal de que uma etnografia do encontro talvez pudesse descarnar avanços e limitações do texto acadêmico para o intérprete-leitor. O diário de campo utilizado não emergiu apenas como uma fonte de leitura descritiva ou apêndice da memória, mas pretendia ser manuseado como fonte de inspiração para a escrita de si que, agora, impõe-se como Outro (Le Goff 2003).

De porte das notas etnográficas e relatos orais pensados, passei a recompor as memórias de Mãe Terezinha, começando pelas angústias e saudades da época em que viveu no Ceará até chegar a Icoaraci e, posteriormente, a Bragança. As memórias de migração foram alternadas e fundidas ao processo de “formação espiritual” no quadro cosmológico da umbanda, percebendo junto a narração memórias do passado associadas a outras experiências religiosas (Thomson 1997).

A inserção nesse terreiro de Umbanda levou-me a testemunhar experiências de “mediunidade”. Dialogar com as entidades e observar singularidades na forma como alguns corpos foram produzidos pela poética do tambor, batuque e canto da cosmologia denominada por Prandi (2004) de “Religião dos Encantados” produziu inquietações que expressei em questionamentos para balizar parte dessa pesquisa. Nesses inícios, alimentei as melhores expectativas possíveis, imaginei situações diversas e tentei estruturar conexões com teorias acadêmicas a partir da existência de terreiros na cidade e da referência sobre terreiros de Umbanda que, em tempos passados, havia frequentado em Capanema.



Reconheço, hoje, que a ansiedade era alimentada por amigos, moradores e interlocutores locais. Estavam contagiados pelo imaginário que muitos sujeitos de cidades circunvizinhas, vilas e comunidades expressavam em relação à Bragança: “O Caboclo mesmo é de lá... Vixe! Lá que é forte mesmo essas coisas”, exclamou uma rezadeira iniciada por um dito Pajé local! Ou ainda, “disque até um pouco tempo desses, lá tinha tanto escravo como índio, mas viviam tudo escondido, né?” ressaltou benzedeira residente no Km 11. Cabe lembrar que as narrativas citadas acima pertenciam a rezadeiras que entre 2009 a 2011 foram ouvidas para a escrita de minha dissertação de mestrado (Silva 2011).

Conduzido pela família de Pedro Miranda e seu filho, Pedro Aleno, o primeiro, pescador conhecido na comunidade, e o último, professor e coordenador de uma escola de ensino médio, percorri bairros e residências em busca de pajés, pais/mães de santo e chefes de terreiros.<sup>59</sup> Entre um local e outro a conversa oscilava bastante, indo desde relatos sobre os curadores locais até comentários sobre os melhores pontos de venda de ova de peixe e camarão fresco – meu prato predileto. Em algumas ocasiões, encontrei algumas residências trancadas, pois muitos desses religiosos deslocavam-se no mês de julho para visitar seus parentes no Maranhão e Ceará, conforme informação de vizinhos e familiares. Em outras situações, percebi a simples negação dos papéis atribuídos à prática pressuposta.

Nessas andanças, fiquei surpreso com a forte presença de imigrantes nordestinos – em particular, cearenses, paraibanos e maranhenses – nesses espaços. Lembrei que em conversa anterior com amigos da graduação, historiadores locais, moradores e a família Miranda, o principal argumento que justificava a existência dessas práticas religiosas era a herança cultural da presença negra e indígena que remontava, no contexto geral amazônico, ao século XVII, conforme assinalam estudos relativos ao período colonial da Amazônia.<sup>60</sup>

Enquanto percorria a localidade comecei a problematizar o imaginário dos interlocutores, isto é, quais as motivações e a partir de qual período histórico se elaborou uma memória sobre a cultura negra e indígena do passado colonial na região? Ou ainda: como e por que há um “silenciamento” a respeito da confluência do papel de imigrantes nordestinos na composição da religiosidade bragantina? Mesmo consciente dos limites

---

<sup>59</sup> Expressões utilizadas pela maioria dos moradores, mas, no caso da palavra “macumbeiro”, o tom, por vezes era carregado de pilhéria. Rapidamente percebi que o mesmo não era utilizado por mestres, iniciados ou frequentadores dessas religiões, por entender que a tese não está voltada diretamente para discutir as formas de preconceito, apesar de sempre problematizá-los, quando visível no campo, achei razoável não inclinar a etnografia a persegui-lo.

<sup>60</sup> A esse respeito, consultar a escrita de D’Azevedo (1901:122-134). Chambouleyron (2006); Dias (2002:347-364); Salles (2004); Souza Júnior (2010; 47-64); Gomes (2005); Pacheco (2009) e para o caso de migração nordestina Lacerda (2010:15-29).

dessas assertivas, pensei na memória dos narradores presentes como memórias sociais ressignificadas, onde, se questionadas e desfiadas indicariam rastros e pegadas de outros tempos históricos que trazem relações, trocas e construções, conforme assevera Ginzburg (1989), ao evocar a relação entre o pesquisador da cultura e o caçador agachado a farejar a presa.

Apesar dos contratempos, registrei seis residências indicadas por transeuntes como locais de “reza” “cura” e “tambor”. Basicamente a ideia era verificar a presença dessas manifestações religiosas nos bairros da cidade e depois avançar em vilas, comunidades quilombolas até as ditas colônias<sup>61</sup> e tentar compreender a dinâmica com que os moradores atribuíam significados específicos aos discursos de identificação. A ingênua hipótese que sustentava a existência de terreiros em Bragança, semelhantes ao Tambor de Mina maranhense havia sido implodida. Termos como “pajé”, “terreiros” e “umbanda” foram mencionados de forma alternada e oscilante.

No fim da tarde, vencido pelo cansaço e após deixar o seu Pedro Miranda em sua residência, prossegui de automóvel para o apartamento localizado no residencial Galeria. Ali, logo na entrada, percebi uma loja com uma fachada intitulada “Casa Pena Branca”, local repleto de incenso, velas, bonecas de todas as cores, imagens em quadros e estátuas de entidades do panteão africano e indígena, além de inúmeros santos. O jovem que atendia no estabelecimento não soube ou não quis informar quais eram seus clientes principais, mas o fato despertou outras formas de perceber a presença desses sujeitos. Antes de dormir, deitado na rede e com a cabeça a fervilhar, amadureci a ideia de investigar essas lojas para ter acesso aos possíveis interlocutores.

No dia 22 de julho, após tomar café, por volta das 8h iniciei andanças pelo comércio e sem muita demora, encontrei duas lojas voltadas para a venda de objetos de rito semelhantes: “Casa Mãe Jarina” e “Loja São Cipriano”. Fiquei surpreso com o fato de essas lojas estarem próximas de boutiques e sapatarias. Observei os objetos e perguntei sobre a relação dos funcionários ou proprietários com as entidades ali apresentadas; no vai e vêm do diálogo, imaginei a possibilidade de estudar a conexão das lojas na dinâmica do comércio religioso. Na interlocução com vendedores, senti-me tratado como um curioso ou turista: a jovem chamada de Fátima, aparentemente com não mais de 20 anos explicou

---

<sup>61</sup> Termo utilizado pelos narradores e por mim para designar pessoas que viviam em pequenas vilas e áreas agrícolas. Algumas vezes essa expressão denota marcador preconceituoso, impondo a esses sujeitos a “peja” de viverem no “interior do interior”.

pausadamente sobre o poder de cada estátua, fita, pedra e assim por diante. Os preços dos objetos oferecidos são ligeiramente inflacionados.

Após um longo jogo de “gato e rato”, perguntas e respostas fugidias e clima de irritação, vi nomes e locais emergirem da voz da vendedora. A referência principal era o “Terreiro de Mãe Terezinha” e mesmo não sendo a única Mãe de Santo citada, de um lado, estava tão frustrado com a morosidade da pesquisa, e, de outro, da referência dada pelo “pajé-exorcista” Cristiano, que no fim da manhã não tive dúvida: iria dedicar o resto do dia a conhecer o terreiro indicado. Esses intervalos em que não estava nas andanças da pesquisa, ruminava os horizontes das notas iniciais da etnografia com leituras de Amaral Lapa, Alessandro Portelli, Gilberto Velho e Carlo Ginzburg.<sup>62</sup>

Escolhi para almoçar em um restaurante próximo ao museu da marujada com pinturas e quadros que manifestavam vínculo com religiosidade beneditina. Enquanto aguardava a chegada da refeição solicitada, fiquei convencido de que apesar da ajuda e boa vontade das informações de amigos e ex-alunos, percebi claramente que estar num local aparentemente conhecido, onde se fala o mesmo idioma e se pretende atingir territórios íntimos guardava ciladas tão sedutoras para o etnógrafo quanto à luta pela aproximação da vivência de uma sociedade com experiências culturais visivelmente díspares. Malinowski (1997:59-89) alerta o pesquisador tanto sobre as vicissitudes da solidão desesperadora no campo como o perigo da proximidade excessiva, capaz de nublar a percepção. Assim propõe o cultivo do estranhamento – lapidação do olhar e postura capaz de mediar não apenas a condição do outro, mas, fundamentalmente a própria condição de si. Constatei da pior forma possível que o auxílio de pessoas “bem informadas” ou “contatos”, não asseguravam nem o acesso aos moradores nem tão pouco à compreensão de seus modos de vida.

### **Linha 3.1 “Fui praticamente escrava no passado”**

A residência de Mãe Terezinha está localizada na esquina da Rua Apinagés, mas, tratava-se de três casas em uma única propriedade: a casa da esquina pertence ao irmão, à esquerda vive a Mãe de Santo com suas filhas e, no interior da propriedade, do lado direito um imenso quintal, tendo no centro uma casa branca de dois cômodos com aproximadamente quatro ou seis metros, porta e janela estreitas e, na parte superior com

---

<sup>62</sup> A esse respeito Roberto Cardoso de Oliveira (2002) percebe o diário de campo não apenas como um meio de registrar o outro, e sim como um artefato que problematiza a própria memória e o referencial teórico do pesquisador à época da escrita.

letras e desenhos coloridos, lê-se: “Casa de São Sebastião”. Recebido por seu irmão, fui conduzido ao interior do terreiro e percebi uma senhora de vestido longo colorido, baixa, forte, com cabelos brancos e curtos a varrer alternadamente o interior da morada e o quintal. A poeira erguia uma nuvem de areia sobre as folhas das árvores que sombreavam parte da residência.

Ao ser questionado sobre minhas intenções disse que sou um professor e gostaria de estudar sobre a sua história de vida e como se tornara Mãe de Santo. A religiosa apoiou as mãos no cabo da vassoura, olhou para o lado, riu e puxou dois bancos de madeira. Inicialmente desconversou dizendo que a sua vida é aquilo mesmo que estou vendo e que não tem nada demais, depois falou que já foi muito professor assim como eu para ver o tambor no seu terreiro e reforçou esse raciocínio com a constatação de que “Ah! Veio foi muito professor das bandas de Belém já! Um tempo desses veio foi um bando, tudo de uma vez... Eles acham que eu não sabia o que eles queriam, mas eu sabia sim, a gente sabe, né?”

As palavras de minha nova interlocutora apontavam para refletir que o tempo social da memória, em especial o estudo de relatos e lapsos de lembranças de idosos, não pode ser interpretado como discurso fragmentado ou embaçado. Pelo contrário, é um olhar distanciado, diferenciado do passado, a visão do passado pelo presente. É possível verificar uma história social do tempo bem desenvolvida, pois “elas já atravessaram um determinado tipo de sociedade, com características bem marcadas e conhecidas; elas já tiveram quadros de referência familiar e culturais igualmente reconhecíveis, tendo nos marcos e cronologias próprias de suas experiências memoriais a teia de seu universo identitário” (Bosi 1994:84-91).

A fala inicial da narradora martelou intensamente meus pensamentos. Nos dias seguintes mergulhei em profundas inquietações: Estava intimidado diante do suposto traquejo da Mãe de Santo diante de outros pesquisadores? Seria uma estratégia da narradora para consolidar sua autoridade? Estava desanimado por entender que já não havia mais nada de “original” a ser dito pela narradora? Portanto, frustrando as pretensões de um neófito na pena etnográfica? Ou essa afirmação tratava-se apenas da tática (Certeau 1995) de Mãe Terezinha para desencorajar-me? As relações de poder vivenciadas pelo pesquisador através de sujeitos, imagens e documentos (escritos ou não), produzem efeitos desgovernados na escrita acadêmica, tal como vivenciou Márcio Couto Henrique (2008:145-158) em incursões etnográficas nas memórias de Couto de Magalhães, ou mesmo na caligrafia de Clifford (1998), onde se considera que, se inicialmente as experiências

agregadas na pesquisa de campo – vozes, gestos, ambientes, memórias e afetividades – desvelam campos múltiplos de interpretação cultural entre o pesquisador e suas alteridades. Este vive o drama de, ao traduzir o diálogo *com* o outro para a linguagem textual, fazer emergir vozes, relações de poder, e, eventualmente, encontrar enfrentamento na recepção do leitor – tirano e fonte de inspiração irresistível da intencionalidade que sombreia o pesquisador.

Mesmo desconcertado e tomado pelo borbulho de ideias/sentimentos ambíguos, o diálogo prosseguiu. Sempre com o olhar na horizontal, a interlocutora alternava seus movimentos entre a visão das árvores e capins no quintal e o interior do terreiro, repleto de imagens e estátuas. Nesse meio-termo começou a rememorar o período em que viveu no Ceará e os motivos do deslocamento para a Amazônia.

A minha vida é uma vida de paciência. Através da minha calma, da minha paciência é que eu vivo (...) fui praticamente uma escrava no meu passado. Aqui no Pará eu não tenho pai, não tenho mãe, não tenho irmão, não tenho ninguém. Aquele que falou tava aqui é meu irmão adotivo, o pai dele que me acolheu, me adotou, mas tirando disso, eu só tenho eles pela consideração. Eu considero muito eles, praticamente, eles são a minha família, né? Eles moram em Icoaraci e eu moro aqui. Mas então, no Ceará eu comecei a sofrer, mataram meu Pai, eu era uma criança, mataram ele com uma cobra de uma pescaria e até então ele disse a minha mãe que ele ia, mas não ia voltar. A minha mãe disse: “não, vai não!”, mas ele disse que ia mesmo assim, e que nem que matassem ele, mas ele ia cobrar, e não teve outra, saiu nunca mais voltou. Isso tudo foi no Ceará, lá na cidade de Pedra Branca (...) mas isso foi só o começo da minha peleja pela vida, meu filho! Mas depois da morte de meu pai eu e minha irmã sofremos muito quando minha mãe ficou cega por um homem e eles maltratavam muito a gente por causa dele. Ah! Meu filho sabe o que é comer toicinho com cabelo? Com ele a família era assim, eu era pequena, magrinha. Também teve um dia que o marido da mulher (mãe) na casa, me chamou pra sair e eu e o padrasto saímos, aí eu subi pra pegar fruta pra ele até uma certa distância, aí de lá eu não dei mais conta, eu voltei (...) Era muito alta as árvore pra mim que eu era esmirradinha. Ele queria me dá-lhe, abusar de mim, até então briguei, lutei muito com ele, não era eu ali com força não, eu acho que era Deus que tava do meu lado! (...) Então encontrei uma pessoa sem ninguém, com cara de estranho, aí eu fugi, fugi de casa de mamãe, que eu não quero nem lembrar (...) sabe, a minha irmã ficou pra trás, ela era muito medrosa, ela só atendia o que era pra ela fazer. Mãe Terezinha. Entrevista realizada em Julho de 2012.

Nascida na cidade de Pedra Branca, Ceará, a narradora – atualmente com 77 anos – descreveu histórias de vida a partir de várias cenas que emergiram no processo de rememoração. Ao falar dos primeiros anos de convivência no Pará, quando foi acolhida por uma família que hoje reside em Icoaraci, percebi que a narrativa transparecia como um agradecimento, a entonação da voz deu a entender que, no ato da fala, estava diante de todas as pessoas que a adotaram... Esse reconhecimento, no entanto, não substituiu a saudade da irmã que ficou em Pedra Branca. Das memórias “mais recentes” Mãe Terezinha

passou a evocar outros tempos, que estão associados à perda, violência e toda sorte de sofrimento vivido na infância.

Neste segundo recorte da narrativa, a interlocutora compartilhou o histórico de violência e as relações de poder existente no comércio local entre os pescadores de Pedra Branca, assim como testemunhou o enfraquecimento do vínculo materno quando sua genitora, ao viver com outro homem, perdeu o interesse/cuidado pelo trato com as filhas. A forma com que pergunta, “sabe o que é comer toucinho com cabelo?” foi interpretado por mim tanto no sentido de descrever a negligência materna ante suas expectativas, como de tornar-me um ouvinte-participante dessas experiências (Portelli 1997).

A busca de frutos nas árvores em locais cada vez mais distantes e de difícil acesso foi enriquecida com a performance corporal de narradora na atualidade: o modo de olhar para as árvores do quintal a transfigurar cenários para tempos pretéritos, comparando a ausência de galhos, a casca grossa, a quantidade de formigas com paisagens guardadas na memória deixou ver sofrimentos inesquecíveis. Ao reviver o ato de subir nas árvores, encostou a vassoura na parede e com os dois braços simulou o movimento corpóreo, como se estivesse subindo escadas. Mãos negras, engelhadas, veias grossas, empoeiradas, calos secos e unhas quebradas apontando para as laranjas e maracujás no chão ecoaram em tom de lamentação por um passado escasso e sofrido. Em partilha com reflexões de Antonacci (2013:135) ficamos sabendo que “o *modo* de contar não vem separado dos conteúdos transmitidos, práticas de culturas orais são inseparáveis do corpo que narra e dos que escutam, em diálogo de *performances* que propagam diferentes ritmos e gestos em narrativas”.

As memórias que versavam sobre as investidas sexuais do padrasto e a luta corporal continham expressões orais carregadas de silêncios, paradas descontínuas, alternância no tom, dicção vocal e muita revolta. Se a narrativa oral enunciava lutas e resistências vividas na juventude, o corpo imóvel e tenso discursava como se ainda estivesse a descansar, ou mesmo a recuperar-se das lutas do passado. Nesse sentido, o corpo não apenas expressa a memória, mas é a própria possibilidade do lembrar... Não há memória sem corpo (Le Breton 2003). A percepção de que “não era eu ali com força não, eu acho que era Deus que tava do meu lado!” põe-se como resposta diante da solidão vivida pela narradora: o interior da mata, os ecos do pedido de socorro e a sensação de uma injustiça que nunca poderia ser reparada.

O passado que emergiu em narrativas contínuas sob a regência da oralidade, fizeram intuir a presença desse local alvo de ruminação constante, ensejando exercício em dispor das lembranças elencadas no limiar do cotidiano. Desse modo, em alguns momentos, tinha a sensação de que a interlocutora estava apenas lendo algo em sua frente, semelhante a um típico exercício de leitura convencional. A percepção de que “em alguns momentos, tem-se a impressão de que se está ouvindo a leitura de um livro de alguém que escreveu antecipadamente a própria história”, descrita por Antônio Torres Montenegro ao entrevistar o bispo de Cratéus, encontra paralelo na voz desta narradora (Montenegro 2004:318-325).

Ao afirmar que era “praticamente uma escrava do passado”, Mãe Terezinha descrevia que para além das evocações nostálgicas (saudosismo) ou ressentimentos (injustiças, vinganças) sofridos, a narrativa versava também sobre sentimentos de incompletude e pendências afetivas. A queixa sobre a covardia da irmã mais nova que se recusou a fugir – e que nunca voltou a ver – também ecoava como um lamento, sensação refletida no olhar melancólico e no balançar da cabeça negativamente.<sup>63</sup>

A relação de sofrimento com o passado descrito se contrapôs a melhoria das condições de vida alcançada no Pará. A chegada em Icoaraci permitiu vislumbrar aspectos de uma religiosidade que começou a ser sedimentada pelas memórias das rezas e benzeduras ainda na infância em Pedra Branca e culminou com a iniciação junto a potências da cosmologia dos encantados em visões, doenças e sofrimentos diversos.

Foi o Pará que me deu a liberdade de vida (...) Também meu pai me deu nome, não sabia nem como era meu nome, me deu o meu nome, aí eu fui pra me casar, me deu o nome dele e da minha mãe, me casei. Então eu tive um problema sério de doença, doença grande, eu fiquei, passei muitos dias sem comer, sem beber, sem dormir, sem enxergar (...) Eu tava sentada na beira da cama, aí vinha aquela mulher toda de verde, a roupa dela era uma calça que ela usava... - Essa é a minha Guia, né? É uma Cabocla valente, é a Jarina! Ela disse: “Olha, sofra com amor, com paciência, que tu vai acolher os outros também” (...) e então voltei pra essa terra e o meu trabalho com a umbanda começou. Atendia as pessoas, fazia meus trabalhos de vidência, fazia meus responso, mostrava os objeto, e de lá pra cá minha missão foi aumentando. Comecei a trabalhar com a idade de 10 anos. Já trabalhava no Ceará, se você benzer uma pessoa já está trabalhando. Então foi quando eu vim pra essa terra aqui (Bragança). Hoje eu trabalho para as almas, na quinta feira eu trabalho para Oxalá, na sexta eu trabalho para Ogum, na quarta eu trabalho para Oxossi, daí eu também trabalho de pena e maracá! Mas eu toco tambor, sabe? Mas eu fui preparada com Deus, com nossa Senhora, não treinei a minha cabeça pra

---

<sup>63</sup> A esse respeito, o efeito avassalador das lembranças de Mãe Terezinha, no tempo presente, remete a constatação de Gagnebin (2004:91): “A rememoração também significa uma atenção preciosa ao presente, particularmente a estas estranhas ressurgências do passado no presente, pois não se trata somente de não esquecer o passado, mas também de agir sobre o presente. A fidelidade ao passado, não sendo um fim em si, visa à transformação do presente”. Sobre a constituição “honra” vs. “desonra” na disposição dos estigmas sociais, ver compreensões de Erving Goffman (1975:03-50).

ninguém benzer. Eu não acredito que eu possa jogar um caboclo se você não nasceu pra receber (...) Tá me entendendo? Então pra você ter a noção do que eu faço, você precisa sentir, se você nasceu pra mediunidade você é médium. Então minha preparação de Umbanda foi eu começando a trabalhar, mas já preparei pra mais de 18 neto (filho de santo). Tem um pai de santo que trabalha aqui comigo... É meu Ogã! E É UM SENHOR PAI DE SANTO! Ele acha que não, mas ele é um pai de santo e arreja um caboclo de verdade... Ele não me diz que arreja um caboclo de verdade, mas eu digo porque foi eu que preparei, ele arreja o seu Rompe Mato... Que em cima dele é uma fera! Só o senhor vendo! Mãe Terezinha. Depoimento citado.

A ênfase no recebimento de um novo nome surgiu da necessidade de marcar uma identificação com as novas relações sociais estabelecidas em Icoaraci e não como um esquecimento total do passado. Quer dizer, se por um lado, Mãe Terezinha afirmou ser escrava do passado em Pedra Branca, por outro, a vontade de apagamento preconizava o Pará como um local de encontro com a liberdade, de um renascer.

Quando começou a contar sobre a doença desconhecida e a aparição da entidade que viria a ser o seu guia espiritual nessa vida, experiências de sofrimento seguidas de cura e identificação com chamamento espiritual estavam entrelaçadas a perda da visão, ausência de sono e incapacidade para comer e beber. Esses elementos são parte de um processo de transformação. O corpo da iniciada está sendo reconstituído pelos *afetos* dos encantados para que apreenda manifestações, sinais e mensagens das entidades. Não se trata de um corpo enquanto *reflexo* da vocação religiosa, nem tão pouco de um corpo apto para receber a entidade, mas da feitura do corpo que *seja* a entidade. Quanto maior o flagelo físico de ossos, peles e carnes, mais próximo o corpo fica de uma condição específica que o permite expressar o encantado.<sup>64</sup>

Nesse sentido há diversos estudos constituintes da religião dos encantados no interior da Amazônia que caracterizam a formação de pajés, mães e pais de santo, curadores e rezadores a partir de um processo de sofrimento físico causado pela entidade, seguido pela aceitação e aprendizado do iniciado (Cavalcante 2008: 63-80; Trindade 2007 e Pereira 2008). No momento da interação dialógica da “entre-vista”, para vivenciar o desenho do corpo e da memória no evento traduzido por Cardoso de Oliveira (1997:13-25) de “fusão de horizontes”, Mãe Terezinha representa o primeiro contato com a Cabocla Jarina, por exemplo, ao construir uma imagem corporal da entidade: a voz rouca da interlocutora forneceu roupas, características físicas e personalidade da cabocla. Ao mesmo tempo em que eu esboçava o corpo à frente tendo nas mãos o gravador e olhava magneticamente para

---

<sup>64</sup> A respeito da concepção do corpo dotado de uma interioridade e exterioridade e a “palidez” da passagem de um para o outro a partir da urdidura do saber europeu é pertinente consultar Rodrigues (1999:184-188).



o altar dos encantados, estes produziram um horizonte ampliado do aqui e do agora que, segundo Crapanzano (2005), se esvai para tempos alternados do imaginário, sendo, na verdade, colorido pela aparição intersubjetiva da subjetividade. A experiência compósita vivida por mim provavelmente estava na “fronteira da imaginação”, no “mundo de sombras”, denominado por Crapanzano (2005) de “cena”.

A imagem da entidade descrita pela narradora emergiu de forma “definitiva” em minha representação apenas horas depois, ao presenciar, no terreiro, a chegada da Mãe de Santo com a Cabocla Jarina na cabeça. O andar altivo e a desenvoltura singular nada lembravam a narradora cansada e apoiada em uma vassoura que havia conversado anteriormente. A vivência da entidade no corpo não é um ato, é devir-corpo, assim, não feita de forma corporal-fisiológica, mas sim mediante performance do movimento-gesto vivificado no ritual (Goldman 1984).

Por outro lado, também não pude deixar de estabelecer um paralelo entre a entidade e a narradora, pois ambas são caracterizadas como “individualidades” corajosas e valentes, porém, portadoras da mensagem da paciência e esperança. A capacidade para a vidência – olhar privilegiado sobre o futuro – e responso – poder de encontrar objetos perdidos ou roubados por terceiros – transpareceu nesse momento contradição e compensação para alguém que teve de lidar com passado doloroso e perdas irre recuperáveis.

Em determinadas circunstâncias o discurso da Mãe de Santo adquiriu o tom de orientação espiritual, quase professoral. Ao afirmar que “pra você ter a noção do que eu faço, você precisa sentir, se você nasceu pra mediunidade você é médium” a interlocutora sentenciou o que, em minha compreensão, soava como desafio e impossibilidade: tentar sentir a experiência espiritual das entidades na condição de cavalo e a impossibilidade de ingressar nesse mundo pela mediunidade, na medida em que, para tal, precisara ter nascido médium. Por outro lado, o discurso não significou, a meu ver, a impossibilidade de sentir, e sim a necessidade de “nascer *para* a mediunidade”! A observação dos rituais de cura e o tratamento de “caboclos brabos” em iniciados levaram-me a perceber na ideia do “nascimento”, isto é, iniciação, outros nascimentos, quiçá “renascimento”; transformações de intensidades ou atualização das forças:

Primeiramente, é verdade que não se opera a própria criação a partir da ilha deserta, mas a re-criação, não o começo, mas o re-começo. Ela é a origem, mas origem segunda. A partir dela tudo recomeça. A ilha é o mínimo necessário para esse recomeço, o material sobrevivente da primeira origem, o núcleo ou o ovo irradiante que deve bastar para re-produzir tudo. Evidentemente, isso tudo supõe

que a formação do mundo se dê em dois tempos, em dois estágios, nascimento e renascimento; supõe que o segundo seja tão necessário e essencial quanto o primeiro (Deleuze 2014:21)

O conceito de “viração” é enunciado pelos caboclos como “pedra de toque” do entendimento sobre processos de iniciação neste terreiro. O encontro com a narradora possibilitou, dessa forma, um convite para conhecer o local e presenciar a ação dos caboclos na “cabeça” de alguns praticantes, ampliando certa leitura da “viração”.

### **Linha 3.2 A Cabocla do Fundo Encantado que não virou gente: Viração**

A visita realizada ao terreiro Oxalá-Xapanã iniciou por volta de 20h30. Os ritmos da musicalidade eram produzidos por três pessoas: um homem de meia idade, cabelos grisalhos e camisa do Palmeiras tocava o tambor mais pesado e sonoro, fumando com pausas demoradas, um rapaz de camiseta e bermuda com camuflagem do exército, bebia cerveja e tocava um tambor menor, e o último não tinha mais que 17 anos, era bastante risonho e manuseava um chocalho enorme. Havia ainda um triângulo movimentado por uma mulher de cabelos negros, bermuda e camisa de manga, com aproximadamente 25 anos. Mais tarde percebi que também recebia caboclos na “cabeça”. Dois homens com mais de 40 anos, vestidos de branco dançavam e puxavam cantoria no canto da sala, às vezes percorriam o centro do local alternadamente, nunca faziam a mesma coisa. Duas senhoras serviam bebida e cigarro aos tocadores, o público apenas fumava. Na sala havia bancos de madeira e cadeiras de plástico, todas encostadas na parede, de forma que os presentes ficavam com a atenção voltada para o centro do cômodo.

O ambiente era extremamente animado, as pessoas conversavam, contavam piadas e fumavam embaladas por danças e cantos performáticos dos filhos de santo. As velas pretas, vermelhas e azuis acesas no altar deram visualidade especial junto às imagens. Fiquei fascinado quando o Caboclo Rompe Mato desceu na cabeça de um dos filhos de santo com que passou a cumprimentar e convidar os presentes a dançar no centro do terreiro. As pessoas ficavam sentadas cantando e batendo palmas enquanto o Rompe Mato com as mãos para trás se aproximava e requeria alguns minutos de dança. As piadas e comentários a respeito da pouca habilidade de alguns – inclusive as minhas – ao dançar com o Caboclo denotavam o aspecto lúdico do ambiente.

Entre uma dança e outra perguntei a uma senhora, a quem chamavam de “ajudante” onde estava Mãe Terezinha e fui informado de que “tava consultando” no

quarto. O local da “consulta” tinha no máximo dois metros quadrados e via apenas pessoas entrando e saindo. Com o passar de quase uma hora Mãe Terezinha sai do quarto de consulta com a Cabocla Jarina na “cabeça”. Calçando botas de vaqueiro, calça comprida branca acochada por um cinto de couro e fivela em forma de ferradura, vestia camisa marrom de manga comprida abotoada, chapéu de vaqueiro e fumava cachimbo desgastado. Na mão esquerda, uma cuia de tacacá com bebida, que mais tarde vim saber ser cerveja.

A Cabocla Jarina<sup>65</sup> circulava pelo local sempre alternando entre um andar trôpego e disposição física vigorosa, capaz de dançar praticamente todo o tempo de duração do tambor. Depois de alguns instantes no local fui notado pela Cabocla Jarina que não hesitou a puxar-me para o centro do terreiro, e que, após leve cumprimento pediu silêncio a todos e apresentou-me – para o meu desconforto – como um pesquisador “da cidade de Belém” e que tinha ido ali porque “era um lugar respeitado”. Após a apresentação, fui conduzido para uma cadeira onde fiquei de frente para os tocadores e sempre ao seu lado.

Nessa minha nova condição que considerei diferenciada do público presente, dividiu bebida e cigarros e passou a explicar os tipos de caboclos, danças e falar da história de vida das pessoas que trabalham para ela. Em alguns momentos levantava e puxava um canto, dançava, falava no ouvido das pessoas enquanto recebia simultaneamente diversas entidades. Constantemente era assessorada por assistentes que enxugavam lhe o pescoço. De modo que, na maioria das vezes, sempre andava mancando e com as mãos pra trás.

Quando finalmente presenciei a “descida” do Caboclo Rompe Mato, sou apresentado à entidade na cabeça do filho de santo. Fui nomeado pela entidade de “pesquisador”. André é um homem de 74 anos, baixo e franzino que com o Caboclo Rompe Mato na cabeça, andava com os pés juntos, sempre uma das mãos para trás, cigarro no canto da boca e corcunda proeminente. Durante a sessão de cura, a entidade puxou uma mulher adulta e disse que iria “resolver o espinho na costa”, pôs a requerente de pé, pressionou as mãos na costa da enferma, onde, apesar de reclamar bastante, não foi ouvida.

Depois desse primeiro momento, Caboclo Rompe Mato ergueu a jovem sob os ombros com as pernas suspensas flexionadas e prosseguiu fumando e bebendo por quase 20 minutos com a requerente suspensa. Posteriormente defumou com tragos de cigarro e deu cabeçadas na costa da requerente. Após a sessão de cura a mulher estava inteiramente

---

<sup>65</sup> Alterno “Cabocla Jarina” e “Mãe Terezinha” porque conforme assevera Rodrigues (1999:191), “o corpo, neste caso, remete sempre a si e aos outros corpos ao mesmo tempo, sendo essencialmente no plural. Não é de modo algum isolável daquele a quem atribui um rosto e de quem é o único indício de existência”.

cansada, pediu água e foi amparada por assistentes, o Caboclo Rompe Mato, por sua vez, prosseguiu calmamente, diminuiu o ritmo do canto e foi se acomodando junto aos tocadores. O desenvolvimento da ação expressiva do caboclo no momento da cura – retirada do espinho – modificou a postura dos presentes. A diminuição das palmas e a observação atenta ao corpo enrijecido e suado da entidade, era acompanhada pela cadência dos tambores.

A dinâmica e o tom dos transe e performances são dados por Mãe Terezinha. Em determinado momento outra pessoa assumiu o lugar central no terreiro e imediatamente a Mãe de Santo foi até o cavalo e o repreendeu firmemente, com argumento de que “aqui tem que ter ordem” e que “cada um tem que esperar a sua vez, dois não pode!”. Nesse instante caminhou na minha direção e disse que “na linha de pajé é assim, tem que ficar dando ordem senão vira confusão e daí a pouco todo mundo desce de uma vez só”.<sup>66</sup> Após esse breve momento de admoestação, presenciei a incorporação de outro caboclo, exigindo esforço dos religiosos para ser “domada/virada” no terreiro.

Por volta das 23h uma das presentes incorporou de forma descontrolada uma entidade que mais tarde vim saber, tratava-se da Cabocla do Fundo Encantado. Homens e mulheres tidos como assistentes usaram um lenço branco para atar pescoço e face do corpo que sofria “espasmas” e gestos bruscos. A mulher em questão tinha 37 anos e chamava-se Andressa. Após a ação dos assistentes, ajoelhou-se e com a retirada dos lenços revelou a singularidade da metamorfose corporal produzida pela Cabocla: com olhos vermelhos, face enrijecida e riso cínico, a Cabocla do Fundo Encantado rastejou apoiando-se nos cotovelos como incorporada em corpo de cobra. O suor em suas mãos e face misturava-se com a terra do assoalho no terreiro. Moveu-se lentamente em direção a um jovem que estava sentado junto aos músicos e sorvia grandes porções de cerveja, para solicitar uma vela e, ficando de pé, passaram a dançar, alternando os movimentos bruscos da performance corporal com o ato sinuoso de passar e pingar a vela quente nos seios, pescoço, axilas, boca, pés e costa. Ao ter a vela passada no corpo, não demorou a demonstrar desconforto com a prática da Cabocla, especialmente quando a vela fora colocada na palma dos pés.

Desde o primeiro momento em que baixara no terreiro, a Cabocla do Fundo Encantada passou a dançar próximo de onde estava sentado. Também ouvi muitas piadinhas e insinuações do homem mais idoso que batia tambor sobre se eu teria coragem de fazer a

---

<sup>66</sup> A respeito das relações de poder percebidas pelo pesquisador e demonstrações intencionais de líderes religiosos no interior de religiões afro-brasileiras, é bom consultar Silva (2006).

“dança de velas” com a Cabocla. Mãe Terezinha sentada ao meu lado cochichava em cada incorporação, explicando o tipo do caboclo que baixava e o que queria. A respeito da entidade que estava no corpo de Andressa dizia que “a Cabocla do Fundo que baixa aqui (no terreiro) é muito braba e é da mesma linha do seu Rompe Mato, são uns caboclos que não viraram gente muito bem não. Que vem muito como bicho, né? Às vezes tem que mandar embora, por que se não os outros não desce”, mas no caso de Andressa, as dificuldades se multiplicam porque “ela ainda não sabe domar o lado bruto do caboclo que baixa nela não, a coisa mais difícil nos caboclo pra mim é a viração (...) porque eles são ‘aluado’ também, aí tem que dar nova doutrina”. A interlocução da porosidade entre os seres no estudo sobre as “linhas” de pajés e a transformação dos corpos é significativa.

A complexa relação entre os encantados de pajés ou os ritos de pena e maracá na ótica da Umbanda é analisada em quatro terreiros na capital paraense para perceber o que significa a “pajelança pura” ou o “desaparecimento” dessa prática na etnografia de Gianni Quintas (2005). Ao abrir o horizonte analítico para pensar a incorporação de pajés em rituais de pena e maracá no interior dos cultos afro-brasileiros, Quintas (2005) questiona representações construídas acerca da “pajelança pura” e “pajelança misturada” desconstruindo explicações generalizantes. Entidades de matriz africana em consonância com aquelas descritas como encantados denotam especificidades nas doutrinas, práticas de cura e incorporação em pajés corroborando a impossibilidade de sistematização rígida.

Em diversas culturas, animais e potências espirituais de todos os tipos, apresentam-se alternadamente como deidades transformadas ou capazes de habitarem corpos de animais.<sup>67</sup> Os tranSES associados a ritos com tarântulas – tarantismo – e inoculação voluntária do veneno de cobra fazem parte da formação xamânica examinada por Lewis (1977). Wagley (1977) registra a existência de pajés extremamente poderosos, denominados de “sacacas” em Itá, que passavam dias mergulhados no fundo dos rios em viagens que duravam semanas, outros usavam o corpo das cobras para transitar entre as deidades. Colado em cosmologias ameríndias Araweté, Viveiros de Castro (2002:347-399) sustenta que a relação entre animais e espíritos “trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vida distintos”.

---

<sup>67</sup> Discursos, representações e sonhos envolvendo certos animais, remetem ao significado religioso que pode ter, ou pelo menos, a indagação sobre o uso e as formas em várias culturas (Eliade 1996:30-31). Na perspectiva regional temos Oliveira (2007:107-113).

Atualmente alguns autores concebem que não se trata apenas da presença simbólica de animais como sujeitos ativos em cosmologias, mas também da existência de proximidades entre o “humano” e o “não-humano”, borrando, nesse aspecto, a clássica fronteira entre cultura e natureza. Somos advertidos por Dominique Lestel (2011:38) de que “se existem homens que podem ser comidos e animais que não devem ser consumidos, a oposição radical entre humanos e animais torna-se dificilmente sustentável”. Ou ainda de que “o homem não se encontra no exterior da animalidade; pelo contrário, ele é o mais animal de todos” assim como “fazem do homem um animal particular e não um animal especial; não uma criatura que se exclui do mundo animal, mas uma criatura que é diferente dos outros animais, como a ave-de-berço australiana o é também, mas por outras razões” (Lestel 2001:250, 268).

A percepção cósmica da narradora não trata de caboclos e pretos velhos que se manifestam em forma de animais, nem de animais que dominam corpos humanos, e sim da existência de seres considerados animais por não terem “virado gente” ou não terem sido “doutrinados”. A “viração” das entidades não opõe dicotomicamente “entidade” e “corpo”, “humano” e “animal”, mas denota a transformação contínua e contígua na cosmologia do terreiro (Wawzyniak 2008). Neste viés, a iniciação dos umbandistas não é o único processo contínuo do “fazer-se” mestre, pois na “viração” as entidades, dependendo do corpo do “cavalo” assumido e da forma animal – “humana/não-humana” – na incorporação, precisaria receber “novas doutrinas”. Não posso afirmar se as doutrinas recebidas pelos encantados nos terreiros influenciam o poder de determinadas entidades no controle das “linhas” no “fundo encantado” ou do espaço onde as entidades habitam. No caso de Mãe Terezinha parece haver certa correspondência da “função” ou “simetria” das “cordas” no processo de “viração” tanto do iniciado como dos caboclos. Em relação a esses avanços, Ingold (2012:10) preconiza que:

Uma simetria que aproxima os seres humanos não apenas dos animais, mas também das pedras, dos mares, dos céus, dos ventos, da rugosidade dos solos, dos movimentos das marés. Ou seja, todos aqueles que partilham da mesma atmosfera ou que habitam o mesmo mundo-ambiente são transpassados e constituídos pela vida, que não pode ser apagada de nossa percepção no e do mundo nem da produção de nossas ideias e teorias.

A doutrinação dos caboclos, isto é, a tentativa de ensinar-lhes os princípios dos guias que predominam no terreiro é um processo que depende do gênio (índole) do iniciado e do “caboclo encostado” no seu corpo. Se o objetivo da doutrina é o aprendizado, as linhas

ou cordas funcionam para “segurar” e “guiar” a “viração” do encantado em gente. *Virar* gente, desse modo, não significa virar “humano” e sim adotar perspectiva cósmica de gente, nascer e vir-a-ser em um con-junto neste *lado* do mundo, construir entradas e saídas em e entre animais, pedras, mares, formas e vitalidades alhures. Além de ser uma tentativa de “alinhar” caboclos junto a determinados “guias”, e preparar o corpo e sensibilidade do iniciado humano ou “cavalo” para mobilizar e ser mobilizado entre os *afetos*, a viração dar-se-á no confronto de forças. As forças, “linhas” ou “cordas” sempre estão sob empuxo, na liminaridade da mudança, sobressaltados pela possibilidade de “roubarem” ou terem seus dons “roubados”. Do efeito dessas forças será revelado para quais pessoas e seres a “linha” ou “corda” irá pender. É na contingência da ação, da ininterrupta *atualização* e *conservação* que pessoas humanas e encantadas entram em devir... *Viração, vir-a-ação!*

A respeito de dois distintos processos iniciático no Oxalá-Xapanã, o Caboclo Rompe Mato tido como uma “fera”, alvo de admiração e respeito por diversos requerentes, chegou ao terreiro para ser preparado por Mãe Terezinha com as “linhas quase prontas”, apesar de ter desenvolvido a “mediunidade” posteriormente, na juventude. Inversamente, a Cabocla do Fundo Encantado que “arrêia” em Andressa vem apresentando demora razoável em seguir a “doutrina”, gerando nas incorporações tumulto para chegar e partir do “cavalo”. Descer em corpo de cobra é o primeiro sinal, segundo Mãe Terezinha, do gênio “brabo” do caboclo, da ausência de “doutrinas”. As “linhas” de Andressa e da Cabocla são dispersas, carecendo de “guias” que possam arregimentá-las. A variação do papel dos “guias” facilita a aproximação do “Povo da Rua”, da “linha virada” – encantados associados às doenças, mortes e atos infames.<sup>68</sup> Nessas circunstâncias, *virar* para o lado de lá apresenta implicações negativas para o “cavalo”. Isto é, “roubar”, “flechar” ou facilitar o sofrimento de outros corpos atraí, na velhice, sofrimento ao portador do “dom”.

Após a saída do caboclo, a moça foi conduzida para cadeira onde recebeu água e foi abanada com pedaço de papelão, quanto a Eduardo, sentou-se do meu lado e afirmou espontaneamente que repuxou o pé devido a um ferimento de capina dia anterior, mas que era um costume entre os dois sendo, inclusive, treinado em casa diariamente antes das cerimônias. Alguns minutos depois os dois saíram do recinto e em tom de brincadeira

---

<sup>68</sup> Apesar de ouvir referências locais e experiências de trabalhos da “linha depois da meia noite” e “linha da virada”, em apenas uma ocasião da pesquisa em geral, presenciei tal momento. Foi-me imposto duas condições, a primeira, participar diretamente do ritual, e a segunda, guardar segredo sobre o fato presenciado.

começam a conversar próximo à janela, onde justamente testemunhei a queixa do jovem sobre o exagero da moça com a vela. A esse respeito, Andressa informou que:

Ah! Isso?! A gente treina é muito em casa, né não Eduardo? Começou bem cedo (adolescência) quando vinha ver os mais velhos e depois nós fazia em casa, mas era só de brincadeira, mas hoje em dia, sempre terça ou quarta a gente dá os treino no fundo do quintal (...) Mãe não gosta disso não, mas eu acho é bom. Mas aqui no terreiro fica mais bonito, parece que dá mais certo aqui, não é não? Esse negócio de vela... Vixe! Eu tô é muito marcada porque às vezes passa (a vela) devagar e termina queimando de verdade (risos), ele mesmo (Eduardo) tem é muitas marca no pé e de vez em quando queima os cabelo da perna e sovaco (risos). Andressa. Depoimento citado.

Ao relembrar a época em que frequentava o terreiro, Andressa enfatizou a aprendizagem das danças e performances em sentidos que extrapolavam a linguagem escrita e oral. Esse aprender não era constituído apenas pelo olhar o movimento corpóreo e depois imitá-lo, tratava-se, sobretudo, de um aprendizado rítmico, orientado pela memorização dos toques dos tambores, gingas e o tempo da dança, que oscilava entre movimentos rápidos e gestos lentos e/ou introspectivos (Zumthor 1993; Leroi-Gourham 1985).

As marcas e manchas produzidas pela vela, bem como arranhões e outras “lesões” reveladas são diários escritos no corpo desses devotos assistentes e aprendizes. Igualmente, observei o que Andressa chamou de “treino” não um apêndice do que seria o ritual “verdadeiro” ou “original”, nem prática que questionava a força dos caboclos que desceram no terreiro, mas as entendi num único processo, corroborando a perspectiva de que o corpo não é reflexo da entidade ou do ritual vivido no terreiro, e sim produção do cotidiano, relações de trabalho e outros cenários por onde circulam esses sujeitos, bem como produção de intencionalidades que irrompem nos corpos dos mestres encantados, do lado de lá. Mãe Terezinha, a esse respeito mencionara que se o “cavalo é não é pronto, o Caboclo também pena (sofre)”. Como se dá esse processo? A próxima “Linha” permite ordenar alguns pontos.

### **Linha 3.3 “O Caboclo Rompe Mato é uma Fera”**

Apesar de existir no mundo acadêmico o uso corrente de expressões como “corpus teórico” ou “corpo da pesquisa”, o termo, na maioria das vezes, é utilizado para denotar um todo organizado, coerente e racional. Assim, eventualmente pensamos em corpo biológico enquadrado e traduzido exclusivamente pelo saber escrito logocêntrico (Antonacci 2005, 2013). Não pretendo repetir a crítica já instituída acerca da oposição entre oral e escrito,



letra e voz, corpo e espírito; na verdade durante a escrita desse texto, frente ao computador, cercado de livros, narrativas colhidas e diários de campo, uma imagem, em particular, veio à tona: a cena da Cabocla do Fundo Encantado, no chão, suada, coberta de areia fina, a debater-se cercada de assistentes e filhos de santo em ação para domar a “fera”, lenços brancos amarrados nas mãos e face, onde, apesar de impor um “controle” momentâneo, posteriormente deixam escapar, no desvelar dos lenços e amarraduras, o retorno do ato performático conduzido pela entidade em ação no terreiro.

É justamente na fuga desse desenho rígido de controle, na fluidez de *sujeitos liminares*<sup>69</sup>, na *vir-a-ação* de romper a previsibilidade da viração das “linhas”, e, principalmente, na potência de entidades investidas de Corte-fluxo, é que surge a possibilidade de desconstruir a noção de “linha” ou “corda” enquanto imagem linear e ordenada. Têm-se linhas fragmentadas, descontínuas, fluxo para devir corte e vice-versa acoplamentos maquínicos:

Longe de se opor à continuidade, o corte a condiciona, implica ou define o que ele corta como continuidade ideal. É que, como vimos, toda máquina é máquina de máquina. A máquina só produz um corte de fluxo na medida em que está conectada a uma outra máquina suposta a produzir fluxo. E sem dúvida essa outra máquina é, por sua vez, na realidade corte. Mas só o é em relação com uma terceira máquina que produz idealmente, isto é, relativamente, um fluxo contínuo infinito. (Deleuze & Guattari 2010:44)

Como compor uma escrita sobre práticas culturais que possa ser, na medida do possível, livre de amarras? Não penso aqui na relação entre a presença física do etnógrafo e o Outro da pesquisa, mas na tessitura de um texto que contenha na sua interioridade estruturante “sabotagens e assaltos” frequentes ao domínio da razão. Resultado da apropriação tanto da palavra como da contextualização da pesquisa, Crapanzano (1991:76-79) afirma que, apesar do pesquisador amordaçar o seu recorte temático na “tirania da citação”, a este lhe escapa um domínio irrestrito, pois “qualquer que seja a resistência daqueles com quem conversamos, eles sempre são um pouco nossa criação, assim como nós somos a deles”.

O fato do meu corpo não ter nascido para a mediunidade, conforme atestou a Mãe de Santo, fez de mim um não iniciado no ato de viver a experiência mediúnica. Se por um lado o aspecto “fatalista” da narradora colocou-me em um lugar “distante” dessa experiência religiosa, por outro, ao utilizar o termo “médium”, portanto, similar à mediação,

---

<sup>69</sup> O estudo de Turner (1974) na África Ocidental fez perceber a existência de sujeitos capazes de viver sempre em trânsito ou em condição liminar nos espaços intermediários nos ritos de passagem.

local de comunicação ou passagem, abriu minhas perspectivas para pensar não apenas o sentido de mediunidade que permite a presença de caboclos e demais entidades do panteão da encantaria, mas estabelece mediações entre a escrita acadêmica, rígida e compartimentada, semelhante ao corpo biológico e a leveza performática e acrobática de um exercício de escrita que pretende rizomática (Deleuze 1995:42-49). A postura enrijecida do pesquisador na tela – leia-se, “terreiro” do etnógrafo – ombros pesados, mão e olhar com movimentos técnicos, involuntários e repetitivos também pode ser metamorfoseada, tal qual o “corpo-cavalo” do Caboclo Rompe Mato, com outros sujeitos da pesquisa.

Nesse sentido, a conversação do pesquisador com os sujeitos que pretende compartilhar experiências não pode ser motivada pela beleza ou mero exercício retórico, pois é condição *sine qua non* que se impõe à escrita da experiência religiosa nesses tempos que denominamos de contemporaneidade. Esse movimento, assegura Tedlock (1986:200), pode ser negado, mas nunca impreterivelmente apagado, pois “as implicações máximas do diálogo podem ser adiadas, ao se escutar às escondidas, o discurso dos outros, mas se tal discurso vai ser traduzido e interpretado, então o etnógrafo da fala, deverá, mais cedo ou mais tarde, se tornar um etnógrafo falante”.

Dentre os inúmeros iniciados por Mãe Terezinha, há uma jovem a quem foi negado à iniciação pela ausência de “doutrina” de seus caboclos. Luzia fez-se iniciada entre não iniciados. Fez-se corte no fluxo. Assim será a próxima “Corda”.

## CORDA IV:

### “CABOCLO SEM DOCTRINA NÃO É GENTE (?)”:

#### *Luzia e os Índios Bravos*

Passei a sentir eles mesmo era na dança. O Techno mesmo, hum!  
Parecia que era eu que tava ligada na tomada, porque eu ficava  
ensopada (suor) mesmo. Foi daí mesmo que eu comecei a fazer reza.

Rezadeira Luzia

Empregada dessa maneira, a tecnologia tem pouco a ver com  
engenharia ou com leis científicas aplicadas; juntamente com a  
Cultura que ela representa, dirige-se a uma “natureza” manipulada  
de fabricação humana. Não importa que outra coisa ela faça, serve  
como uma espécie de computador analógico para a programação da  
vida das pessoas

Roy Wagner

*Invenção da Cultura*

Para visitar e descrever modos de vida de pajés, de mães e pais de santo me concentrei inicialmente em ritos expressos em danças e narrativas no terreiro de umbanda denominado de Oxalá Xapanã, em parte graças ao forte imaginário local a respeito da “tradição” e do “poder” associados à liderança exercida por mãe Terezinha. Visitas realizadas durante o primeiro semestre de 2013, no culto de terça-feira, entretanto, desviaram minha atenção da mãe de santo para narrativas concernentes a uma jovem de 17 anos, filha de maranhense e considerada por alguns como iniciada pelos caboclos no ofício de rezas e resposos. Será chamada de Luzia.<sup>70</sup>

Enquanto presenciava no terreiro Oxalá Xapanã a incorporação seguida de dança e cantoria da Cabocla Jarina, na cabeça de Mãe Terezinha, percebi a demora da Cabocla ao cumprimentar Luzia e o olhar atento e preocupado de uma senhora, apresentada posteriormente como sua genitora. Após o término do ritual, fui apresentado à dona Antônia Maciel, mãe de Luzia da seguinte forma: “Essa aqui é a Antônia, mãe de Luzia, acho que ela não tem doutrina pra ser preparada não, mas é uma médium dos resposos e de reza mesmo”. A juventude de Luzia e a preocupação materna de Antônia chamaram atenção e apesar de não ter o objetivo de pesquisar sobre a atuação de rezadeiras na região, interpretei o estreitamento dos laços de sociabilidade com essas mulheres, como, na pior das hipóteses, oportunidade de observar o cotidiano desses sujeitos e compreender melhor as histórias de vida de Mãe Terezinha.

No curso da pesquisa conversei com mãe e filha em três momentos. Nos dois primeiros estive na residência de dona Antônia e, por último, na escola, onde ambas estudavam o Ensino Médio. Embora a narrativa, no conjunto maior, diga respeito às memórias maternas sobre experiências de migração da narradora, bem como práticas devocionais no terreiro, a história de vida da jovem rezadeira apresentou elementos nunca visualizados por mim nessas localidades. Em memórias de diásporas familiares nos idos de 1950, dona Antônia reforçou vínculos com memórias de entidades da umbanda:

Eu tenho quase oitenta e três anos, né? O senhor me vê de uniforme da escola, dá vontade é de rir, né? Eu sei, eu sei (...) muita gente faz galhofa de mim no grupo (refere-se ao período noturno das atividades escolares). Mas além de não deixar Luzia ir só por causa do perigo à noite eu tô achando é bom aprender (...) nunca que pensei que ia aprender as ciências do mundo depois de velha, né? A minha história começa com as histórias da umbanda no Maranhão bem dizer. Olha, quando vim pra cá em 1951 com 21 anos, por causa do trabalho de vender malva de papai, já era tudo conhecido dos caboclos. A gente de casa é um povo muito fiel a Deus e os santos todos também. O senhor é professor é tem suas sabedorias, eu sei disso, mas

---

<sup>70</sup> Utilizarei pseudônimos para designar nomes e endereços.

you é muito novinho e ainda não viu nada! Os meus caboclo mermo é das banda dos índios brabo, de índio puro... São os pajés que viraram bicho. No Maranhão os inimigo da família tudo morreram de coisa feia – bicheira, câncer, afogado e por aí vai. Aqui em Bragança é tão tranquilo que os meus filho casado nasceram e se criaram aqui e nunca aconteceu nada (...) essa aí (aponta para Luzia) também nunca passou nada. O senhor sabe, né? Ela é bem dizer minha filha, mas de sangue é minha neta, filha da terceira que agora mora em (na cidade de) Salinas. Dona Antônia, 83 anos. Diálogo realizado em fevereiro de 2013.

No interior de uma casa de alvenaria azul, portas e janelas gradeadas e uma sala pequena, repleta de imagens de santos e calendários de supermercados, testemunhei, sentado no sofá - com uma xícara de café na mão - os primeiros gestos do corpo e voz esboçados por dona Antônia. Sentada em outro sofá, Luzia apenas confirmava visualmente as memórias maternas e denotava tédio em tão demorada conversa, olhando para o teto, saindo para “dar um gole d’água” e no manuseio intermitente do telefone celular.<sup>71</sup>

Dona Antônia, entretanto, pareceu “talhar” exaustivamente em exercícios de memória, experiências migratórias da família no contexto da década de 1950, e situações anteriores de práticas umbandistas a partir da presença de “pajés caboclos”. Estes com a função de serem “guias” ou “protetores” familiares. A aproximação da Umbanda com os caboclos das “linhas indeterminadas” da cosmologia ameríndia resultou, na percepção de Ortiz (1999:76-77), na “despersonalização do cosmo afro-brasileiro”, onde caboclos e demais entidades acompanhavam, guiavam e eram cultuadas preferencialmente por famílias inteiras se expandindo graças à “personalização” ou “individualização” do transe.

Na descrição de Vagner Gonçalves da Silva (2005), um dos aspectos da umbanda é o reconhecimento de caboclos, preto velho e exus como entidades representativas das linhas que compõem as características da sociedade nacional. Sem o interesse de dialogar diretamente com a cosmologia da umbanda em outras regiões, a densa pesquisa de Negrão (1996) ao afirmar que muitos caboclos desciam nos terreiros em São Paulo identificando-se como antigos índios guerreiros, caciques ou pajés da linha das matas encontraram paralelo com a história familiar de Luzia.

O transcorrer da narrativa indicava a proeminência da figura materna como principal interlocutora dessas incursões etnográficas e, apesar de não intervir abruptamente na dinâmica da oralidade, adotei a estratégia de perguntar a opinião da jovem rezadeira sobre os temas mais variados no sentido de apreender outros aspectos do cotidiano. De

---

<sup>71</sup> Apesar de marcar distinções nas expressões orais das narradoras, por diversas vezes a linguagem corporal foi acrescida no compartilhar de memórias. A esse respeito adotei a postura de Thomson no caso de pesquisas realizadas com ex-combatentes (Thomson 1997:51-71.)

imediatamente essa estratégia não teve o resultado esperado, apesar de estimular dona Antônia a falar sobre a jovem rezadeira:

Luzia é minha filha praticamente. Às vezes a mãe dela vem, traz presente e tudo, mais ela já pegou gosto aqui por casa. E assim vive desde os cinco anos (...) mas a mediunidade dela vem mesmo é das tias e tios da banda do Maranhão, por que desde pequena ela tava sentada assim na cozinha (risos) eu já esperava a carreira! Era pei, pei, pei no rumo de cá se acabando de medo, tá lembrada Luzia? Foi à vida toda ela com esse sonho, visão e tudo; se chegasse alguém doente ela vinha com um matinho e haja rezar, isso não tem explicação. Eu pensava comigo que ela ia virar uma mãe de santo forte, mas não vingou. Mãe Terezinha diz que o caboclo dela não tem doutrina, não é muito gente não. Agora ela é uma boa menina, estuda, tem as médias boas, não anda em festa e até onde sei não tem namorado (Luzia balança a cabeça e com aparente vergonha se retira da sala), mas também não sai do telefone nem do quarto, e é todo tempo dançando essas músicas de hoje. Dona Antônia. Depoimento citado.

Ritos de iniciação na pajelança, religiosidades afro-brasileiras ou afroindígenas são caracterizadas, de forma geral, por um processo onde o escolhido, inicialmente, sofre com a presença das entidades e/ou guias e somente após um processo de preparação ou doutrinação o fiel terá habilidade para manter uma relação de equilíbrio com as entidades. A explicação de dona Antônia é fundamentada na concepção de que se a entidade ou encantado “brabo” ou “animal” não tem condições de aprender a doutrina, este será pouco desenvolvido, portanto, inútil no terreiro. Ressalto que em determinadas circunstâncias esses argumentos são repetidos no mesmo terreiro na voz de outros cavalos e que, conforme veremos, Luzia não irá compartilhar de tais explicações maternas.<sup>72</sup>

Entretanto, requerentes, vizinhos e familiares descreviam Luzia como uma pessoa prestativa, porém tímida: “ela é assim, se tô com febre, ela vem olha (...) vai no quintal, pega um mato e reza baixinho, depois passa alguma coisa e vai embora”. Em relação aos responsos, testemunhas afirmam que “ela não diz nada, como a gente perdeu, aonde e a roupa que teve usando, ela diz só assim: ‘o senhor já procurou em tal lugar?’ ou ‘o senhor não deixou debaixo do quintal de fulano!’ e assim nós vai e acha, né?”. Sensibilizado com os afazeres de dona Antônia e a timidez de Luzia considerei necessário interagir com outros sujeitos do terreiro, assim agendei um último encontro com as narradoras na escola estadual onde estudavam, pois além da pesquisa, tinha o interesse de reencontrar com amigos professores que há muito tempo não via, e consultar a biblioteca escolar. Da parte das

---

<sup>72</sup> Termo utilizado para definir pessoas que “recebiam” entidades no terreiro em questão. Em outras narrativas “atuação”, “incorporação”, “apossuído” eram citados genericamente para definir essas experiências específicas.

narradoras a possibilidade de dar-lhes carona e servir de companhia no retorno escolar foi recebida de bom grado.

#### **Linha 4.1 “Tem Guia na Tomada”**

Durante o momento em que chegamos à escola, dona Antônia pediu que a ajudasse a fazer um trabalho avaliativo de Sociologia. Na biblioteca, cercado de armários de ferro, livros, revistas e meia dúzia de jovens dispersos em outras mesas o clima ficou descontraído de tal forma que dona Antônia saiu do local afirmando aos risos que “agora deixa eu ir fofocar na cantina enquanto Luzia fala mal de mim pro senhor”. De fato, entre a escrita de um parágrafo e outro, a narradora começou a falar sobre algumas experiências pessoais. Não sei se a ausência temporária de dona Antônia – que esteve boa parte do tempo na cantina a conversar com outras senhoras – ou o ambiente escolar contribuíram para estreitar laços de confiança (Ferreira 1998).

Olhe professor, diz os mais velhos de casa que a minha família é toda de pajé, tanto daqui do Pará como do Maranhão, porque eu sei que o meu pai, que eu não sei quem é, também tinha parente pajé. Minha mãe me disse a muitos anos que isso vem dos dois lados da família (...) sabe, eu ficava sentada no pátio de casa desde menina e via tudo (em tom de sussurro). Tinha gente morta, criança, jovem de tudo quanto é tipo, porque eles querem que tu faça as coisas pra eles, tem uns que sofrem muito por aí andando sem saber o que fazer; o senhor sabe doido que anda na rua? Pois é tem muito espírito assim. Até um tempo desses tinha uma menina de onze anos que me seguia pra tudo quanto é lado. Se eu fosse botar pra valer mesmo eu era quase Mãe de Santo, mas quando eles começam a atentar eu caio na reza. Vejo é muito perto do senhor, mas tu não crê, né? Quem me diz as doença das pessoas e as coisas que eles perdem são as almas que acompanham eles. Tem uns índios doido pra me levar de vez, sabe? Mas eu não dou moleza não, principalmente nas águas. Agora eu sei que a minha família vem de muito índio do passado (...) eu sei por que eu sonho com eles, parece que vejo eles comendo, dormindo, dançando e lutando, batendo com pau na cabeça uns dos outros (...) são índio de verdade mesmo, são caboclo forte! Isso é muito forte em mim. Luzia, 17 anos, rezadeira. Narrativa oral anotada em fevereiro de 2013.

Memórias de tempos e narrativas familiares foram evocadas para enfatizar dons e saberes herdados na linhagem de inúmeras gerações pelas entidades em corpos e trânsitos culturais entre Maranhão e Pará, bem como para constituir cosmologias onde espíritos de mortos, poderosos pajés da cosmologia ameríndia costumavam práticas de cura e outras formas de apaziguar sofrimento de requerentes diversos.<sup>73</sup> Mesmo sendo praticante da umbanda e tendo fortes traços negros, a narradora enfatizou a “pureza do índio caboclo” como um diferencial em relação às entidades que desciam no terreiro de Mãe Terezinha.

---

<sup>73</sup> Para casos de estudos desenvolvidos a respeito de memórias, rituais da encantaria no Maranhão, sugiro a consulta preliminar de Ferreti (1995, 1998, 2001) e Pereira (2000).

Na contramão das explicações dadas anteriormente por dona Antônia, Luzia considerava os seus caboclos e guias como seres que não precisavam aprender as doutrinas, pois já traziam sabedorias do passado. As imagens de indígenas em rituais de sociabilidade, alimentação, danças e guerras evocadas em sonhos, revelações e transes podem simbolizar a relação de pertencimento estabelecido pela rezadeira com “humanos” e entidades entre locais do presente e do passado.<sup>74</sup>

Irrequieta e com forte balançar de pernas, Luzia colocou-se em um diálogo onde as perguntas elaboradas eram seguidas de interrogações a respeito da minha vida familiar e profissional. Sem dúvida a tímida garota com quem havia conversado dias anteriores havia desaparecido. Temo, nesse sentido, ser produto de um contexto de pesquisa que urge ser repensado do ponto de vista metodológico para estabelecer aproximações mais efetivas com jovens pertencentes a essas matrizes religiosas. Assim, por exemplo, apenas com o decorrer da entrevista consegui atentar para o desânimo da rezadeira com o terreiro frequentado por sua mãe. A disparidade entre Luzia e dona Antônia, entretanto, teriam características consideradas por mim, abissais.

Vixe! Quando tinha 12, 13 anos eles (guias) me perseguiram muito, sabe? Eu me trancava no quarto e começava a dançar feito uma doida, dançava muito, muito mesmo. Era *Techno*, *Melody*, *Rock*, *Reggae* – mais *Techno* mesmo – que colocava no som de casa bem no alto (volume máximo). Quando mamãe saía pra trabalhar e deixava casa e comida pra limpar era mesma coisa (risos). Pra os vizinhos não pensar que eu tava ficando doida trancava a casa toda e saía limpando e dançando; no início deu certo, e as voz e os vulto se iam, mas depois parecia que as música já faziam era lembrar eles, sabe? Passei a sentir eles mesmo era na dança. O *Techno* mesmo, hum! Parecia que era eu que tava ligada na tomada, porque eu ficava ensopada (suor) mesmo. Foi daí mesmo que eu comecei a fazer reza. O terreiro é muito bom, mas parece que eu sinto mais os “negócio” é com as dança minha. Sabe o que é engraçado? É que eu não gosto mesmo de festa não, eu só danço pra isso aí. Agora não é todas as músicas que é do meu gosto, mas se colocar o *Techno*, né? (risos) o senhor sabe, né? O *Techno* é uma viagem! (...) Eu acho que me atuava era muito, sabe? Me atuei um pouco no terreiro, mas depois me atuei foi muito em casa. Depois foi passando e hoje em dia não me atuo mais (...) eu mesmo atuava e desatuava, sabe? (risos) Hoje (mas) eu sinto eles é tudo, mas não consigo ser atuada mais. É porque eu não ligo mais pra que a mamãe fala, mas os meu guia são tudo gente, só que eu não ligo (...) Ah! Deixa pra lá! Em época de prova eu escuto música com phone (no) celular pra mamãe não desconfiar (risos). Luzia, 17 anos, rezadeira umbandista. Narrativa oral anotada em fevereiro de 2013.

---

<sup>74</sup> Diversos estudos sobre xamanismo indígena no continente americano têm apontado relações de simetria e oposição na história desses povos no passado e no presente com a viagem onírica, sugerindo, desse modo, o lugar do sonho “como canal de comunicação entre realidades alternativas” (Bartolomé e Barrabas 2013). O esforço em apreender memórias de violência, traumas e terror em tempos diversos através de rituais de incorporação e transe junto a entidades ameríndias e outras cosmologias pode ser visualizada nos estudos em Putumayo na escrita de Taussig (1993).



Apesar de Luzia ter se reportado a memórias ancestrais de saberes e corpos ameríndios, a relação com determinados rituais apreendidos na umbanda passou a ser ressignificada à luz de experiências performáticas de danças contemporâneas. Nessa perspectiva, a relação com sonoridades, ritmos e performances de outros estilos musicais foi enfatizada pela narradora em detrimento da musicalidade vivida no terreiro, não para negar a vivência no Oxalá Xapanã, mas no intuito de reconhecer essas experiências como imbricadas e interconectadas, sendo as incorporações em casa forças coextensivas.

Cabe lembrar que a relação entre formas de xamanismo e tecnologias modernas tem sido discutida e reverberada, ainda hoje, nas pesquisas de Pedro Peixoto Ferreira (2006). Intitulada *Música eletrônica e xamanismo: técnicas contemporâneas de êxtase* a referida tese de doutorado preconiza, guardado o devido contexto da pesquisa, aproximações na capacidade do “xamanismo tradicional” em “distribuir-se tecnologicamente em situações de contato entre índio e brancos” (Ferreira 2006). A *travessia* entre as intensidades supracitadas apreende devires entre a máquina xamânica e a máquina capitalista. As “linhas” de Luzia espraíam-se, mobilizam e capturam. *Tornam-se* acoplamentos em cabos, tomadas, celulares e aparelho DVD; *devém* “Cabo-Linha”, “Tomada-Guia”, “Celular-Terreiro”, “DVD-Tambor”.

Mesmo sabendo que os primeiros contatos com espíritos, entidades ou encantados<sup>75</sup> tivessem ocorrido na infância, o processo de negação, aceitação e “controle” sobre as entidades foi vivido, em parte, entre a solidão do quarto e os afazeres domésticos, na relação cotidiana entre trabalho e diversão. A respeito dos papéis assumidos pelos gêneros musicais, percebi inicialmente nas músicas e danças ouvidas no quarto tinham a função de afastar os pensamentos e a presença das entidades, representavam uma “performance de negação” da sensibilidade espiritual que florescia nas experiências extáticas.

Por outro lado, com o avançar do diálogo etnográfico as músicas transformaram-se, pelas teias das memórias da narradora, numa garantia da presença e ação dos encantados. A dinâmica estabelecida entre o ritmo intenso das danças e a sensação de estar “ligada na tomada”, agencia campos da eletroeletrônica com mobilização de encantados em existentes

---

<sup>75</sup> Os narradores em questão nomearam as entidades que compõem suas cosmologias como “guias”, “mestres”, “incante ou encantado”, “pretos velhos” e “índios pajés caboclos” sem, entretanto, definir especificidades e formas de atuação. Arbitariamente priorizei a definição de encantado ou encantaria, conforme advoga Prandi (2004) por entender que esses termos agregavam certas entidades do panteão ameríndio e africano.

animais, minerais e vegetais, se se pode afirmar tal condição, no corpo dos iniciados.<sup>76</sup> Martina Ahlert em 2013, discutindo “Encantaria em Codó”, Maranhão, percebeu ação dos encantados na vida dos chefes das tendas, as diferentes relações “de pessoas, de *‘forças’*, de encantados” (Ahlert 2013) quando estes podem acompanhar, ou não, a pessoa até a velhice e, mesmo após a morte, manter vínculo com o falecido e a história familiar. Essa compreensão acena à ação dos encantados para além do campo fragmentário acadêmico da “religião” e “parentesco”, por exemplo, tocando, digo, afetando a experiência na multiplicidade.

Durante os momentos em que Luiza foi sendo inserida nos ritos de aprendizagem, a dança passou a ter significados que destoavam do aspecto lúdico das festas de aparelhagens adotadas por jovens em geral, de interpretações relacionadas ao universo das “práticas de consumo nas sociedades capitalistas” e, sobretudo, da percepção já indicada por Martín Barbero (2000) e Garcia Canclini (2008) para quem tecnologias ou meios de comunicação não são apenas “canais” ou “veículos” dissociados da experiência social, mas constituem objetos de percepção elaborados e em interação com cosmologias diversas (Sahlins 2008).

Ora, o estilo musical, as letras e as danças no quarto de Luzia eram plasmados na percepção de que a sonoridade é também a tomada, o cabo e a energia, e estes estavam interligados com o corpo ofegante em transe no quarto, opondo-se, portanto, a dicotomias que separam o “humano” da “técnica” (Viveiros de Castro 1985:22-32). A respeito da relação “maquínica” no espraiamento entre humano e ciborgue, Tadeu (2013:12-13) acrescenta que, se “por um lado, a mecanização é a eletrificação do humano; de outro, a humanização e a subjetivação da máquina (...) é o que produz corpos elétricos, tornando-os igualmente indistintos: corpos-humano-elétricos”.

Notadamente, enquanto conversei com a rezadeira percebi serem raros os momentos em que não utilizava o phone de ouvido. Na escola, por exemplo, narrava sempre com as mãos ocupadas, uma com a caneta fazendo o trabalho de sociologia e a outra manuseando o telefone celular, alternava o olhar entre eu, o caderno e o celular. Além disso, a maneira de narrar parecia-me dispersa e desconcentrada. Senti o quanto estava confuso diante de uma narradora completamente diferente do “perfil” que estava

---

<sup>76</sup> A esse respeito analiso por intermédio de memórias de mulheres rezadeiras no nordeste paraense as diferentes formas de iniciação no dom de rezar, curar e partejar em que conecta vida com elementos do ar, da água e da terra, dialogam com as encantarias que guardam características dessas dimensões e/ou lugar de habitação (Silva 2011, 2012).

acostumado e, por isso, deveria atentar para outras marcas da oralidade em relação aos corpos que textualizam narrativas diversas.<sup>77</sup>

Nesse aspecto, a noção de corpos sem fronteiras tal como pensado por Antonacci (2001, 2009, 2013:107-148) foi adotada para enfatizar sensibilidades e gestos de corpos oriundos de tradições orais diante de utensílios refletidos por mim como industriais e incorporados em territórios da pesquisa. O aprendizado com os mestres, apesar de frequente nessas práticas religiosas, foi vivido pela narradora em circunstâncias aonde os momentos em que se “atuava” ou “desatuava” tinham como pressuposto e dependiam do “ligar na tomada”, o pressionar a tecla do “play” no aparelho de DVD ou o “Touch Screen” do aparelho celular. Esses gestos desvelaram outras vivências espirituais sobre a presença dos guias e encantados; de igual modo, a potência das músicas de *Techno* “baixadas” no celular de Luzia para evocar e/ou “magnetizar” as encantarias são comparadas, num exercício simétrico, aos batuques e tambores onde baixavam os caboclos no terreiro de mãe Terezinha (Wagner 2011; Calavia Saéz 2002, 2004, 2009; Goldman 2000, 2005; Ferreira 2006; Lima 1999).

De forma geral, a rezadeira não tinha semelhança alguma com as rezadeiras, parteiras ou “médiuns” com quem tive contato em pesquisas anteriores. Com rezas rápidas, discretas, “resposos” justificados mais por esquecimento dos requerentes do que por motivos “sobrenaturais”, explicações descontraídas e sempre cheias de ironia e humor, a rezadeira parecia desfazer-se do lugar de autoridade e respeito, que, grosso modo, a comunidade atribuía a sujeitos sociais desse tipo. Apesar de ter denominado Luzia de rezadeira – inspirado por amigos e vizinhos seus –, ela sempre desconversou qualquer questionamento a respeito das atribuições sociais na localidade (Hall 2009).

Mesmo tendo adotado postura aparentemente descompromissada com esse tipo de ritual, vez ou outra reforçava o imaginário sobre “pajés de verdade” e “caboclos” que viviam no Maranhão. Provavelmente irrigada por memórias de cosmologias ancestrais familiares, a entrevistada compôs cenários de paisagens com esta parte do nordeste brasileiro.

Fui no Maranhão só uma vez com 10 anos, eu nem lembro direito não, mas sabe quando parece que você já tinha vivido num lugar assim? Aqui em Bragança tem uma coisa que é assim, todo mundo fala mal do Maranhão, mas pode ver que o que não falta é nascido ou filho de maranhense. Muita gente daqui, cadê que vai

---

<sup>77</sup> A respeito do encontro e entrelaçamento de narrativas, proponho pensá-las como forma para (re)compor quadros de memórias compartilhadas (Bosi 1994).

(passar) as férias pra Belém? Eles vão é pra São Luís, Fortaleza e pra essas banda. Em casa me falaram que lá tinha um pajé que dava “passe” pra proteger as família que vieram pro Pará e que essas (famílias) deixavam um pedaço de pano para ser enterrada com o pajé debaixo de um cajueiro que ninguém sabe direito onde fica. (...) Nesse lugar disque era mágico e era pros escravo se esconderem, né? Mãe Terezinha disse que muitos desses escravos viraram Preto Velho. Pode passar perto que a pessoa fica cega e não acha nada. Tenho vontade de ir lá só pra ver esse lugar. Luzia, 17 anos, depoimento citado.

Em meio a identificações de memórias familiares, lembranças de infância e nostalgias, Luiza apresentou ainda percepções pejorativas que parte da população bragantina formulava sobre a presença de nordestinos na Amazônia. Recordações familiares de imigrantes nordestinos sobre rituais de proteção física e espiritual realizadas por pajés, rezadores e pais de santo sobre pessoas que se deslocavam do Maranhão em direção à Amazônia paraense tinham referências tanto em lutas e resistências que remontavam tempos de dominação e escravidão sobre populações negras e indígenas, como em fluxos migratórios da segunda metade do século XX. Desse modo, lugares encantados escolhidos como forma de proteção para escravos, perpetuavam-se sobre memórias de poderes e “grandes feitos” de pajés e pais de santo que, mesmo depois de mortos ou escondidos, tornavam-se pretos velhos, reatualizando saberes em corpos de mestres devotos no tempo presente.

As narrativas de Luzia e Antônia apontaram experiências embebidas por ensinamentos de familiares maranhenses de idade avançada e membros do terreiro Oxalá Xapanã para visualizar cosmologias onde entidades e deuses de vários panteões cósmicos – pajés, pretos velhos, guias, espíritos e encantados – foram acionados, dentre outros, para reforçar vínculos com imagens do nordeste e marcar diferença em relação a determinadas concepções religiosas presentes no discurso de dona Antônia e Mãe Terezinha.

A mobilização das encantarias em canções e performances ao som de múltiplos gêneros musicais, indicou como essa jovem passou a dialogar com tradições familiares de matrizes orais em incorporação de tecnologias no cotidiano. Assim, o desconforto sentido por mim quando precisei manusear o gravador no telefone diante de dona Antônia, pressentindo a introspecção da senhora, encontrou reação distinta quando estava na presença descontraída de Luzia. Muito embora já advertido pelos estudos de Portelli (1997:13-33) sobre a multiplicidade das formas de narrar, marcas de oralidade em gestos, interditos e silêncios fui surpreendido em muitos momentos no exercício das vivências etnográficas.

As experiências de Luzia não podem ser generalizadas entre jovens praticantes dos rituais de umbanda, inseridos na religião segundo os preceitos de seus pais ou mães de santo. Por outro lado, a possibilidade de refletir sobre novas formas de iniciação e religiosidade, tendo como pressuposto a permutabilidade de existentes, não pode sugerir a interpretação destes sendo veículo de mediação, ou algo semelhante. Entidades que *fazem* do aparelho de som e do telefone celular *suas* formas, cores, materialidades, fios, tomadas e frequências acústicas, em corpos de danças, tambores, canções e êxtase editam “linhas de fuga” (Deleuze 1998), pontos de criação atualizando-se na Amazônia Bragantina.

Rezadeira Luzia, nessa ótica, não é a única a estender “linhas” a locais de “encante” no Maranhão. Enquanto espreitava esses mestres no terreiro de Mãe Terezinha, interessei-me por pessoas capazes de incorporar “caboclos do Maranhão”. Assim o deslocamento etnográfico chegou ao terreiro de Mãe Lourdes, no bairro Pedro Américo, ainda em Bragança.

## CORDA V:

### “MEMÓRIAS DA SECA NO CORPO DE ENCANTADOS”:

#### *Terreiro de Mãe Lourdes*

Existem constelações incorporais singulares que pertencem ao mesmo tempo à história natural e à história humana e simultaneamente lhes escapam por milhares de linhas de fuga

Fêlix Guattari

*Caosmose*

Até hoje tem Caboclo e Preto Velho que baixa só pra matar a sede da época que eles morreram

Mãe Lourdes

Durante a realização da pesquisa junto aos moradores de Bragança em Julho de 2012, fui indicado a buscar referências de umbandistas na direção da estrada que liga Bragança à praia de Ajuruteua, mais precisamente seguindo a localidade de Pedro Américo nas proximidades do Corpo de Bombeiros. Após almoçar, encontrei amigos professores e ex-alunos interessados em indicar referências sobre duas umbandistas maranhenses conhecidas pelas sessões de batuque e rezas de proteção.

Mesmo não levando a sério o tom preconceituoso das narrativas tomei nota do endereço e dirigi-me ao local. Seguindo no ramal próximo ao Corpo de Bombeiros, fiquei impressionado com a multiplicidade de vilas e pequenas localidades “pulverizadas” e “dispersas” no interior da região bragantina, através de estradas estreitas, irregulares e bastante “areal” era composta por árvores e capins que lateralmente deixavam cair cascas e muitas folhas no para-brisa do carro. As casas em geral eram de barro ou madeira coberta de palha, em detrimento de raríssimas residências de alvenaria e sem reboco.

Após quase vinte minutos, encontrei um terreno com duas casas construídas no seu interior. Conforme haviam informado, as habitações eram de barro e palha e deveria ser um local onde duas umbandistas alternavam-se em “tambor e despacho”. Fui recebido por uma senhora magra, negra, cabelos parcialmente grisalhos, vestindo tecidos leves, pulseiras e algumas tatuagens no corpo, oferecendo de imediato um café. Com uma criança no colo e outras duas correndo pela rua com varas, aparentemente em alguma “arenga” enxotavam cães magros e galinhas que percorriam tanto o exterior como o interior da casa.

Cortinas coloridas, imagens de santos, bancos de madeira e o movimento descontraído e nada desconfiado de crianças traduziam, a meu ver, a frequência com que essa mulher recebia estranhos na residência. Apresentei de imediato os motivos da visita e ao explicar a importância de ouvir sua história de vida, a narradora confirma a disposição em conversar. Levado para o quarto fechado por cortinas, bancos estreitos de madeira e um pequeno altar com imagens de caboclos, guias, santos e um Exu cercado de velas, bacias com restos de bebida e comida – provavelmente da noite anterior – onde os rituais eram praticados, visualizei um cartaz fazendo referência à Federação Umbandista no Pará.

Olha o meu nome é Lourdes, tenho 62 anos, minha vida é assim, minha casa, meu trabalho e meus dois netos. Somos só nós três. Sou do Maranhão, do Bacuri, mas vivo aqui desde os 12 anos (1963) e até aqui nunca saí do Pará, me formei no trabalho da Umbanda desde os 19 anos e daí sigo os trabalhos. Minha família veio pro Pará bem devagar, num sabe? Primeiro uma tia minha veio trabalhar e depois virou professora aposentada. Eu quando vim pra cá foi só pra ir falar com médico, sabe? Rodei foi muito em Belém, depois fui muito em São Luís. Eu sentia uma

tristeza, uma coisa ruim, sabe? Ah! Também tinha um choro, chorava era muito, quando me perguntavam eu não sabia explicar nada, era só um choro muito forte mesmo. Eu via me chamar, eles me agarravam, puxavam meus cabelo, via eles passando assim perto e chamando a minha mãe: disseram que eu tava ficando louca! Rodei muito médico até que por fim me levou para o Dr. Xerfan na Pedreira. Aí o Dr. Xerfan me olhou assim e disse: “o movimento dela não é pra cá, isso é só com médico do mato, com doutor da terra”. Nesse tempo não falava umbanda, era só falado como coisa de pajé! Ele passou um banho pra mim e depois eu fui ficando forte (...) cada vez que eu ia lá ele não reconhecia porque eu tava ficando forte. Lourdes, 62 anos e praticante da umbanda. Narrativa registrada em Julho de 2012.

Durante vários dias, visitei alternadamente dona Lourdes, de forma que muitas informações registradas oralmente ou em notas de campo foram organizadas neste texto a partir do convívio com a interlocutora. Apesar da presença dos netos e outras crianças da vizinhança brincando na residência, as primeiras conversas ocorreram mais com a presença e interrupção do “branquinho”, cachorro da narradora, sempre irritando e exigindo que Lourdes se ausentasse para enxotá-lo para o quintal. Memórias compostas a partir de experiências sociais e espirituais no trânsito entre Bacuri, São Luís, Belém e Bragança caracterizam a experiência migratória descrita pela narradora a partir de 1963 como envoltas em doenças e aflições desconhecidas na época.

O deslocamento de familiares para Belém não pode ser entendido apenas pela busca de emprego e melhores condições de vida. Ver nas aparições de “vultos”, audição de vozes seguidas de choro e tristeza compulsiva, era compreendido como sinal de aproximação dos “caboclos” e justificam a busca de cura junto a médicos em São Luís e Belém. Ao dialogar com médico de Belém que, grosso modo, são apresentados como representantes do saber letrado e científico institucional, foi-lhe sugerido buscar ajuda de “doutor do mato/doutor da terra”, informando cenários onde saberes e práticas terapêuticas espalham-se no saber “científico” e da “mata”. Na verdade a busca de ajuda por pessoas que se dizem acometida por entidades ou espíritos, passa, quase que ritualisticamente, pelo trânsito entre agentes do saber “médico ocidental” e “médicos da terra” (Maués 2009:125-142; Wawzyniak 2009; Figueiredo 1994: 75-9; Rabello, Alves e Souza 1999:43-73).

Apresentado, simultaneamente, como um médico marcado por agenciar saberes de vivências acadêmicas e religiosas, Dr. Xerfan também é o responsável pelos banhos com ervas e unguentos utilizados para abrandar a fúria das entidades no corpo e na alma da jovem maranhense, entendido como parte do ritual que tornará dona Lourdes uma umbandista. As conversas relacionadas ao passado de aflição junto aos guias e anotadas em campo sempre foram atribuladas: esses momentos eram seguidos de profunda melancolia e



marasmo, para, em seguida, produzir agitação, movimentos involuntários freneticamente repetitivos.

Passar as mãos no rosto e agir como se estivesse arrancando os cabelos fez permitir o princípio de que “quando se fala do corpo como *médium* da memória, é de esperar que com isso se faça referência a recordações que não se possam atribuir à vontade livre nem manipular de maneira aleatória” (Assmann 2011:285). Nesses cenários, enveredei, por temas menos dolorosos sugerindo “falar de outras coisas” ou “marcar entrevista para outro dia”.

Na verdade havia momentos em que passava a tarde inteira andando na localidade e observando o movimento de pessoas na casa da religiosa, em alguns casos era chamado para olhar o preparo de um banho, chá ou aconselhamento, por vezes, ao perceber o “cansaço” de minha presença em Lourdes e vizinhos, ia embora e retornava dias depois, em alguns momentos tinha a sensação de a narradora evitar falar do uso e manuseio de seus “remédios”, sempre a demarcar um “quê” de segredo.

A cada retorno outras informações eram acrescentadas paulatinamente, como é o caso da transcrição abaixo, ocorrida após fazer um trabalho de cura em criança levada pelos pais, esta sofria com desmaios, e “botava” formiga e besouro pela boca, devendo ser iniciada na Umbanda para não morrer. Após fazer o ritual, lavar as mãos e dispensar os pais da jovem, a narradora acende um cigarro, senta com um dos pés pendurados no banco do quintal passa a descrever facetas do passado no Maranhão:

(...) Agora esse meu problema é de nascença que veio, porque eu aos sete meses, a meio-dia e depois meia-noite certinho eu chorei na barriga dela, aí eu nasci no dia 7 de Setembro às 7h da manhã, nasci com um dente no meio da boca, com sete dia de nascida esse dente caiu, depois com sete meses de nascida ela me achou sozinha, envergadinha em cima da cama chorando, aí ela disse que ia me dar uma surra com vara de miriti pra mim ficar roxa. Foi a minha avó que ameaçou denunciar porque se eu ia dar pra alguma coisa era Deus que ia mostrar e não ela. Passou-se um tempo e quando tinha 15 anos, já no Pará, eu trabalhava na casa de umas pessoas em Belém que me tratava mais como uma filha do que empregada, mas a minha tia recomendou muito que eu quando fizesse essa idade fosse mandada para o Maranhão, porque lá tinha uns parente que sabiam o que eu tinha e como ia ser. Fui pro Maranhão de novo e quando foi no dia certinho do aniversário esqueceram do aniversário (risos). De manhã cedo falei pra mulher de meu pai (dona Guardinha) que ia levar água pros trabalhadores no roçado, pois bem, fui, deixei água e disse pro papai que ia pegar caju (...) demorei, demorei e então papai disse: “que diacho que esta pequena demora tanto? Fragino, vamo comigo achar Lourdes” Hum! Mais na frente papai viu minhas roupa no chão e lembrou-se que era 7 de setembro e gritou: “AVE-MARIA FRAGINO! TU NÃO SABE QUE OS BICHO CARREGARAM MINHA FILHA PRO FUNDO?! Eles passavam bem em cima de mim e não me viam, eu também não via eles, os bicho que estavam em mim não deixavam eu falar, eu fiquei pertinho dos espinho no canto da cerca, mas também não tava mais em mim, pois pra mim eu tava lá era dias, sabe? Eles

sumiam no nossa vista que nem camaleão em pé de pau. Sabe quando a gente vê televisão? Assim era eu vendo eles (parentes) passar! (risos) Vi coisa que até Deus duvida. Até que eles foram falar com uma mulher rezadeira que era minha prima e chamava de Erotilde, e aí ela disse: “Hum! Você estão em cima e não tão vendo? Eu sei que é que é isso! Isso é trabalho!”. O negócio foi feio! Pegaram os galho de espinho e descascaram tudo nos bicho. E eu? Eu tava toda moída da surra, só que não sentia nada, sabe? Depois que me levaram pra casa dela eu não queria os caboclo, e por isso surrei e fui muito surrada nessa vida, EU ERA BRABA, MAS MUITO BRABA! Naquela ponte do galo em Belém eu me joguei umas três vezes, e toda vez eu era salva pelo meu irmão. Mas a minha avó dizia ainda na barriga de minha mãe que eu ia ser uma macumbeira! (...) Seu menino eu não queria aceitar porque eu tinha vergonha do povo falar de mim! Criticar! Tinha muita vergonha (...) hoje em dia vou pro terreiro sem maldade, não faço nada contra ninguém. Aceito a minha sina e sou feliz. Lourdes. Depoimento citado.

Carregando desde o ventre materno diversas características do chamamento para ser mestre da encantaria e exercitar o dom de curar, rezar e partejar mediada por guias e caboclos Lourdes descreveu o tempo de sua história de vida em indícios de um progressivo avanço das entidades. O tempo cronológico do calendário e das horas –meio-dia, meia-noite, número 7 – é transfigurado não para marcar uma passagem, e sim para enfatizar a intensidade de um “fazer-se” que escapa da vontade da escolhida, visto, por exemplo, no duplo choro materno.

A saída do Maranhão aos 12 anos de idade para consultar médicos, receber os banhos de Dr. Xerfan, e a escolha da família em mantê-la em Belém trabalhando em “casa de família” até os 14 anos foi alterada pela certeza familiar de que o destino de Lourdes sofreria outra reviravolta aos quinze anos. Em relatos de pajés e pais de santo no Bacuri, a narradora descreveu como esses religiosos determinavam, ainda na gestação, o nome, características físicas, personalidade, interdições sexuais e papéis sociais na região. De forma que, seguindo recomendações desses sujeitos aos seus familiares, o retorno para o Maranhão tinha como claro objetivo um segundo momento de cuidado e preparação junto às entidades e com o necessário amparo familiar.<sup>78</sup>

No retorno a Bacuri, o cotidiano de pegar água no poço, fazer roça e colher caju somava-se aos afazeres domésticos e cuidados dispensados aos irmãos mais novos, em condições diversas daquelas vividas em Belém entre 12 e 14 anos. A sensação de ser observada por familiares e jamais lhe ser permitido sair da comunidade ou fazer qualquer atividade sozinha, produziam um sentimento ambíguo, de invalidez e especialidade, pois em diversas circunstâncias notou a família adotar “dieta” alimentar e o aumento de santos no

---

<sup>78</sup> Abandonando concepções que preconizam rituais de passagem com marcadores espaciais e temporais definidos, com base em Gennep (2011) postulo a possibilidade de perceber determinados rituais religiosos observando aspecto contínuo e dinâmico da “feitura” social de sujeitos religiosos.

“altarzinho” na sala de casa por indicação de representantes de religiões afro-brasileiras (Goffman 1975:3-50; Motta-Maués 1993; Peirano 1975:115-140; Douglas 1976).

Emergindo como uma data simbólica no imaginário de Lourdes, o dia de sete de setembro demarcou, dentre outras, os seguintes elementos: o primeiro ano que os seus familiares haviam esquecido de mencionar/festejar o aniversário; o desaparecimento físico e aprendizado realizado por entidades, “viradas” na paisagem de capins, espinhos e cajueiros; primeira experiência de êxtase ou transe seguida de luta corporal com o guia “na cabeça”.

Abandono, angústia e frustração em relação ao esquecimento familiar do aniversário são descarnados e atingem o ápice da narrativa ao afirmar: “como é que pode? Se prepararam tudo pra isso e depois esquecer?” O riso e a repetição da queixa contrastavam com o avermelhamento dos olhos e tremor facial, também resultado da forma como a família alimentara esse momento desde o dia em que saiu de Belém e colocou os pés no Bacuri. Por outro lado, observar o sentido e estrutura da narrativa a partir do presente, fez-me interpretar – tendo como referência o tom melancólico das palavras narradas – o evento não apenas relativo a um simples lapso familiar, e sim de um esquecimento que, por um breve momento, permitiu às entidades o contato iniciático com o corpo da escolhida.<sup>79</sup>

O caminhar por entre plantas e cajueiros foram associados à sensação de amortecimento físico, leveza e náuseas, de modo que as roupas eram retiradas do seu corpo como se estivessem “caindo” levemente. A sensação de estar no mesmo local por dias e, ao mesmo tempo, ser levada para outros locais reforçam a concepção de ter sido “sumida” para “aprender sobre a vida e o mundo dos guias”. O aspecto transformacional dessas entidades foi enfatizado ao compará-los com características dos “camaleões”, pois “a gente sente eles (camaleões/encantados) nas folhas, vê elas caírem, mas parece que fica cego e não vê o corpo mesmo, sabe?” onde apenas fazem sentir os efeitos da presença e não a “forma” física.

Estar “sumida” no matagal vendo as pessoas passarem fizeram Lourdes sentir-se como se não fosse mais desse mundo, dando-lhe agradável sensação de que continuar “do lado deles” a olhar as pessoas passarem seria “como se (eu) tivesse vendo novela, sabe? O

---

<sup>79</sup> Sobre a transformação do corpo da entidade *sendo* o corpo do “cavalo” é interessante a consulta de Barros e Teixeira (1989:36-62). No sentido inverso, a transformação do corpo do “cavalo” no corpo do próprio encantado, igualmente, indeterminação das “possessões” ou “incorporações”, ver Maués (1995). Para o entendimento da possessão como “prática” e concatenação de “agenciamentos entre distintos eus”, considero pertinente Miriam Rabelo (2008:87-117).

mundo, as pessoa, meu pai, mãe, todo mundo, é tipo uma coisa que a gente vê na televisão, mas que não existe, né? Tipo um sonho”. Narrar o mundo do “ponto de vista” dos encantados e guias fez Lourdes recorrer a um distanciamento indicado como semelhante ao estado de “sonho” ou “fantasia” do lado humano. Enfatizando a experiência limite de ser uma pessoa que, transfigurada para o local das encantarias, constrói certa visão distanciada de amigos e familiares em geral.<sup>80</sup>

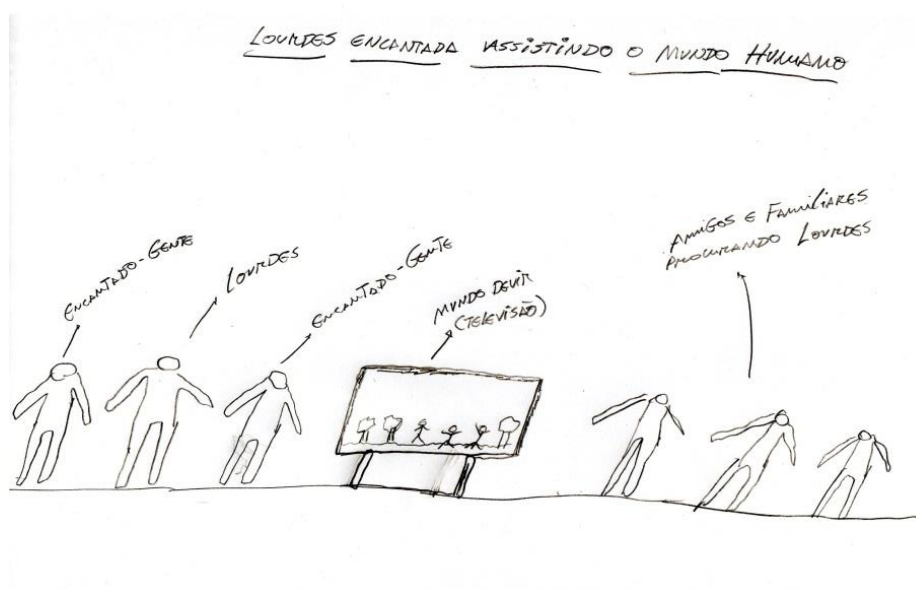


Fig. 5. Quem julga ver melhor?

Deitada no capinzal, completamente nua, coberta de terra, folhas e galhos, cabelos assanhados com o corpo a rolar no chão e a abraçar pés de caju, fincando as unhas na casca das árvores são imagens desveladas pelas memórias de Lourdes, provavelmente transmitidas por familiares e parentes a respeito da condição em que foi encontrada. Retirar Lourdes da ação dos encantados foi possível pelas mãos de dona Erotilde, pajé e rezadeira de novenas nas visitas paroquiais na comunidade por volta da década de 1960. Aparentemente, detentora de grande autoridade religiosa. Em memórias evocadas sobre dona Erotilde por ocasião do transe e dos ritos iniciáticos a narradora descreveu detalhes do momento: ao ferver um corte de tabaco com dentes de alho preto, passou numa mão de cipó de espinho e pôs-se a surrar o caboclo continuamente, compondo, algo que, para além de um ritual de auxílio e “libertação”, tornou-se forte motivo de grande vergonha.

<sup>80</sup> Parece que o termo “viração” utilizado por outros narradores tem relativo paralelo com as atribuições de um “camaleão” dada por Lourdes durante o tempo em que esteve com as entidades. Lembro os estudos de Wawzyniak (2003) sobre a existência de um mundo habitado por ruas, hospitais e casas no “fundo encantado” ou nas “encantarias” na cosmologia de comunidades ribeirinhas na região do Tapajós.

Entendida como um sinal de iniciação e aprendizado, a surra dada pelo caboclo, o traslado do corpo de Lourdes para ser tratado por sete dias na casa de Erotilde o cuidado dispensado à base de pressões de água com ervas, tratamento dos machucados com cinza de castanha assada e as muitas rezas (em graça à Nossa Senhora das Dores), não tinham a intenção, segundo Lourdes, de iniciá-la com os guias mas de tirar “os meus guias e passar os mais forte pras linhas dela”. As relações de conflito envolvendo poder e autoridade local entre dona Lourdes e Erotilde cessaram quando, segundo a primeira, conseguiu retornar para Belém com 18 anos para ser feita por um pai de santo da Umbanda.

O tratamento de Erotilde não surtia o efeito esperado por tratar-se de procedimento de “passagem de linha”. Nesses casos o corpo do iniciado estaria sempre “inflamado”, irritando os “guias” e intensificando o sofrimento. Lourdes compara a situação a uma pessoa com um corte no corpo cicatrizado que insiste em comer carne de porco: “a ferida abre de novo e mais inflamada”. A incompatibilidade entre os corpos dos encantados e de Lourdes com as “linhas” de Erotilde e o “seu povo”, exemplificam a singularidade de encontros encarrilhados por *afetos*. A adequação ou não entre as “linhas” ou “cordas” é julgada pelo efeito produzido entre encantados e pessoas no “cruzamento” ou *afetação* de corpos.

A interação entre seres capazes de produzir saúde, bem estar, “Linhas de Vida”, portanto, não é a mesma produzida pela relação unilateral (prejudicial) de certos processos iniciáticos. Enfraquecimento e doença são expressões de violência entre as “linhas”, desencontros, “embaralhamento”. Deleuze (1975) em *devenir com Spinoza* (2013) salienta a relevância da interação de corpos na produção de afetos, assim, a relação produtiva entre corpos engendraria o *Bom encontro*. O *Mau encontro*, por sua vez, ainda que subsista a relação entre corpos, um deles assume papel destrutivo no arranjo e encontro com o outro. “Linha embaralhada”, “linha errada” e “linha roubada”, por exemplo, expressam um *Mau encontro*. Não se entenda o “bem” ou “mal” existentes, situados e polarizados, mas devires de arranjos e acoplagens desencontrados.<sup>81</sup>

O preconceito e a humilhação sentidos por Lourdes, entretanto, não são apenas fantasmas da memória; representavam momentos que remontam tanto a “feitura” de filha

---

<sup>81</sup> A relação com as “linhas” de Lourdes e Erotilde não deixam de afetar as “linhas” da etnografia, a passagem de um ao outro desmistifica a iconização do conceito e irredutibilidade da economia teórica da pesquisa (Deleuze & Guattari 2010:26): “Num conceito, há, no mais das vezes, pedaços ou componentes vindos de outros conceitos, que respondiam a outros problemas e supunham outros planos. Não pode ser diferente, já que cada conceito opera um novo corte, assume novos contornos, deve ser reativado ou recortado”.

de santo na umbanda em Belém, quanto os dilemas sofridos atualmente nos dias de rituais em Bragança. Descrever esses momentos a conduz para uma caixa de madeira repleta de pastas velhas enroladas num elástico encardido, com documentos e fotos antigas na intenção de mostrar os documentos e certificados associados à legitimidade de suas práticas:

Foi na (bairro) Cabanagem, com seu Pai Jaime (...) ele é meu Pai, ele que me formou na Federação, trabalho pela Federação e graças a Deus não deixo meus documentos atrasar, um dia passou o carro da polícia e já falaram: “vou já parar esses tambores” aí veio o chefe e eu disse assim: “aqui não tem vagabundo, eu e minha filha somos legalizada, eu sou legalizada, ela tem o alvará dela tudo certinho. O meu trabalho é assim, o meu horário começa das 20h e só sei que vai até 3h, só amanhece quando é festejo, mas não tendo festejo eu não amanheço, mas não pelo festejo, as vezes eu não levo nem nesse horário, trabalho 1 h. Quando tem trabalho eu trabalho (...) tem semana que eu trabalho até 4 vezes por dia, por que aparece sempre, mas também eu não incomodo ninguém, não tem negócio de nome ( vaidade) no meu lugar (...) eu respeito mas num baixo a cabeça pra ninguém, tem gente que me vê aqui nessa casinha e os crentes mais mesmo que dizem: “porque que a senhora não sai dessa vida e vai pra igreja porque isso é da parte do Satanás”, mas eu sempre digo que num sei se é da parte do Satanás, mas eu num sou não! Eu não mexo com Satanás (...) um dia veio um Pastor aqui e falou que eu tinha que aceitar Jesus e renegar tudo isso, colocou a mão na minha cabeça e pediu pra renegar os Caboclo e eu disse pra ele “pelo amor de Deus não fazer isso, porque no dia que Deus tocar no meu coração eu vou ser uma crente tocada no coração, num é verdade? É sim eu sei, agora do que adianta eu tocar os santo pra fora e parar os trabalho se depois eu vou ficar numa pior! Olha quando o senhor ver com os próprio olhos como é uma surra de caboclo você nunca que vai renegar os seus santo! Eu sei de muito é gente que nem eu que entrou na igreja e depois continuou fazendo os trabalhos com as guia na igreja. Do mesmo jeito é chegar uma pessoa com racismo na minha casa! Eu boto pra correr mesmo, né? Lourdes. Depoimento citado.

Rememorar com documentos, certificados e fotos sob o colo a iniciação na Umbanda por Pai Jaime, no bairro da Cabanagem, em Belém do Pará, provocou por horas a fio narrativas através de suportes escritos e imagéticos, elementos que comprovariam a relação com práticas religiosas “legalizadas”. A ênfase contínua em demonstrar a relação com pais e mães de santos tidos como famosos em Belém permitiu compreender aspectos de longas experiências e tradições tanto em contatos e iniciações religiosas que, mesmo “originariamente” provenientes do Maranhão, acessaram saberes e práticas do cotidiano dos terreiros da capital paraense.

Por outro lado, também desvelou a busca de legitimidade obtida a partir da “feitura” com Pai de Santo reconhecido para enfrentar retaliações e preconceitos vivenciados em Bragança. Batidas policiais, viaturas exigindo a suspensão imediata dos cultos, termos, olhares e expressões injuriosas são enfrentados pela narradora, muitas vezes, a partir do uso de documentos, autorizações e até citações orais de leis que

possivelmente garantiriam o sucesso no enfrentamento com essas formas de repressão. Fazer referência à autoridade e aceitação de outros terreiros e lideranças religiosas vem à tona para combater preconceitos e não necessariamente para citar indiretamente, denegrir ou hierarquizar outros “umbandistas” da localidade.

No diálogo com evangélicos e lideranças pastorais, trouxe a interlocutora argumentos que apresentam as suas crenças não somente como forma de subsistência ou “refúgio” econômico e sim como um modo de vida indissociado das relações de trabalho, religião e sociabilidade. Externalizar a relação de temor para com o poder dos caboclos em punir umbandistas desobedientes, o medo das “surras” e o compromisso com as entidades, se por um lado pode servir de “munição” para alguns evangélicos da localidade enfatizar o aspecto demoníaco das entidades; de outro, apesar de apresentar lutas por corpos e mentes entre entidades do cristianismo e caboclos e preto-velhos, também tonalizou negociações de praticantes dessas religiões que, mesmo convertidos ao protestantismo produziram novos códigos em espaços culturais para burlar o discurso demonizador.<sup>82</sup>

A frequência com que estive na residência de dona Lourdes fizeram-me perceber que esta mestra da encantaria tinha conflitos que não eram respondidos apenas pela afirmação de ser umbandista, mas também pela maneira como assumiu enfrentar o racismo e o desdém com que muitos olhavam sua condição de pobreza vivida. A forte personalidade caracterizada por frases diretas e curtas, por vezes ríspida, creio eu, eram resultado, sobretudo, de uma vida repleta de humilhações e preconceitos. Certo dia, ao presenciar a reação enérgica e altiva da narradora diante de gracejos e piadinhas de cobradores de uma loja de eletrodomésticos do município, “você pode rir, mas se eu denunciar, você vão ser é tudo preso! Vão embora e quando eu tiver o dinheiro vou lá e pronto, o serviço de vocês é esse mesmo Ah!” denota dificuldades em frequentar espaços públicos e centros comerciais:

Eles olham pra mim e já pensam que vou ficar pedindo na frente, sabe? Quando coloco as compra na cestinha, os funcionários ficam olhando (...) antes eu baixava a cabeça e ficava era com vergonha, mas agora!? Eu faço é ir lá perguntar ‘o que é que tá olhando?’ Não vou roubar não, tá aqui o dinheiro – ponho pra esfregar na cara mesmo (...) é assim mesmo, depois vão atrás de mim lá no terreiro pra tirar o serviço dos outros (comerciantes) que põe neles. Lourdes, depoimento citado.

---

<sup>82</sup> Se durante algum tempo a demonização de práticas afro-brasileiras foram interpretadas, segundo Mariz (1997:45-61) como um processo que obstaculariza o “sincretismo” na sociedade brasileira, “tornando a religião menos mágica”, recentemente estudo de Oro (2007:30-69) vem atentando para o fato de que muitas igrejas evangélicas, em particular, a Igreja Universal do Reino de Deus, vem resignificando ritos e saberes de outras religiões. O autor em questão ainda indica a tendência de algumas dessas igrejas estarem vivenciando práticas “religiosas”, ou seja, alimentando-se de ritos de outras religiões.

Revidar olhares preconceituosos, desconfianças e intolerâncias em vivências e sociabilidades foram práticas presentes e adotadas nos ensinamentos de dona Lourdes diante de frequentadores do terreiro e suas filhas de santo como um aspecto constitutivo das “doutrinas da umbanda”. O tom conciliador da narradora fez-me interpretar que esse era um dos elementos que lhe permitia agregar, iniciar ou doutrinar outros rezadores, pajés e mães de santo. Essa “especialidade” da narradora foi notada por mim somente após certos períodos de conversa e a participação nos primeiros cultos frequentados nas terças e quintas feiras.

Frequentado majoritariamente por pessoas adultas ou bastante idosas, os rituais realizados no interior da casa da mãe de santo tinham a presença de no máximo 14 pessoas, o público incluía algumas vizinhas, moradores de outros bairros, sempre girando em torno de alguém enfermo ou com alguma petição em particular. Geralmente essa pessoa era responsável pelo pagamento ou agrado dado a dois senhores de não mais de sessenta anos que “agraciavam” os presentes com músicas encadeadas a partir das batidas no tambor, fumo de cigarro industrial e goles rápidos e pequenos de cachaça Ypióca à mostra em cima de um banco de madeira apreciado por cinco ou seis “clientes”.

Desde o início do culto por volta das 21 horas até o encerramento à meia-noite, com raras exceções as entidades incorporadas em Lourdes e nas filhas de santo aparentavam profunda melancolia no olhar: Cabocla Mariana, Caboclo Tabocão e Caboclo Zé Navalha eram entidades que desciam no terreiro sempre com mais vigor, rindo, desdenhando e pedindo muita, muita cachaça. A presença desses encantados mobilizava euforia e preocupação entre os presentes, Zé Navalha, por exemplo, era temido pela violência e ameaça de morte, obrigando que a servente da mãe de santo escondesse as facas, garfos e terçados debaixo da cama envolta em toalha branca.

Caboclo Zé Tabocão era tratado como um “filho de índio abandonado no mato para se criar comendo peixe moqueado com casca e folha de árvore”. Assim, nos dias de quarta também vinha na “mesa branca”, associada pela narradora ao dia de pena e maracá. Quando incorporado em corpo masculino parecia ser mais sisudo, prometendo sempre retornar para capinar, consertar ou “resolver” algum trabalho interrompido por terceiros; entretanto, ao descer em corpo feminino era bastante lamurioso. Enquanto frequentava o terreiro em Agosto de 2013, Zé Tabocão desceu numa rezadeira do bairro da Aldeia, trazendo narrativas de deslocamento e violência de outros tempos históricos.



Acompanhar danças e cantos na casa de Lourdes para visibilizar diálogos, práticas de cura, consultas e conforto, dentre outras percepções, permitiram ver a transformação de corpos e sensibilidades ao receber entidades portadoras de memórias e saberes vivenciados em histórias dolorosas. A aparência sexagenária e curva de dona Maria José, rezadeira, moradora do bairro da Aldeia fora lentamente abandonada enquanto circulava pelo quarto úmido anunciando ser Zé Tabocão, ao mesmo tempo pedia desesperadamente muita água do “bule de barro” para beber. Enquanto outras entidades desciam e dançavam, puxei o banco de madeira e sentei – num misto de medo, curiosidade e desconfiança – próximo de Zé Tabocão para conversar.

Sentado com pernas esticadas e punhos cerrados, o Caboclo alterna frases, risos e baforadas para descrever com voz engasgada, no primeiro momento, o abandono na infância para viver nas estradas e capoeiras pegando “frutas e caças”, as frequentes surras de “couro de boi e galho de goiabeira” dos “patrões” sofridas em vida e, principalmente, para o fato de ter “morrido de sede no caminho das colônias do Ceará”. Quando perguntei sobre o motivo de descer nesse terreiro, laconicamente responde que desce para ajudar os necessitados.

Abandono, fome, violência e sede vivenciadas em memórias de deslocamentos são revividos em espiritualidades e possessões de matrizes orais: goles contínuos de água dados em copo de alumínio, olhos arregalados, o som da água a passar na garganta e o excesso de água a deslizar no queixo e na gola da roupa de Zé Tabocão, sinalizavam o terreiro tanto como local de trânsito religioso quanto de continuação de sinas. Maria José é apenas uma dentre outras rezadeiras, parteiras, pajés e mães de santo a circular no terreiro de Lourdes. Relações de sociabilidades, trocas e mesclas culturais emergem em vivências religiosas plurais no correr do culto e, mesmo não tendo o objetivo de analisar a relação destes requerentes em particular acabei por visualizar, indiretamente, pessoas que iam ter com Lourdes para conseguir receitas de chás, banhos, orações para “fortalecer” os caboclos, receber outros e buscar proteção.

Eu tenho duas filhas de santo que trabalha. Uma mora aqui perto, veio agorinha aqui. Têm a filha dela, agora os outros que trabalha sempre quando eu tô trabalhando. Eles vêm aqui em casa trabalhar também, por que a Umbanda é união, é paz e é amor (...) pra quem sabe, né? Pois gosto de receber todos os santos, nossos santos bons, nossas bênçãos. O meu trabalho é qualquer dia, basta falar comigo, aí acerta o dia (...). Os trabalhos têm o preço conforme a situação que a pessoa tiver, conforme o caso. Pena e Maracá é a pessoa que trabalha de mesa, não toca tambor, muitos são assentados na Pena e Maracá, na mesa branca. Aqui também tem esses dias (...) amanhã e depois da manhã tem os serviços da outra

linha (...) mas eles são mais caro pra fazer. É o Povo da Rua e tem gente que mexe com eles, eu só mexo quando é alguém pra se livrar de um que já fizeram pra ele, sabe? Lourdes. Depoimento citado.

Seguindo a perspectiva relacional do feitiço e contrafeitiço, a narradora preconiza a prática religiosa da “linha negra”, “outra linha” ou “Povo da Rua” para marcar ritos e entidades silenciadas historicamente ou demonizadas através de ortodoxia no interior do cristianismo. Diversos trabalhos têm apontado que a adoção de uma perspectiva maniqueísta nas religiões afro-brasileiras representa mais influências do cristianismo do que uma “lógica” da cosmologia umbandista. Nesse sentido, Negrão (1996) em estudo sobre esses terreiros e federações no século XX em São Paulo visualizou aspectos indissociados entre as entidades da linha “branca” e linha “negra”, permitindo compreender exercícios de complementaridade, sobreposição e mesclas entre os deuses e caboclos presentes nos terreiros.<sup>83</sup>

As tentativas iniciais de presenciar um rito com o Povo da Rua foram rechaçadas pela narradora, sob argumento de que os clientes não permitiriam um desconhecido no local e, mesmo se estivesse, jamais poderia ver a consulta daquele com os Pretos Velhos e Exus descidos. Durante meses tentei alternativas para burlar as determinações da mãe de santo sem sucesso! Olhado com desconfiança, consegui permissão de um “cliente” para ser aceito, ainda que com ressalvas: “o senhor quer, né? Depois não vai reclamar!”.

Com um número reduzido de três pessoas, o ritual da “linha preta” começou onze e meia com as mesmas canções, batidas de tambor e danças de cultos realizados na “linha branca”, mesmo que tenha sentido um clima diferenciado de temor, as pessoas no local denotavam não se conhecer, gerando crescente desconfiança. A chegada do Preto Velho Pinga Fogo e do Exu Três Corações e Sete Encruzilhadas no corpo de Lourdes e sua filha de santo foi seguida de uma dança discreta e muitos tragos de cigarro, além disso, as entidades bebiam e conversavam com todos, geralmente zombavam do medo e insegurança sentidos

---

<sup>83</sup> O feitiço não emerge na pesquisa como dinamizador das relações, embora “roubo”, “bandalheira”, “flecha” e “mau-olhado” sejam noções próximas. Os usos desses termos variam, mesmo no interior do que chamamos de “maldade” (Novaes 1997: 81-106; Maggie, 1992, 2001; Bahia 2011). Mais recentemente, os estudos de Marina Vanzolini (2010) sobre o tema da feitiçaria na cosmologia entre os Aweti, Alto Xingu, opõem feitiçaria e parentesco enquanto força interna da produção da diferença. Lendo em quadros bastante próximos e buscando conexões/acoplamentos entre deuses, espíritos, homens e demais seres em “coletivos afro-brasileiros”, Barbosa Neto (2012) vislumbra, na relação, a potencialização dessas ontologias, lado a lado. Diria mais tarde Marina Vanzolini (2012), não somente um “modo de calibrar distâncias”, e sim “proximidade (que) remete a uma relação de participação que não implica em identidade absoluta entre os termos, mas ao contrário pressupõe alguma diferença, ou possibilidade de diferenciação”. Particularmente para devires cósmicos entre religiões afro-brasileiras e cosmologias ameríndias.

pelos requerentes, perguntavam se estávamos realmente querendo ajuda e se íamos ter condição de retribuí-los.

Durante a etnografia no terreiro de Lourdes não foram poucas rezadeiras e pajés mencionados e presentes no referido local em busca de “passes”. O universo havia se dilatado. Entre as inúmeras referências, a maioria mencionou as vilas do interior como locais de pajés e umbandistas “de verdade”. Foi percorrendo o Mercado Municipal, conversando com taxistas, feirantes, catadores de caranguejo, motoristas de ônibus e pessoas de várias localidades que obtive informação sobre a pajelança da comunidade de S. Tomé. Nela, sinalizo, a partir de agora, o encontro com o Pajé Edvaldo.

## **CORDA VI:**

# **O CABOCLO ZÉ RAIMUNDO VIRA MUNDO E AS “CORDAS” DO PAJÉ EDVALDO**

O corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem. Ou,  
mais exatamente, sem falar de instrumento: o primeiro e o mais  
natural objeto técnico, e ao mesmo tempo meio técnico, do homem,  
é seu corpo.

Mauss

*As Técnicas do Corpo*

Esse cavalo foi dado desde o nascimento pra mim, sabia?

Caboclo Zé Raimundo Vira Mundo

Sonhar com purismo e achados “intocados” nas pesquisas em ciências sociais constituem não apenas o maior legado da lógica e do colonialismo europeu – o delírio do purismo –, mas representa ainda a tentação consciente ou inconsciente que acomete o etnógrafo no processo de diálogo com outros sujeitos sociais, principalmente quando alocado na sala, no meio dos livros em frente ao computador para exercer a “tirania” da edição textual. Criar condições para conversar com pessoas envolvidas especificamente com as entidades e o processo ritual denominado de pajelança e percorrer saberes e crenças ameríndias foi durante muito tempo um objetivo estabelecido toda vez que percorria travessas e pontes de madeira, bairros e espaços da cidade de Bragança.

Circular durante semanas entre vendedores ambulantes, açougueiros, artesãos, peixeiros, pessoas que saíam dos ônibus oriundos de comunidades diversas, pequenos agricultores, vendedores de farinha, tabaco, mulheres acompanhadas ou não, a fazer compras de todos os tipos, no alvoroçado Mercado Municipal de Bragança, possibilitou ouvir narrativas a respeito de pajés “de linha antiga” no interior.

O coro dos sujeitos ao afirmarem que “aqui em Bragança quase não tem pajé – pajé mesmo, nessas colônias você acha é muito, mas não é fácil não, tem que ver quem te guia por lá, sabia?”. A estratégia das informações de pessoas oriundas do interior tinha como pressuposto, preliminarmente, o ato de “desconversar”, negando qualquer conhecimento em óbvia postura defensiva, seguidos de “nãos” discretos e olhar fugidios; em outros casos um simples “disque tem pra banda de lá sim, mas eu mesmo nunca fui não, só o senhor indo pra saber” encerrava qualquer insistência.

Ouvi nas andanças da pesquisa uma narradora de 76 anos, nascida em Bragança e moradora da Praia de Ajuruteua, conhecida como Conceição Araújo, esta seria responsável por um relato acerca do “último pajé de Bragança”. Registrado de maneira informal, entre o corre-corre das barracas de verdura, segue, mormente, alguns trechos do depoimento com anotações avulso carregadas de lacunas e inserções feitas por mim, necessárias para a composição textual, porém sem prejuízo ou acréscimo das informações confidenciais.

Filha de pescadores locais e com irmãos e irmãs “espalhadas” nas vilas que percorrem a estrada de Bragança – Ajuruteua, dona Conceição ao rememorar um pajé que diz ter visto na infância “falando com caruanas por debaixo de raiz de pé de pau, entrando em pena de mortalha e curando de tudo quanto é jeito”, recompõe lembranças da infância pela mãe sobre o dito pajé para indicar sua vida centenária.

Cacique e Pajé de populações indígenas escondidas desde os tempos da conquista, esse homem pertenceu a um grupo que habitou nas margens do Rio Caeté, posteriormente margeando praias em canoas, deslocou-se para evitar os portugueses. Edições de memórias ancestrais permitiam a narradora fazer a descrição de 18 indígenas vistos pela última vez andando pelos mangues a coletar ajirú.

Na época que o Brasil lutou na guerra (...) eram tudo nu e brabo, sempre falavam deles, mas ninguém chegava perto, era só ouvir os assoviu que a gente sabia. Minha vó e os mais antigos não vacilavam não (...) se não já sabe, viu? Depois eles morreram tudo de doença, só ele ficou, o coitado vivia encostado num barraco de palha perto da praia, ficava lá andando nos mato e depois foi atendendo foi muita gente por lá (...) os (moradores) mais sabido diziam que eram viajante de outro local, parece que vinham dos tupi (...) se o senhor for lá vai ouvir é muita coisa (...) ele não é como esses pajé que tem hoje, as fumaça dele era uma caieira, via era de longe! Parecia um ‘fogão’ (labaredas, fogueira) as carambelas era uns saltão assim que era dois, três, um no rabo do outro. Não era gente não! Morreu em cinquenta e pouco, mas disque foram enterrar ele na vila e as mulher buchuda ficaram doida (...) parece uma coisa, elas endoidaram e nunca mais voltaram e os filho nasceram tudo perturbadinho do juízo – todos quatro que estavam nas barriga das prenha – tem até um que tá vivo ainda hoje. Nesse dia foi muito choro e revolta, foi tanto que no outro dia tiraram ele (pajé índio) e enterraram em um lugar que ninguém nunca achou, outros dizem que ele fez foi sair do chão (sepultura) e sumiu-se nos mangue.

Memórias sobre pajés poderosos e relatos de rastros de corpos e deuses indígenas, antes de qualquer coisa, e dados à multiplicidade dos relatos bem como recorte temático poderiam resultar em outras teses de doutorado na região bragantina, não somente para corroborar presenças desses grupos cicatrizada em percepções de moradores, mas também perceber atualizações de oralidades em concepção de corpo, saúde e pessoa no cotidiano de grupos atuais. Espíritos enlouquecedores, entidades capazes de violar corpos de andarilhos desavisados, comer insetos, rastrear tabacos e “serviços de bandalheira”, corpos capazes de sumir no “mar do mangue”, saltar em performances múltiplas e defumar dezenas de metros com tragos de cigarro tauari inspiraram narrativas como as de dona Conceição Araújo.

Quando conheceu o famoso Pajé Gurupi-açú dos Mundurucus, na infância e em consonância com a presença materna, a queixa junto ao dito pajé eram desmaios inexplicáveis. Em suas memórias deixou aflorar imagens de uma casa de palha, com rede no centro, painéis penduradas em pregos próximos a um fogão de lenha, com velas, penas e maracá no centro da casa. Vestido de short, camiseta, colar no pescoço, mãos grossas e unhas profundamente sujas de terra, o pajé, após defumar-lhe axilas e palmas dos pés seguiu para o quintal cavando semelhante a um tatu, “cascaviando” pássaros apodrecidos

que teriam colocado para infringir lhe danações. O corpo curvo do pajé a cavar e lançar terra misturada com penas e corpos de aves ao alto, traduzindo enfermidades e dramas sociais, foi entendido pelo “dom” de que “ele recebia as caruana de bicho de cobra, preguiça e, até como nesse dia, que era de tatu”.

Grupos indígenas encantados em pedras, cascas de árvores e presos debaixo da terra continuavam se comunicando e transmitindo saberes a pessoas escolhidas pelos caruanas e ancestrais mediante tambores, danças e ruídos da floresta. Tais entidades representavam linhagens que uniam pajés do presente e pajés do passado em sensibilidades que ultrapassavam cronologias ocidentais.<sup>84</sup> A descrição da pajelança como uma atividade rara, apesar de comum e aceita em vozes de narradores, no interior de Bragança, se por um lado sugeriram experiências da “pajelança pura” ou “pajelança indígena”, conforme o relato sobre o “último pajé” acima, por outro, indicou praticante que, embora não tivessem a autoridade de pajés antigos, emergiam como pessoas que ainda assim magnetizavam requerentes e enfermos diversos. Antônio Meira, comerciante de 53 anos trouxe recordações que me levaram a conhecer um famoso e jovem pajé na comunidade de S. Tomé.

Lá na comunidade das minha tia tem é muito caso de pajé doutrinado mesmo no fundo, sabia? Olhe tem uns que começam é ouvindo tambor dentro das árvore, dizem que tem é muito índio escondido lá chamando os seus (...) tão em casa (as crianças) e do nada deitam perto do poço e ficam é tempos lá ouvindo as bandalheira deles. Daí pode esperar, com os dia esses menino vão sendo pego por eles e vão virando pajé mesmo. Pode esperar, vão pegando as linhas deles. Os mais necessitados vão com os pajé antigo (risos), mas tem uns de correia (corda nova) que já tem até o terreirinho. Se o senhor for lá vai ver.

Relatos de crianças sendo iniciadas por encantados, caruanas e entidades falecidas em audições de tambores, lamentações, choros e festas são características de iniciados tidos como portadores de correias ou cordas “originárias” do fundo, sinônimos de sensibilidades forjadas em saberes locais. Em detrimento de pajés de idade avançada e grande autoridade local, também foi comum o encontro com pajés jovens e iniciados recentemente no ofício. A existência de alguns relatos, denotando hierarquia entre esses sujeitos, não possibilitou ainda realizar afirmações categóricas no interior das comunidades, relações indiretas tecidas

---

<sup>84</sup> Aqui não se trata de corroborar ou não a presença de populações indígenas na Amazônia Bragantina no início do século com fontes documentais ou qualquer outro tipo de registro histórico, e sim de comungar das assertivas de Vansina (1982:157-218) a respeito da força da memória em perceber a existência de cosmologias orais sempre no tempo presente. Em concordância com o autor, “as tradições desconcertam o historiador contemporâneo”.

por requerentes e ritos de iniciação marcaram aspectos relacionais, sem, no entanto, produzir um esquema rígido de poder entre esses pajés.

O percurso do município de Bragança até a comunidade de S. Tomé, saindo de carro do bairro de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, durava quase 30 minutos entre ruas e ramais de asfalto, terra de chão batido e pontes de madeira. Atravessei sempre outras comunidades para encontrar notícias de rezadeiras, médiuns e pajés, que, com raras exceções, para minha surpresa, eram denominados de “pajés”. Por esses caminhos, as principais referências a respeito a um pajé da Vila de S. Tomé, confirmava as narrativas de seu Antônio Meira, demonstrando ser bastante requisitado nas localidades circunvizinhas por passar banhos/remédios e “tirar doença do corpo”, realizar benzeduras e consultas.

A Vila de S. Tomé é uma localidade de aproximadamente 4 km composta de residências feitas de tábuas e alvenaria distantes por quase cento e cinquenta metros umas das outras, muitas vezes interligadas por fazendas de médio porte e ramais intransitáveis para veículos. A residência desse mestre fica quase no centro de um conjunto de casas com quintais, sendo a mesma uma habitação de alvenaria larga e bastante alta, cercada de arame farpado e belos portões pintados à base de cal; ao redor o quintal apresentava criação diversificada de animais. A presença de crianças em frente ao local rindo para mim anteciparam a chegada de um jovem magro, moreno e alto que discretamente respondia o meu questionamento sobre a existência de um pajé. Com olhar cabisbaixo e voz reticente respondeu: “eu rezo e passo remédio, né?”.

A relação com o jovem pajé Edvaldo Nonato de Souza Filho, 28 anos, foi estabelecida em seis visitas efetivadas entre o mês de maio e agosto de 2013, com intervalos relativos de aproximadamente 15 dias. Essas inserções no campo de pesquisa, mesmo encontrando-se em andamento, foram caracterizadas pela observação do cotidiano de vizinhos, requerentes e parentes, na utilização de diário de campo e participação em algumas reuniões no “quarto” onde eram realizados os ritos de incorporação e cura. Desse modo ao ouvir as narrativas de Edvaldo sobre o processo de “formação” de seus dons espirituais, transes e caboclos incorporados, passei, sobretudo, a tentar apreender representações locais de respeito e autoridade desse pajé de “cordas novas” com “pajés antigos”.

O primeiro encontro com esse mestre foi realizado na sua casa pela parte da tarde, onde, com presença de seu filho, passei a conhecer a história familiar e os indícios da ação desses guias. Adotei a terminologia direta de pajé para o narrador por duas razões: primeiro,



a denominação majoritária indicada por sujeitos solícitos e clientes de defumações e tratamentos; segundo, pelo fato do entrevistado, apesar de reticente, não ter negado ou demonstrado constrangimento maior quando referido dessa forma.

Nascido na Vila S. Tomé, seus pais também são naturais da cidade de Bragança. A maioria dos vizinhos são também irmãos, pais, primos e cunhados, onde transitam de uma casa a outra, passando por baixo da cerca e pulando portões sem receio aparente. Nesse primeiro momento a povoação estava alvoraçada pela chegada de um caminhão, o motorista desce do veículo e entrega um novilho ao pajé Edvaldo em agradecimento por “graça” obtida.

Somos quase uma família toda daqui, todo mundo era daqui. Tenho um filho de 03 anos e levo a vida como posso e trabalho ajudando meu pai na roça, e mais só que além disso tenho meu trabalho aí atrás. Até os vinte anos eles (caboclos) falaram pra mamãe que se eu não aceitasse eles iam me levar, não era pro mal, mas pra ajudar os pobres que tinham coisa ruim. Desde a idade de 7 anos eu desmaiava e ficava praticamente nu e ninguém sabia o que era. Então mamãe me levou pra me tratar com uma mulher que era pajé lá e ela disse: “oh, oh que abaixa nele é muito forte! Eu não posso mais do que ele, mais do que ele só Deus. Então mamãe foi e gastou muito dinheiro com pajé e nada. Disso foi pra mais de três mil reais, foi difícil porque também tinha muita vergonha e, até hoje, (...) tem muita gente aí que não acredita e fica falando de mim pelas costas. Meu trabalho não tem nada! Não tem tambor, nem bicho morto. É oração e o fumo do guia com as consulta lá atrás, só que eu não cobro nada pela consulta. Quando passo os banho quem quiser pode trazer depois um agrado. Esse caminhão que tá chegando com uma novilha é um agrado de uma consulta que ajudou os negócio dele, e tá me dando de presente. Essa eu vou dar de comida pros meu amigo e pra festa do santo no arraial. Aí eu comecei a trabalhar e a primeira pessoa que fiz um trabalho foi pro meu irmão que tava quase parálitico e depois ficou todo bom. Foi assim, a mulher pajé que me arrumou pros guia disse pra eu esperar o tempo do meu corpo ficar forte, se não eu podia até morrer. Mas tava muito triste por ter os poder mas deixar o meu irmão ficar sem resolução. Quando foi um dia, os guia baixaram em mim e eles pediram só umas roupa dele, e depois da reza do guia ele ficou curado. Daí em diante veio muita gente atrás de mim de todo esse povoado. Cansei de ver de longe o povo chegando e eu corria pra me esconder nos mato, mas me escondia por vergonha mesmo, sabe? Muita gente dizia: “olha aí o pajé de São Tomé!” mas esse dom que Deus me deu foi diferente dos que dizem que tem por aí. Os meus parentes mais antigo diz que tinham a mesma coisa (...) todos esses lugar eu sou conhecido como pajé mesmo, mesmo de todos (outros) lugares, Bela Vista, Capanema, Gurupi, Castanhal, Belém. Pajé Edvaldo. Depoimento citado.

Acometido pelas entidades desde os sete anos, Edvaldo descreveu as grandes “carreiras” para o interior da floresta para subir e ficar durante horas em árvores elevadas, onde, apesar de observar atentamente do alto as “diligências” dos mais velhos à sua procura, mantinha-se em silêncio. Interrompido através de vozes, visões e forte ímpeto associado à raiva e vergonha, o cotidiano do escolhido transfigurava-se em solidão no interior da mata.

Reconhecer em memórias familiares antepassados capazes de incorporar, rezar e partejar, apresentando elementos discursivos esclarecedores sobre dons espirituais repassados por descendência, não minimizam a necessidade de a criança ser conduzida a

pajés, benzedores, experientes, espíritas e mães de santo para alcançar a cura e controle das entidades por meio de processos terapêuticos, invocação de encantados, seres incorpóreos e aprendizados com sujeitos de outras matrizes religiosas. Fazer do trânsito não apenas a busca de um iniciador capaz de ajudar a controlar o acesso dos caruanas, mas também de construir *no* percurso o “fazer-se” espiritual pressupõe o entrelaçamento de saberes e ações de mestres com aspectos de uma iniciação coletiva, compartilhada.

As representações elaboradas acerca de Edvaldo como um “pajé verdadeiro”, porém detentor de “correias novas”, faz abandonar leituras generalistas e essencialistas dos ritos da pajelança como um fenômeno indígena ou meramente resultado de mesclas religiosas diversas para indicar que em determinadas comunidades a “renovação” cosmológica de jovens pajés reconhecidos pelos seus pares – mesmo entendida como vinculada a outras religiosidades –, mantêm forte linhagem de práticas culturais depositadas e revividas em fios de memórias (Bandeira 2013).

Apesar de inúmeros trabalhos acadêmicos (Maués 1990; Motta-Maués 1993; Cavalcante 2012; Villacorta 2011) mencionarem interdições, especificidades e modalidades de “reima” a afligir mulheres com dom para a pajelança, este homem, considerado por muitos como um pajé de “correia nova” dotado de prestígio entre seus iguais traz em memórias de cura e iniciação a presença de uma pajé:

Nessa época passamos muita dificuldade porque eu não conseguia arrumar serviço e tinha que dividir o de comer com pouquinho, não tinha terreno nem nada em casa. A mulher cansou de reclamar porque não tinha rádio, televisão, som. E eu sempre dizia: “calma mulher! Vai chegar o tempo em que nós vamos ter tudo isso e muitos que tem hoje podem não (vão) ter nada” e assim foi. Hoje nós temos! Na época minha televisão era daquelas pequenitinha assim, mas depois nós possuímos também. Essa pajé me preparou em oito meses e até hoje eu tenho ela como uma mãe, mas ela sempre me dizia que eu tenho muito poder e que sempre ia ter muita gente pra tirar isso de mim ou fazer o mal pra mim. Sempre vou lá pegar um passo, isso de vez em quando vou lá, desde que comecei a trabalhar com 25, faz uns 15 dias que vim de lá não foi mulher? As pessoas esquecem que se hoje tenho terreno, casa, criação e carro é produção de meu trabalho e veio lá de baixo, já fui humilhado por muitas pessoas e parentes. Mas eu sempre respondo minha humilhação com favor. Essa pajé que me ensinou é de Bragança. O senhor quer conhecer o quartinho onde passo o banho com os guias? (ela cobrou caro, ela bate tambor e cobriu ele por três mil – diz a esposa). Os meus guias são tudo Caboclo. Pajé Edvaldo. Depoimento citado.

Pessoas escolhidas pelas entidades para desenvolverem “trabalhos” de cura, são, em diversos relatos antropológicos, descritas como portadoras de “doenças misteriosas”, insatisfação pessoal, crises afetivas e graves problemas financeiros, principalmente quando resistem à ação das entidades (Cavalcante 2008). Assim, adquirir terras, abrir mercearias,

criar animais, comprar eletrodomésticos eram conquistas realizadas por parentes e vizinhos ainda distantes da família do narrador. O processo de iniciação de oito meses com uma pajé que batia tambor nas imediações de Bragança é assumido como um marco inicial para construção do “quartinho/terreirinho”, o princípio dos atendimentos, e, conseqüentemente, a melhoria da almejada condição econômica.

Muito reticente para descrever detalhes da iniciação, Edvaldo pede sigilo sobre informações dadas na informalidade da pesquisa. Assim, deter-me-ei em aspectos generalistas ou entendidos pelo narrador como permitidos pelos caboclos. A participação dos caboclos determinando a fala do cavalo, e vice-versa, nas entrevistas, representam justamente o caráter multifacetado e intercambiante presentes no ato etnográfico, pois a polifonia do corpo do narrador alterava-se conforme o “grau de doutrina” e o dia de “abertura” do cavalo. Edvaldo descreveu a iniciação pelas mãos de uma pajé que, nascida em Bragança, era filha de maranhenses e tinha aproximadamente 83 anos; por recomendação do entrevistado será apresentada como dona Ana.

Para descrever o período de oito meses de tratamento o narrador dividiu o processo em três momentos bem gerais. O primeiro dizia respeito aos dois meses iniciais onde toda quinta e sexta feira ia “receber santo” no terreiro com objetivo de fazer a entidade ser doutrinada pelos caboclos da pajé. Enquanto baixavam no local e aplicavam surras em Edvaldo, também recebendo repreensões; esses momentos são descritos nas memórias e, sobretudo, no corpo do iniciado: arranhões, queimaduras, cortes nas pernas, palmas dos pés, juntas dos dedos e resquícios de hematomas na costa e na coxa são apresentados para testemunhar a “brabeza”, o “gênio” e o “amansamento” dos encantados.

Após os rituais de doutrina, era apresentada ao iniciado reações e exigências dos caboclos que “ficariam na sua cabeça”. Desse modo, as surras eram seguidas de regras alimentares e sexuais pré-estabelecidas para o sucesso do tratamento. As principais entidades eram conhecidas como Caboclo Sete Correnteza, Preto Velho da Casa de Salomé, Boiadeiro Corre Campo, Caboclo Pena Azul e Caboclo Zé Raimundo-Vira Mundo, este último conforme veremos, será apresentado como “dono chefe da cabeça do cavalo” e “forte para fazer a viração”. Doutrinar o Caboclo Zé Raimundo tornou-se fundamental para controlar os demais encantados, pois o ensinamento das doutrinas passava pelo diálogo deste com as Caboclas Guaraci e Maria Jurema que, consideradas as principais “chefias” do terreiro de dona Ana, “cruzavam as linhas” para “desembaralhar” a do iniciado.

Uma vez realizado o amansamento, os quatro meses seguintes foram o segundo período, momento marcado pela intensificação de Edvaldo no terreiro, incorporação dos caboclos em consonância com a doutrina, feitura de suas próprias rezas, regras e segredos. Essa feitura específica exigiu a construção de um lugar adequado para “botar a cabeça pra funcionar”, aspectos que fez a família de Edvaldo realizar um mutirão para construir, no fundo do quintal um quarto para seu recolhimento e trabalho.

Dormir durante meses à luz de velas, receber visitas de encantados em sonhos, ruídos da mata, “coisas que vem na cabeça”, bem como interdições para doenças e “linhas” desconhecidas, geralmente rejeitadas por seus caboclos, consistia numa “recompensa” por facilitar o “amansamento”. A rejeição dos caboclos às doenças ou situações específicas não representam somente um limite ou regra moderadora do exercício no terreiro em formação, mas indicava a existência de “fraquezas” nas cordas do novo pajé, marcando, portanto, um segredo que deveria ser guardado para o resto da vida, esse sigilo objetiva que outra pessoa descubra e retire a “corda”.

Bastante realçado pelo narrador, esse momento era simbolizado pela utilização de um tecido branco de renda a cobrir-lhe a cabeça e a face nos ritos de sexta-feira no quintal de dona Ana, principalmente à medida que se aproximava da meia-noite e a possibilidade de descerem exus e marianas aumentava. Essas entidades são responsáveis por “bagunçar” as cordas de pessoas com doutrinas “fracas” e prejudicar todo o tratamento. Os dois últimos meses da feitura emergem em rituais de agradecimento, tendo a obrigação de pagar promessas a S. Benedito, Nossa Senhora das Dores e fazer oferta aos caboclos acionados por dona Ana para doutrinar os seus. Apesar da companheira de Edvaldo questionar o preço pago pelo tratamento – produzindo um olhar repentino de censura deste sobre a esposa –, o narrador em todos os momentos silenciou a respeito dessas questões.

Receber passes, conselhos e orações após o término do tratamento permitiu vislumbrar processos contínuos de contato, aliança e embate no interior dessas crenças. Estas etapas dos ritos de iniciação apresentavam elaborações que se coadunavam com especificidades das práticas das religiões afro-brasileiros, kardecista, catolicismo ou “pajelança cabocla” (Maués 1990). Em outros descortinamentos de memórias, Edvaldo argumentou que, apesar de jovem, a maior prova da confiança e eficácia da ação dos caboclos evocados é testificada em situações onde foi dada a oportunidade de iniciar outras pessoas na mesma situação:

Por esses dias tô cuidando de uma menina que fizeram sacanagem pra ela que tá quase perdendo as perna, quase com as perna torada (cortada/decepada), sabe? Por onde ela passava saía escorrendo, parecia encharcada de corrimento, uma feridona só. Então quando os caboclos se cruzam fica muito perigoso. Eles dizem que é uma cobra que põe ela pra fugir e que ela não obedece ninguém, mas eu disse pra não se preocuparem que eu vou me aproximar deles (caboclos) pra isso. Muita gente que começa tratamento e não termina acaba ficando como essa menina, com a perna quase podre. Quando ela ficou boa o pai veio e deixou duas latas de farinha (...) agora tá trabalhando comigo, isso tá mais com um ano (...) não sei se o dom (...) vai vingar. Agora em primeiro lugar agradeço e digo pra agradecerem a Deus e ao cavalo que deixou o caboclo baixar pra operar a cura; faço oração quarta e sexta (...) porque muitas das vezes as pessoas pensam que tem dinheiro, mas não tem proteção, aí não adianta de nada, aí tem uns trabalhos que são particular, são uns pra fazer sozinho com pessoa, como por exemplo, do rapaz de Traquateua que eu retirei 13 agulha das costa dele; tava tudo carregado, não ia ver nunca, dormiu foi três dia aqui perto do quarto. Mas também isso botou nele por causa de andar saindo aí com mulher dos outros (...) mas eu mesmo não ponho cobertura pra fazer os mal pras pessoas não (...) o passo recebe depois que paga a ficha, depois os caboclo vão marcar o retorno (mostra as fichas com cores e valores diferentes), venha ver como é que é o quartinho. Pajé Edvaldo. Depoimento citado.

Além de interpretar malefícios a partir da lógica da “bandalheira” ou “feitiço”, o religioso acrescentou a fúria de entidades sobre pessoas escolhidas para desenvolver o contato com caboclos, mas que por algum motivo negaram o chamamento. Nessas situações, e dependendo do temperamento do caboclo, os encantamentos de “peçonha de cobra” eram os mais frequentes e perigosos.

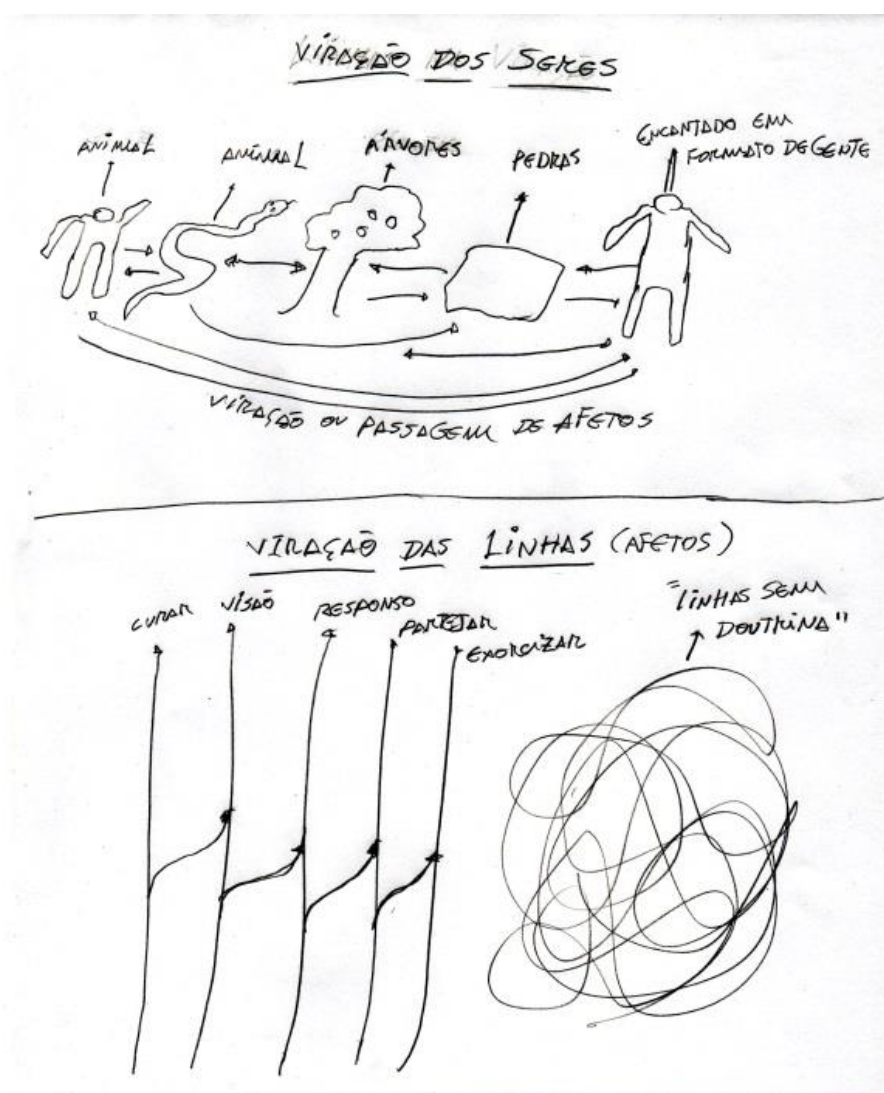
Conversas informais com outros agentes da cura levaram-me a perceber grande quantidade de crianças e jovens escolhidos para “rezar, bater tambor e partejar”, onde, para fugir da “sina”, foram transportados para Belém, levados a igreja evangélica, movimentos de jovens católicos e ao isolamento social. Nessas circunstâncias, a vergonha e a rejeição a esse fazer religioso eram discursos assumidos, principalmente, por famílias consideradas de melhor condição social e/ou vinculadas a instituições cristãs.

Arregimentar entidades de várias linhas e famílias dispersas na constelação de encantados, verter seus interesses, modos de ação e potência mobilizadora em experiências extáticas no terreiro, além de exigir profundo conhecimento sobre as linhas para não “cruzar caboclo errado” e ainda ter doutrinas completas e fortes, sob o risco do “caboclo brabo” descer e quebrar o terreiro, exigia uma boa comunicação com os caruanas.

Ajudar pessoas a “domar” a corda dos caboclos e a tornarem-se agentes das entidades, tratar enfermidades postas no corpo do requerente através de “trabalhos do mal” é realizado em sessões prolongadas, individuais e sigilosas. Em pelo menos duas visitas

ao pajé fui aconselhado a voltar outro dia, pois estava “passando doutrina”, sendo esta uma situação considerada perigosa para minha saúde física e espiritual.<sup>85</sup>

O quartinho – denominado alternadamente de terreiro – é um cômodo de 3 por 4 metros no fundo do quintal, de alvenaria pintado de branco, coberto na parte frontal por telhas artesanais e esteios, com bancos longos de ambos os lados. Sem a presença de santos ou imagens de caboclos, o altar tinha velas vermelhas e pretas, a cadeira de madeira de lei para o caboclo sentar estava no centro, pois as outras, feitas de plástico ou ripa, haviam quebrado. Fui convidado inicialmente para as sessões de quarta-feira e orientado a pegar na fila uma ficha no valor de cinco reais, pois havia filas de “consulta”, “emergência”, “tratamento” e “retorno” a funcionar partir das 19h30, fato esse que lembrava bastante filas e “senhas” de atendimento hospitalar público.



<sup>85</sup> A dinâmica da feitura das “bandalheiras”, “mau-olhado de homem”, “mau-olhado de bicho” na dinâmica social envolvendo “feitiço” e “contrafeitiço” encontram paralelo em Valentim (2008), Maggie (2001; 1992) e Evans-Prichard (2005).

**Fig. 6. Viração dos Seres.**

As reuniões voltadas para receber passe do pajé Edvaldo eram descontraídas, desde o primeiro momento em que os convidados chegavam, adentravam a cozinha e serviam-se com uma xícara de café, a puxada da cozinha era longa, com cadeira e mesa espaçosa, havia uma televisão ligada enquanto os assuntos iam se desenrolando. Após chegar às 19h fui convidado a sentar à mesa e tomar uma xícara de café, mesmo às pessoas aparentemente envergonhadas ou desconfortáveis foram relaxando com o clima de afetividade.

Enquanto falavam de futebol e telenovela, fomos direcionados para o local de espera, uma antessala do recinto onde recebemos uma ficha, enquanto o pajé entrou sozinho no quarto descalço e todo vestido de branco, a movimentação de seus irmãos e familiares tornava-se mais dinâmica e organizada. Discutirei isso mais adiante. Do lado exterior do quarto exalava cheiro de incenso seguido de urros, saltos, chutes nas paredes e murros por aproximadamente 15 minutos, enquanto ouvíamos tudo, vizinhos e primos de Edvaldo solicitavam que não cruzássemos as pernas em hipótese alguma. Dividi as experiências no terreiro em dois momentos, o primeiro dizia respeito à espera da manifestação da entidade e da realização de um “passe coletivo”, dado a todos, e o segundo marcado pelo “passe de pessoa” e atendimento direto com as entidades presentes no terreiro.

Acompanhado de 13 pessoas, na maioria homens e mulheres idosas e guiados pelo irmão mais moço de Edvaldo, adentramos um quarto com muito incenso de fogão à lenha de barro, uma cadeira de plástico para o cliente, mesa com emplastos sabiá, ervas, banhos e garrafas de cachaça. Sentado em cadeira pesada e resistente, o pajé estava de chapéu e tragava cigarros da marca Derby. Já incorporado produziu estalos em toda a cadeira, dando a impressão de estar fazendo esta rachar ou desmontar por completo. Esta cadeira havia sido presente materno, pois outras haviam quebrado quando a entidade descia.

Com dicção e arranjo de linguagem distinta da apresentada em outras narrativas, articulou tom arrastado e lamuriento do Caboclo Zé Raimundo Vira Mundo para descrever que, embora estivesse naquela condição, em outros tempos era um “homem de carne e osso como qualquer um”, estava encantado e jamais havia “encontrado” a morte. Realizada essa “preleção inicial” o Caboclo dá orientações sobre honestidade e bondade, reitera a sua função para auxiliar enfermos e desprotegidos, questiona, por fim, se o cavalo – Edvaldo – estava se comportando corretamente. Conversar com requerentes sobre a vida e atitude do

cavalo, de modo a fazer perceber a oposição entre os caboclos e o cavalo no corpo do religioso nas “sessões de passe” tem alguma recorrência na formulação de Maggie (2001:84) de que “a possessão é um fenômeno coletivo, pois é um processo socialmente aceito, no qual as entidades que incorporam no médium fazem parte da mitologia e do sistema de representações do grupo”.

Com os presentes em disposição circular, escolheu alguns para conduzir ao centro, mediu com fita métrica braços, costa, peito e cabeça, balançou e deu tapas firmes como se estivesse ajudando a expectorar algo, com a ajuda do seu irmão, chamado de “guia”, aplicou emplastos em outras partes do corpo. Entre defumações, tragos de cigarro, andar tenso, carregado e corcunda proeminente notei grande força no apertar de mãos, toques e manuseio de objetos em enfermos para retirar sapos, osgas e pequenos besouros que brotavam de peles arroxeadas, feridas e orifícios, principalmente nos locais onde o caboclo havia colocado e retirado os emplastos. Seu João, um senhor de 62 anos, agricultor, de quem o pajé havia retirado um sapo da costa, confirmou que muitos do município de Tauari haviam indicado Edvaldo porque a linha dos caboclos dele era considerada uma herança dos antigos que viviam desde os índios. Em seguida apontou os “serviços de bandalheira” como as causas pela maioria dos acidentes e doenças desconhecidas no lugar onde vive. Confiante no tratamento recebido com passes, lamentou ter gasto mais de duzentos reais com outros “pajés e umbanda que não valeu ajuda de nada”.

O passe realizado por Edvaldo era semelhante, em certos aspectos, ao passe dado nos terreiros de umbanda visitados na região, pessoas vestidas de branco, presença de mesa branca, utilização de incensos e do termo “médium” por parte dos narradores reforçou a presença e diálogo de elementos da pajelança com matrizes religiosas kardecista e afro-brasileira. O “passe”, conhecido também como “cobertura” era representado como um ritual de proteção e de precaução, levando inúmeras pessoas não enfermas a buscarem antecipar o reforço/auxílio junto aos caboclos, expressando formas que denominei em meu diário de campo, na ocasião de “profilaxia espiritual”. Assim muitas pessoas apenas recorriam ao pajé para buscar especificamente o passe, em seguida retiravam-se do local, evitando fazer a sessão completa.

Discursos relativos à inveja, “olho gordo”, quebranto, associados a querelas familiares, desavenças entre comerciantes, disputas por lotes de terra, pendências e rancores de ordem afetiva compõem uma complexa rede de sociabilidades a perpassar o preâmbulo a fala dos presentes. Caboclos e seres do fundo são um vetor para proteção,



livramento e contra feitiço, bem como o “volta pra trás” – conduzir o malefício para o responsável – exigido muitas vezes por requerentes “vingativos”, além do que, as entidades incorporadas versavam sobre relações pessoais, perdão, honestidade e, até mesmo, comportamento sexual, onde o pajé e seu “guia” emerge enquanto conselheiro e mediador social de conflitos em “pendengas”, descortinando múltiplas faces do viver cotidiano regional.

Diversas performances do caboclo Zé Raimundo eram comentadas em tom de brincadeira e surpresa, tornando o clima descontraído, as repreensões seguidas de deboche expunham os requerentes, levando, por diversas vezes a debocharem da condição uns dos outros, como é o caso, por exemplo, de um homem acusado pelo caboclo de “tá furunfando demais com as mulher perdida, aí depois pega bicho das caboclas da vida”, produzindo longas gargalhadas do público e da entidade, ou quando cruzei os braços e pernas repetidas vezes, mesmo após inúmeras advertências – e estando virado de costa pra mim – o caboclo, por fim, ameaçou pegar um cipó no intuito de amarrar minhas pernas e braços.

Entretanto, nem todos se relacionavam “positivamente” com o ritual, pois muitos requerentes abandonaram o lugar de espera antes mesmo do início, outros, ainda no quarto, retiraram-se temendo o contato com o caboclo. Esses se tornaram motivo de riso discreto do guia e dos familiares que frequentavam a casa no momento. O atendimento individual seguiu o número das fichas numeradas.

Minha presença no quarto com o pajé foi marcada simultaneamente pela retirada de doenças, flechas e mau-olhado na forma de insetos e sapos do corpo dos presentes, e ritmo performático que a entidade manuseava o cigarro entre os dedos, aplicando e descolando os emplastros enquanto media com a fita métrica pendurada no pescoço, passando a mesma na cintura, pernas, cabeça e braços dos presentes. A troca de olhar e interação entre o jovem assistente e o “cavalo” da entidade, caracterizava o discreto movimento de retirar osgas e insetos do bolso e inseri-los entre ataduras e emplastros dos clientes.

Com exceção dos momentos que o caboclo chupava e cuspiu “insetos-enfermidades” do corpo dos requerentes, a sutileza em jogos corporais do mostrar/esconder onde mãos eram colocadas de um bolso a outro, desvelaram não somente o por/retirar insetos, mas, a escolha de animais específicos para cada caso, portanto, de uma simbólica que denotava o grau da enfermidade e poder da entidade e procedimentos terapêuticos a ser adotados.

Segundo informação do assistente, cuspir baganas de cigarro e restos de tabaco caseiro era resultado de “arenga” e tinha o objetivo de só adoecer o corpo alguns dias; cupins, grilos, tapurus e besouros poderiam ser maus-olhados indiretos, sem intenção ou serviço direcionado, ou então algum serviço com os “caboclos da linha virada”, nesse caso solicitavam um tratamento de quarenta dias com banhos, rezas, defumações e passes. Caso o tratamento fosse interrompido os “bichos voltariam pra matar”; e por fim, sapos, osgas e animais com peçonha sinalizava necessidade de trazer outras entidades “para ajudar na tirada e na volta do encanto pras costa de quem mandou”.

Após presenciar a ação do pajé e recuperar notas de pesquisa a respeito dos momentos anteriores ao ritual, lembrei o movimento dos “assistentes” em direção ao quintal a levantar tábuas, puxar folhas com ancinho e recolher objetos para o interior de uma sacola de plástico, sem, entretanto – para minha surpresa – demonstrar inquietação ou censura do olhar dos presentes. Não se tratava, assim, de um ato de “má-fé”, mas de um ritual envolvendo a ação do guia, onde, de porte da sabedoria e do sentido atribuído aos animais existentes no quintal, “selecionava” os achados e terminava por nortear dinâmicas e tipos de enfermidade, acionando, por sua vez, entidades ou “linhas” específicas.

Longe de descrever o desempenho do pajé como uma tentativa de enganar os clientes e fugir da relação dicotômica, verdade *versus* mentira, realidade *versus* ilusão, natural *versus* sobrenatural, avancei para perceber o traslado de “animais-doenças”, assumido, desde o trabalho do assistente no uso das ferramentas do quintal no ancinhar, capinar e remover galhos e tábuas, até as mãos e os bolsos do assistente e pajé, para, no transe, sob a batuta do Caboclo Zé Raimundo, ser inseridos, para habitar o corpo enfermo, fazer-dizer o corpo *da* doença, suas características e formas de cura, em detrimento da doença *no* corpo.

Gostaria de problematizar detidamente alguns fatos observados, simetrizando outras apreensões. A digressão “subjativa” é necessária. A conversa com Caboclo Zé Raimundo desdobrou-se em várias situações. Em algum momento vi as coisas mudarem. O Caboclo acende cigarro, senta na minha frente e toma as “rédeas” do diálogo, perguntando com quem havia conversado, como havia chegado lá e o que o “cavalo” havia me dito pela manhã, mais adiante, no transcorrer do “passe”, pergunta se sinto dores nos rins e bexiga, vai explicando as causas e consequências desses males, e segue, paulatinamente, buscando saber se confirmo ou não a inteireza das informações dadas.

Foi difícil responder objetivamente as demandas do Caboclo Zé Raimundo, coisas simples, tornaram-se confusas e incertas, também me preocupava sobre o que dizer e como dizer. Não conseguia, por exemplo, responder se ainda tinha ou não problema nos rins! Aliás, dizia-o, mas suspeitando de mim mesmo, pensando internamente, “que eu saiba não”, “por enquanto não”, “será que essa dor já não é esse problema”? O modelo de saúde e doença que tinha a respeito do meu corpo, mostrou-se, foi tornado ou sempre fora “instável”. Ante a esse *modo* de olhar, a esse interrogar do Caboclo Zé Raimundo, parecia ser outra pessoa e não “eu”. Não estou certo de que as “simples” informações dadas a ele seriam dadas atualmente.

Caboclo Zé Raimundo não se faz de rogado, apesar de gentil, avança nas perguntas e depois cessa, emudece, termina o passe e vai embora. Posteriormente em casa, de posse dos “banhos” fornecidos pelo encantado em duas garrafas de litros *pet*, fiz o “asseamento” em três sextas-feiras consecutivas. Proteção nunca é demais! Dizer que houve uma alteração de papéis, pressupondo jogos de alteridade ou aspectos da “observação participante” (Malinowski 1997) na situação exposta acima não deve aventar apressadamente a passagem de “etnógrafo” a “nativo” e vice-versa, trata-se de liminaridade.

Já durante as rezas e “passes” a sala enchia de fumaça e as pessoas aglomeravam-se em círculo ao redor do “cavalo”, ali pressionava partes de corpos de requerentes e retirava insetos e animais diversos com as mãos e/ou “sugando” e cuspiendo no chão “doenças” diversas. O assistente aproxima-se do Caboclo e passa ligeiramente a Rã por entre mãos, ela se abriga sinuosamente entre *emplastos*... Nossos olhares se encontram discretamente, de “canto do olho”, depois saem a mostrar a todos o que foi extraído, eles observam minha reação, só eles, o restante (clientes) não demonstra nada que eu tenha sido capaz de perceber, parece não estar interessados na forma de olhar os “bichos” extraídos.

Isso não é um dilema, os “bichos” estão à mão, estão lá, são recolhidos, enchem bolsos e sacolas dos assistentes do pajé, são operadores eficazes da existência “objetiva” de variadas enfermidades. Ainda que não seja questão específica da problemática *in loco*, faço alusão à *Antropologia Estrutural* de Lévi-Strauss (2012:239):

Portanto não há que duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Porém, ao mesmo tempo, percebe-se que a eficácia da magia implica a crença na magia, que se apresenta sob três aspectos complementares: primeiro, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; depois, a do doente de que ele trata ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; e, por fim, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam continuamente uma espécie de campo de gravitação

no interior do qual se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça”.

Se a “eficácia simbólica” (Lévi-Strauss 2012: 265-291) é estruturante para pensar “princípios da crença religiosa”, esta não é hegemônica, dentre outras, em etnografias de religiões afro-brasileiras. Trazendo casos mais recentes, *A Máquina do Mundo* de Barbosa Neto (2012) exemplifica casos, onde, independente de se acreditar ou não, ninguém está isento da ação de espíritos ou deuses, que seja, dos *afetos* (ênfase minha). Práticas de cura e proteção precisam ser nomeadas, reconhecidas para atribuir a ação de “guias” e possíveis cruzamentos das “linhas”, há de se reconhecer conexões de “bicho” e “doença” ou “bicho-doença-linha-de-cura”. “Bicho”, “doença”, “linha”, “guia” *remetem* uns aos outros, *dizem* uns nos outros, tal qual a pretensa oposição entre “percepção subjetiva” e “percepção objetiva”, intencionalmente exposta neste trecho da etnografia em via de ser problematizada.

Em que circunstâncias as situações esboçadas acima não são formas de dizer as mesmas coisas de formas diferentes? Ou enunciar *quase* literalmente as mesmas coisas para comunicar ideias distintas? A perspectiva de uma “Antropologia Reversa”, para lembrar a experiência de Roy Wagner (2011) com o Apache em “*O Apache era o meu reverso*”, talvez caiba nesses devires. Desconfio que os “bichos” não passem somente por bolsos e corpos de pajés e requerentes, com eles talvez seja possível passar da “eficácia simbólica” a “eficácia simétrica”, alternadamente. Inspirado pelos mestres da encantaria, tento também cruzar minhas “linhas”.

Para Roy Wagner (2011), se a invenção da “cultura”, de um lado, constitui simultaneamente, a convenção das linhas que fazem do outro um destaque num plano de imagem (ver reversão figura-fundo), motivo do olhar antropológico, de outro, este emergente nunca se mantém enquanto tal, pois figura-fundo, leia-se, invenção/convenção da “cultura”, não representa processo linear e coextensivo, e sim irredutibilidade à inércia desses marcadores. A isso Roy Wagner, digo, o seu *Coyote* (Wagner apud Dulley 2011: 1084), infere que “um ‘modelo holográfico’ ou uma ‘visão de mundo holográfica’ *imitam* você com muito mais precisão e exatidão do que você jamais conseguiria imitá-los”.<sup>86</sup> No caso, reverte-se o plano figurado.

---

<sup>86</sup> A etnografia entre os Daribi desenvolvida por Roy Wagner permitiu-lhe aprender e extrapolar, genericamente, o poder da centralidade e criatividade da metáfora. A holografia emerge enquanto meio de passar do “teórico” ao “empírico” e vice-versa, sem desvanecer no posicional. Detecta-se, na experiência

Essa dialética “sem-síntese”, pois já efetua a criação na diferença, sinaliza a “antropologia reversa”. Wagner (2011) salienta a relevância de fugir da “simetriação” enquanto jogo metafórico, pura retórica acadêmica, do contrário, dir-se-á o que já está sendo dito há algum tempo, para continuar a dizê-lo tautologicamente. Isto é, afirmar que o mundo é um só e o que muda são os pontos de vista sobre ele, sequer desconfiando da possibilidade de estarmos falando não apenas de perspectivas diferenciadas, mas de mundos distintos, faz desabar problemáticamente no uso não-metafórico da metáfora (Wagner 2011; Viveiros de Castro 2012; Lima 1996; Wawzyniak 2003, 2004). Não se pretende expurgar a “metáfora” da “cultura”, mas potencializar, levar até as consequências possíveis o seu poder criativo, inventivo.

O etnógrafo também vela e desvela impressões da pesquisa de campo. Durante algum tempo o episódio testemunhado a respeito do manuseio do Pajé e seu assistente com rãs e insetos foi esquecido ou minimizado, intencionalmente ou não. A insistência em negar o fato – independente do juízo que venha a fazer, ou de que o provável leitor do texto o faça –, por si só dilui o pesquisador no movimento “figura-fundo”. Por que a relutância em enfraquecer a observação? De onde emana a vontade de negar a “má-fé” do interlocutor? O que é “má-fé”? Pensemos ligeiramente nas coisas que a pesquisa acadêmica mostra e esconde: O que mostrar e esconder na etnografia? O que eu *penso* que mostro e escondo na etnografia *deles*? O que eu *penso* que mostro e escondo na etnografia *para* a academia?<sup>87</sup>

Dizer que o etnógrafo, digo, o pesquisador em geral, retira – em analogia com os grilos/insetos de pajés – suas apreensões conceituais dos objetos ao redor, ritualizando e operando a transmutação de seus corpos em corpos de outras coisas, produzindo categorias-mundo de corpo-doença, corpo-tempo, corpo-átomo, corpo-deus e corpo-conceito é deveras interessante, mas, o que não se pode inferir é a redução do movimento e *intenção* do pajé e seu assistente ao exercício do autor e os “filtros” ou “trâmites” acadêmicos: o procedimento de racionalizar, taxonomizar, construir a ciência *na* “Natureza”, para, sugestivamente, intuir que a ciência sempre esteve lá e fora apenas descoberta/decifrada, reitera a percepção da “Natureza”, tanto quanto da “Ciência”, ser o efeito de nosso esforço em colocá-la na vida. Para o *instanciado* acima, nunca houve “solução”, “síntese” e “explicação”, posto que não existe marco zero, ponto de partida,

---

etnográfica, o curso da substituição dessas passagens, para alcançar, indefinidamente, a transformação: dizer o mesmo para chegar ao (seu) diferente, e o diferente para ao (seu) mesmo – “sujeito holográfico” (Dulley 2012).<sup>87</sup> Foi o pesquisador Edilson Pantoja que alertou sobre minha vontade desmesurada em justificar a ação do Pajé, insinuando que deveria problematizar a inserção do etnógrafo na cena.

pressuposto, há apenas reverberação: “a causa do efeito é o efeito da causa” (Latour 2004; Dulley 2012; Goldman 2011):

É uma espécie de jogo, se quisermos – um jogo de fingir que as ideias e convenções de outros povos são as mesmas (num sentido mais ou menos geral) que as nossas para ver o que acontece quando “jogamos com” nossos próprios conceitos por intermédio das vidas e ações dos outros. À medida que o antropólogo usa a noção de cultura para controlar suas experiências em campo, essas experiências, por sua vez, passam a controlar sua noção de cultura. Ele inventa “uma cultura” para as pessoas, e *elas* inventam “a cultura” para ele. (Wagner 2010:39)

Aspecto volitivo da ontologia do Caboclo Zé Raimundo Vira Mundo entremeia-se nestes lugares de invenção. Assinalo que a oportunidade de ser atendido por essa entidade individualmente no terreiro foi seguida da liberdade para conversar por quase trinta minutos. Não poderei reproduzir rezas completas e pessoais, bem como muitas das informações concedidas, de forma que algumas poucas transcrições serão citadas, bem como acréscimos no corpo do texto – devidamente referenciadas – de conversas informais apresentam facetas dessa cosmologia:

Boa noite, sente de costa para mim (reza pai-nosso e acrescenta, oração do Senhor do Bonfim): “que se apegue os pobre, doente e desavisado, e não deixa o coração pensar no mal e cair nas acobertura da cobra, onde Santa Catarina vossa santidade protege das perseguição da mente e do corpo desse moço. Vocês desse mundo precisam de oração para fechar, guardar e zelar os trabalho do filho de Deus, oração das caminhadas para os desfavorecidos e os doentes na andança desse mundo” (...) tem uma pessoa que fizeram trabalho para o peito ficar esmorecido, e esse tá morrendo. O meu cavalo conversou com o senhor, diga meu filho, em que posso ajudar? O seu corpo é um corpo limpo, você aceita um banho pra limpar o seu corpo? Você vai fazer esse banho na sexta, vai tomar um banho normal e depois pegar esse banho e botar do pescoço para baixo, pra deixar esse estresse, porque o seu corpo é liso, parece que passaram alguma coisa. Você também sente um empacho que não te deixa comer direito, tem mais alguma coisa? Pegue a sua garrafada amanhã cedo e a porta tá aberta. Quem indicou o meu cavalo pra ti meu filho? Eu, meu filho, eu não morri não, por isso ainda tenho um corpo que aparece, esse meu cavalo foi dado há muitos anos, ele não sabe, mas o corpo dele foi aberto pra mim (...) mas eu sou um (...) que tenho outros cavalos e vou pra outros mundos, tem muito lugar que as pessoas carecem de mim, num sabe? Olhe, eu era um pescador brabo, festeiro e perigoso, que na minha valentia fui perseguido e na fuga me encantei (...) na minha época isso tudo era um rio a perder de vista (...) a canoa é que me valia nessas horas de aperreio (momento das fugas) quando ela (canoa) virou me encantei no fundo do rio e a canoa foi-se pro mar. Agora se eu ajudar as pessoa e pagar os pecados consigo a graça de Deus e saio de lá (fundo do rio). Tá vendo que os meus braços são tudo troncado de tanto remar? (risos)

O Caboclo Zé Raimundo Vira Mundo anotou na memória subsídios das entrevistas anteriores feitas com o cavalo para inferir sobre meus problemas pessoais, dramas profissionais e possíveis enfermidades. Questionar os caminhos, informações precisas ou “boatos” vivenciados pelo pesquisador até a chegada à comunidade foi questão insistente

tocada pela entidade nas diversas visitas, “como você chegou até esse cavalo? Quem indicou pra mim? O que é que falam de mim?”, denotando preocupação do pajé e das entidades pela maneira como populares em geral viam o ofício. Nessa direção, percebi grande curiosidade do senhor Edvaldo ao mencionar, mesmo indiretamente, a ação de rezadeiras, curandeiras, pajés ou mães de santo em narrativas de outros sujeitos e localidades; sempre a perguntar sobre a forma e atuação desses agentes da cura.

Momentos de reza e aconselhamento em linguagem clara e alta contrastavam com cochichos e palavras reticentes, ao mesmo tempo, com as mãos impostas sobre minha cabeça, pescoço e costa, movimentava-se, envolto a incensos e tragos de cigarro, como se estivesse espremendo, retirando algum infortúnio do corpo. Náusea, visão turva, formigamento nas pernas, leve dor de cabeça e desconforto abdominal foram sentidos enquanto era atendido, igualmente, esse estado levou o caboclo a perguntar se estava me sentindo bem e se gostaria de interromper a “consulta”; também era explicado pelo narrador que mesmo tendo o “corpo fechado” e “liso” – difícil de “pegar espinho” –, na sua ótica, a minha falta de hábito no terreiro e a fragilidade diante da descida dos seres era algo que precisava aperfeiçoar.



**Fig. 7. Há um contínuo entre canoas e encantados.**

Viajante e canoeiro de outros tempos, homem que viveu a retirar não apenas o sustento das águas, mas, através das correntezas construiu trânsitos, rotas e fugas para livrar-se das brabezas e artimanhas resultantes de “arengas” locais, Zé Raimundo faz emergir

memórias relativas ao predomínio do “regime das águas” (Pacheco 2009) amazônicas e capacidade de circular em outros mundos, levando/trazendo modos de vida através de práticas religiosas. Tendo o corpo encantado no fundo do rio para escapar de perseguições e formas de controle, esse caboclo lamentava profundamente muito mais a perda da canoa – objeto, veículo e mediação de tempos cósmicos: plasmada e apresentada orgulhosamente nos braços longos e robustos do cavalo – do que o encantamento subaquático.

Em uma das ocasiões, Caboclo Zé Raimundo Vira Mundo incorporava no Pajé Edvaldo com uma “doutrina de cantiga de canoa”, nela, a ação de “virar” e “desvirar” a canoa “para cair no rio” indica o paralelo entre a passagem de um lado a outro do rio com passagens para o lado do “fundo” (encantaria). Entre os pescadores de Bragança e Salinas não eram raras essas expressões, na verdade, são termos adotados, inclusive, em áreas distantes da atividade pesqueira. Afirmar-se em mesa de bar ou restaurante que “já vai desvirar a canoa” ou “vira o barquinho” infere movimento oposto, deslocamento anunciado.

A presença e o uso de canoas entre memórias de/sobre pajés, pescadores e encantados em geral, além de reforçar o imaginário de região banhada por rios, riachos, furos, cacimbas, manguezais e cheias de água salgada, aventa oportunidade de problematizar como a geografia dos encantados – rios, ambientes submersos habitados por indígenas, pescadores, negros, nobres europeus e entidades incorpóreas – foi reinventada para fazer deste complexo panteão habitar debaixo do solo, no interior de árvores, pedras e “outros mundos”, quer dizer, ultrapassando a disposição de uma geografia física da região, engendra organizações de encantarias de águas, ares e terras em trânsitos interculturais (Garcia Canclini 2009).

Comprometido em auxiliar necessitados e a curar enfermos, Caboclo Zé Raimundo Vira Mundo discursou durante minutos sobre a importância de conseguir a Graça de Deus, tendo como prêmio o desencantamento do fundo. Entretanto, ao mesmo tempo, apresentou o elemento de dívida e busca de salvação junto ao criador como objetivo último para deixar o seu lugar no fundo. Discorreu longamente sobre o interminável “cisma” e “arenga” com seres das águas e florestas, conhecidos respectivamente como Jiboião e Ataíde.

Sem pretender verticalizar diretamente análise sobre relações entre essas entidades e seu assento na cosmologia do pajé Edvaldo, acredito ser válida a tentativa de compreender parcialmente essas figuras aproximando-as da noção de “Corda” e “Viração”. Prossigamos. Associado a um encantado de cobra vivente nas águas e responsável por



afogamentos, derrubada de canoas e capaz de penetrar no corpo de homens e mulheres desprotegidos ou sem “cobertura”, Jiboião traz características de sua presença na possessão, avermelhando a pele e os olhos do possuído, com o “ardil” de fazê-lo deslizar em areais e capinzais imitando anatomia do ofídio que leva o seu nome.

No sentido *quase* distinto, a capacidade de esconder crianças, levar pessoas a desorientação e loucura nos manguezais e, principalmente, de se relacionar sexualmente com homens e mulheres “de bobeira”, Ataíde foi apresentado como uma “coisa do mal”, sem lugar definitivo entre as “cordas” e famílias de caboclos, pretos velhos e demais encantados. Assim, se Caboclo Jiboião e Ataíde são responsabilizados por inúmeros males no corpo da população, Caboclo Zé Raimundo Vira Mundo seria capaz de entremear-se nas “cordas” de “outros tipos de caboclo”, desatando ou “desligando” a doença ou “flecha”.

Passar de uma “corda” a outra, virar-se nos tipos de caboclos, atando e desatando amarras, desvanece qualquer tentativa de tratar a relação entre as entidades sob o viés dicotômico (bem/mal). Na verdade, o “guia” principal de Edvaldo é um *Mestre* em manusear as múltiplas propriedades das várias “cordas” por onde transita, por onde *passa*, digo, no mesmo sentido, *vira*, vai refazendo-se, atraindo ou retraindo outros encantados na sua “Corda”. Embora “Corda”, “Linha” ou “Conta” sejam elementos, grosso modo, presente entre pajés, mães e pais de santo e rezadeiras, a “Viração”, é uma atribuição específica daqueles que “fazem”, “doutrinam” ou iniciam seus pares, identificados em certas circunstâncias tidos por “Mestres” ou “Experientes”.

“Trazer os caboclo pra doutrina”, “puxar de uma corda pra outra”, “tirar guia de um terreiro” para o outro, é típico de entidades com as características do Caboclo Zé Raimundo Vira Mundo. Se, do *lado daqui*, da relação entre mestres e iniciantes da encantaria existe o perigo de terem suas “cordas” ou “dons” enfraquecidos ou roubados (tirados/trocados), produzindo cuidado, estado de estar “cabreiro”, bem como rivalidade e troca de “flechas”, “feitiço” e “mau-olhado”, cooptando encantados de uma “corda” a outra, agregando e dispersando os afetos dessas ontologias, reajustando-as as demandas dos agentes humanos.

Entretanto, não se pode esquecer o *lado de lá*! Pajé Edvaldo foi um “cavalo”, dentre tantos outros, *dado* ao Caboclo Zé Raimundo Vira Mundo desde o nascimento, igualmente, inúmeros são os “cavalos” visitados pelo encantado em apenas uma noite, “cavalos” de outro mundo, se há encantados sem “doutrina”, tendo de ser “feitos” por *mestres humanos*, muitos são os “cavalos” sem o “corpo pronto”, também necessitados de serem “domados” por *mestres da encantaria*. Observar as imbricações entre o lado humano e encantado

denota, em certa escala, a noção do cavalo e seu “duplo”, encantado e seu “duplo”, e, finalmente, o mestre e o seu “duplo”.

Tânia Stolze Lima (1996) apreende acepções significativas a respeito da noção de ponto de vista quando esteve entre o povo Juruna, povo indígena habitante do baixo e médio Xingu. Neste, ao observar relatos sobre a caça do porco do mato, desvela a intencionalidade de humanos, porcos e demais entidades é irreduzível à noção de corpo e alma. A intencionalidade constitui-se na perspectiva do papel assumido pela caça na “estrutura espaço-temporal”. O solo etnográfico de onde parte a autora encontra-se distante do estudo nessa área da Amazônia Bragantina, entretanto, a noção de perspectiva, intencionalidade e multiplicidade cósmica evocada pela etnóloga são intuídas entre as ontologias dos *Mestres* estudados por nós que mergulhamos nesse mundo da encantaria.

Todavia, reduzir a maestria cósmica de um a outro, apesar de viável em certas ocasiões, transbordou para inquietação diversa, ou “levadas de escora”, lançando-me a outro percurso. Muitas das entidades presente nos terreiros, não incorporavam, mas ficavam “soltas” esperando alguma oportunidade de encostarem-se, principalmente buscavam frequentadores com “mediunidade” ainda não desenvolvida. Os encantados empurravam, giravam ou estapeavam as pessoas; se, por acaso, caíssem, era porque não tinham “aguentado o escora”, daí em diante as pessoas tinham visões, premonições ou *insights*. Nomeei algumas das elucubrações, intuições que afetaram a minha experiência etnográfica e/ou brotaram desses momentos específicos com as entidades, de “escora”: afetos furiosos a empurrar-me de um curso a outro, produção de desorientação necessária.

O mundo da encantaria é composto de vários locais onde humanos, animais, vegetais e minerais e outros seres e forças existentes habitam ou são transformados mediante, “rpto”, “sequestro” ou “captura”, a população de encantados além de situar-se em águas, terras ou ar, conecta-se, como já dito extensamente, nas “Cordas”, “Linhas” ou “Famílias”, entretanto, entidades “fortes”, “do fundo” ou da “Linha da Viração” transitam entre os mundos de *lá*, detêm visto *ad infinitum* na “diplomacia cósmica” (Latour 1994), são *políglotas, magistrados* das “regras” ou “doutrinas” do encante.

Os afetos dos *mestres-xamãs-encantados* sobre os humanos, antes de tudo, são efeitos de *interculturalidade* entre os mundos da encantaria, das relações de força entre si, isto é, de um *xamanismo interespecífico*: Gostaria de lembrar (insinuando certa analogia) casos de “experientes” em Bragança capazes de deslocarem-se em transfigurações, andanças transcendentais diversas para ter com pajés e pais de santo no Maranhão e São

Luís, objetivando “fortalecimento”, aquisição de rezas, remédios e “passes”. Nesse caso não se vai ao “fundo encantado”, não se visita panteões/constelações alhures (Pares 2007), aliás, busca-se o “Mestre humano”, atravessando os inúmeros mundos visíveis e invisíveis, no voo xamânico (Eliade 1960; Cunha 2009; Bartolomé & Barabas 2013).<sup>88</sup>

Entre os “Mestres encantados”, assim também parece ser. Caboclo Zé Raimundo “amarra” e “desamarra” os feitos de Caboclo Jiboião e Ataíde em vários corpos. Essa ação resulta, desse modo, da disposição das “cordas” desde o lugar de encante: a relação entre encantados e “cavalos”, encantados e encantados incorporados em “cavalos”, e, em outros casos, encantado *sendo* o seu próprio corpo. A subtração da existência de um corpo a ocupar, foi notada por Maués (1995) em Itapuá, e, embora segundo o próprio autor, não seja uma elaboração clara a nossos olhos, muitos encantados ou caboclos da localidade, tinham no “corpo humano” em que “desciam” como o seu próprio corpo. Tal ação desvela o caráter intercambiante dos mundos: quando o Pajé Edvaldo referia-se à ação dos caboclos sobre as pessoas, estabelecia diálogo entre os do “lado de lá” e “os do lado daqui”, o Caboclo Zé Raimundo, por sua vez, afirmara ser tanto morador de “outros mundos”, quanto ter sido encantado no fundo, requerendo constantemente o retorno para o lado daqui. Nesses casos, o fundo deságua na margem.

---

<sup>88</sup> Nos estudos de etnologia ameríndia, diversos são os seres capazes de realizar trânsitos entre corpos, e, portanto, mundos heterogêneos, tal como nos indica em “espíritos xamãs”, “porco-xamã”, “onça-xamã” e assim, quase sucessivamente. Nesses casos, é pertinente a consulta de Viveiros de Castro (1985), Lima (1999), Carlos Fausto (2001). Em cosmologias de terreiros afro-brasileiros, Orixás, Caboclos e entidades outras se perfilam em tom aproximado, é o caso dos estudos de Barbosa Neto (2012), Goldman (2005) e Banaggia (2013). Mas os estudos sobre “Encantaria Brasileira”, particularmente aqueles perscrutados na Amazônia, estão há algum tempo em devir com a percepção ontológica desses seres. Maués (1990), Villacorta (2000; 2011), Quintas (2007), Lucca (2010) e Wawzyniak (2003), são alguns exemplos. Para uma marcação mais detalhada das informações, acima, conferir a “Corda I”.

## CORDA VII:

### **“A NOSSA VIDA É UM ROMANCE”:** *Mãe Ana e a Ciência dos Encantados*

Nossa vida intelectual decididamente é mal construída. A epistemologia, as ciências sociais, as ciências do texto, todas têm uma reputação, contanto que permaneçam distintas. Caso os seres que você esteja seguindo atravessassem as três, ninguém mais compreende o que você diz

Bruno Latour

*Jamais Fomos Modernos*

A gente é um Pé de Mandioca (...) Isso é uma Ciência muito grande.

Mãe Ana

Incursões de pesquisa de campo realizada em Bragança levaram-me a ouvir narrativas sobre pajés e rezadeiras que viveram ainda na “época dos escravos”, e não poucas identificadas por terem “feito” a iniciação da maioria dos mestres e experientes em atuação hoje. Em julho de 2012 uma rezadeira de Capanema chamada de Antônia contou-me a respeito de uma mulher negra com mais de cem anos que tinha realizado, só em Capanema, mais de 90 partos, afora rezas, benzeduras e outras “coisas”. Em seguida, no mesmo semestre, um pajé do povoado de Urubuquara, Bragança, instou-me a “fazer procuração” de uma Mãe de Santo, com as mesmas características apontadas anteriormente, na verdade, achava poucos indícios da localização de tal mulher, bem como tinha quase certeza de que provavelmente tivesse falecido.

Dois incidentes acenderam minhas esperanças em setembro de 2013: um homem que padecia de “peito aberto” comentou despreziosamente como ficara curado graças às rezas de uma senhora de 101 anos que ainda “trabalhava” na localidade de Japerica, vila associada ao município de São João de Pirábas. A outra informação veio de Franciane Damasceno, servidora municipal em Capanema, porém, como havia morado até a adolescência em Japerica, vila ligada politicamente à São João de Pirábas, indo vez por outra rever a família, passei a considerar relevante para a pesquisa conversar com pessoas indicada tanto por outros rezadores, pajés e mães de santo como enfermos e raros sujeitos nonagenários dispostos a dialogar.

Franciane havia informado que tal “rezadeira” é uma das mais antigas moradoras do local, mas tinha, de fato, viajado do Rio Grande do Norte para dezenas de povoados do nordeste paraense e que se tivesse interesse de conhecê-la deveria ir o mais breve possível, pois estava muito doente. No final de 2013 viajamos ao local, eu e Deni, minha esposa. Franciane, por sua vez, estava de férias e foi generosa ao fazer as “apresentações”. As conversas com Mãe Ana foram realizadas, basicamente, durante todo o dia, pois os próprios familiares achavam que “deveria aproveitar que ela estava lembrando das coisas”, sendo raro momentos semelhantes, diziam que havia dado “sorte”. Os temas narrados exigiam grande esforço da memória e fluíam para diversos assuntos e momentos temporais, indo de memórias de avó e bisavó relativas ao século XIX, pois faziam referências à monarquia e escravidão, até memórias de sofrimento físico, aprendizado e iniciação nas rezas, interagindo cosmologicamente com a vontade e sabedoria das plantas.



**Fig. 8. Primeiras incursões em Japerica.**

Em muitos casos o registro de voz ficou impreciso, quebras no encadeamento... Aproximação de eventos, e assim foi a transcrição para o texto. Falas relativamente audíveis, outras foram incorporadas as notas da pesquisa e rumações do pesquisador, por assim dizer. Os momentos de edição foram ordenados a partir de algumas memórias de migração em meados da década de 1920, locais por onde passou e dramas pessoais, em seguida, experiências com rezas, encantados e formas de proteção, culminando, em seguida com o surpreendente conhecimento com o mundo das plantas e seus usos de cura.

Não fosse a urgência, o andamento e a direção específica dessa pesquisa de doutorado, teria abandonado as linhas do campo para dedicar-me exclusivamente ao estudo dessa “curandeira”. Urge dedicação mais intermitente e completa de uma etnografia que seja capaz de apreender outros sentidos de tão rica vivência. Tenho solicitado desesperadamente – principalmente quando soube em junho de 2014 que estava muitíssimo enferma – a alguns pesquisadores do tema que “peguem a corda deixada por mim”. Espero ter a sorte de, após a conclusão da tese, retornar e realizar um estudo monográfico sobre Mãe Ana e outras pessoas cosmologicamente próximas da encantaria local.

Apesar da idade avançada e de não ter entendido exatamente o meu interesse em ouvir tantas histórias, a narradora foi extremamente gentil, atenciosa, mas também, conforme veremos adiante, bastante cuidadosa em relação às intenções do eu-pesquisador-

desconhecido. Atualmente vive com uma neta e tem filhas que moram na proximidade, mas não consegue se locomover para além do quintal limpo e florido que ainda cultiva.

Nascida no dia 13 de Agosto de 1913 no Rio Grande do Norte, Mãe Ana é filha de Luís, um tocador de Hamônica (sanfona) que também mucrevava (marreteiro) frutas, rapadura, cana-de-açúcar com oito jumentos pelo interior do Rio Grande do Norte, com Madalena, mãe da narradora, e responsável pela “banca” de venda. A família foi abandonada pelo pai no dia de natal de 1919, quando tinha 06 anos de idade. Deste período até 1923 a família passou inúmeras privações econômicas e, não raro, foram os momentos de fome e abandono. Graças a um padrinho chamado de Raimundo Ferreira, prático de embarcação no Porto de Belém, e com os benefícios do Major Magalhães Barata, foram viver no Pará. Alguns anos após a chegada ao Pará, a mãe adoeceu gravemente, tendo falecido em 1929, a partir daí sua vida seria conduzida pelas irmãs mais velhas. Esse período parece ter sido indicado como de maior sofrimento:

Ora, quando minha mãe morreu faz muito tempo, né? Já faz umas duas Era, que eu que tô com mais de cem, na época era bem uma criança quase né? (...) Aí fui sofrer seu menino, apanhar nesse mundo dos outro que nem cachorro sem dono. É triste coisa meu irmão, é triste coisa um filho no mundo sem pai nem mãe, só na garra dos outro – era na base da lei dos escravo quase – as minhas irmãs eram só por parte de mãe, quando me pegavam pra bater se não tivesse ninguém pra acudir me deixavam mole mesmo, quase morta no chão. A minha irmã Salvina era a mais rigorosa, nunca teve filho (...) nas irmãzinha ela descontava (risos). É uma coisa que até hoje choro de desgosto. Mãe Ana, 101 anos. Depoimento citado.

A intensidade dos castigos físicos é descrita entrelaçado a três aspectos: consequência da ausência materna; da violência de uma das irmãs e, principalmente, das referências à “Eras da escravidão”. Esse período elencado e presente na história da narradora tinha sido indicado a mim por moradores locais, pois, ao descreverem Mãe Ana, associavam-na como alguém “vivido na época dos escravos”; de fato, memórias desse período vêm à tona ora como experiência passada, ora mediante ensinamentos repassados por sua avó materna na infância. Esta, segundo ela, guardava marcas de ferro nas costas e perna quando trabalhava tirando malva e no algodão na época do “Rei D. Pedro”.

Enquanto trabalhava e vivia com a irmã tinha sido negado qualquer possibilidade de entretenimento ou outra atividade qualquer, sob pena de espancamentos “quase sem fim”, da mesma forma com que sofria ao ouvir as músicas dos arraiais e festas da localidade enquanto ela precisava “varar noite costurando roupas para os filhos dos barão”. Se o casamento veio aos 18 anos, e com ele a esperança de viver e trabalhar para si, distante das

pressões de alguns familiares soava como um ideal, na prática, mesmo tendo vivido bem com o marido, este a mergulhara em andanças, indo de localidades da região bragantina até paisagens do nordeste brasileiro.

Eu só me saí dela depois que casei com um cearense do Ceará-Mirim, o nome dele era por José Rodrigues de Souza, nisso tinha uns 18 anos, nós tinha nossa casa, nosso cavalo, roçado, criação de pavão, galinha e tudo, mas de repente endoidou para ir pras Minas de Maracaúna e nós fomo, eu com uma menina de oito meses no braço, nós deixamo tudo pra trás! Foi oito dia a pé de Carapatinho até Maracaúna. A vida da gente é um romance, né? O que eu conto não cabe nem se pôr num livro, não dá nem metade, eu já andei muito pelas Mina do Macaco, Mina do Grajaú, pelos Altos da Mina das Pedra no Cachoeira, se eu lhe contar você não vai acreditar (...) é uma coisa muito interessante, muito interessante mesmo, lá nessa Mina (Cachoeira) tem umas pedra de mármore que parece uma porta assim bem grande mesmo, sabe? Essa pedra tem época que amanhecia aberta, tempo que ficava fechada e tempo que ficava pela metade, sabe? Diziam que era a pedra encantada por onde Jesus passou, só pode ser, né? Lá tinha aqueles que sabiam que era sinal dos príncipe e princesa, tinha uns que só de olhar sabiam se ia chover ou fazer verão noutro dia, saber os encante é difícil, isso é uma ciência muito grande, né? Sabe? Mãe Ana, 101 anos. Depoimento citado.

Mãe Ana narrava com uma velocidade surpreendente, denunciando qualquer pretensão descritiva em contrapartida da intensidade da experiência da narradora, havia na força-fluxo do tear mnemônico a possibilidade de, a partir de qualquer local ou informação dada, ser desdobrada em outros planos do passado, qualquer linearidade narrativa preterida por mim, poderia desaguar, por exemplo, nos tipos de pavão e galinhas que passou a criar na Mina do Macaco, ou ainda na qualidade dos fumos cortados na Mina do Grajaú, das pedras, pesos, valores e relações comerciais desse lugar.

Essa memória talhada em minúcias admiráveis era acionada num sistema bem particular que chamo de “máquina de captura”, pois ao narrar, Mãe Ana dava a impressão de estar em frente a um balcão de loja ou prateleira escolhendo o que e como lembrar... Aliás! Parecia também estar em frente a um computador olhando em tela qual arquivo deveria abrir e deslocar diante de si, abrindo janelas e capturando imagens, formando blocos para montagem de sentidos outros: toda cosmologia é uma edição.

Diante dessa potente e veloz memória, e percebendo a fugacidade e limitação de nossos encontros é justificável a ideia de que a metade de sua vida não caberia num livro, daí a tese de que sua “vida é um romance”. Impressionada ainda hoje pelas imensas pedras de mármore das Minas de Pedra de Cachoeira, passa a descrevê-las como portas que se moviam de acordo com dias e horários específicos, sendo esses movimentos fundamentais para que os moradores percebessem mudanças climáticas, cheias de rios ou qualquer



mudança significativa. Essas pedras de mármore são os locais de comunicação estabelecidos por Príncipes e Princesas da encantaria local, portais de acesso e interação onde encantados transmitiam saberes àqueles capazes de ler mudanças “naturais” e “sociais” em marcas, rugosidades, rachaduras e manchas nas pedras.

A Ciência produzida pelos encantados do fundo – refiro-me a sua habitação no interior da cachoeira – e decifrada por seus “cavalos” ou portadores do “dom” é um tema enfatizado pela narradora em tom de admiração algumas vezes, em outras, sendo algo a ser evitado. A afirmação e negação da “Ciência dos Encantados” dependia do cenário etnográfico; quando falávamos de cura e proteção as entidades eram apresentadas como “benditas”, quando a conversa enveredava pelas “salas de pajés” o tom negativo e demonizador emergia.

Os saberes presentes nas práticas de cura de Mãe Ana brotam como resultado de experiência com “experientes” adquiridos em inúmeros locais por onde percorreu, até a morte do marido, quando, mesmo apenas com os filhos, continuou por outras andanças:

Passei quatro anos no mundo sem saber o que comer, Bragança, Maranhão, Tacioteua, Tentuga, Cabeça de Porco, Açateua, Ticiateua, Quatipuru, Muráí, Turiaçu, Maracaúna, do Rio Grande do Norte ao Pará sei tudo, lá eu conheço Guica, Lapó, Ponte do Igapó – lá onde passa o trem de ferro e madeira, lá passa um rio sem fim, obra dos flamengos, lá do começo do mundo – Natal. Afinal o mundo todo. Fui deixada em Maracaúna pra sofrer lá, na casa de uns conhecidos dele, uns cearenses lá. Por que ele não me trouxe pra Bragança pelo menos, né? Quando chegou aí ele pegou gripe, era um tempo de gripe forte no Brasil, mas nesse tempo caiu na besteira da tomar injeção, você sabe que quem tá com gripe não pode tomar injeção porque se não cai em desgraça mesmo, esse não levanta mais, dificilmente melhora, é muito difícil quando tá encatarrado, aí ele piorou e morreu. Mãe Ana, 101 anos. Depoimento citado.

Tempos de epidemias, medos e reações negativas às práticas de cura da chamada “medicina oficial” são evocados para lembrar as causas da morte do marido na cidade de Capanema, bem como a situação econômica que flagelava a população menos favorecida em tempos de epidemia – a narradora constrói o que chama de “época de epidemia” entre 1932 e 1943 – onde a elevação do preço dos alimentos complementava-se com a ausência de “serviço no campo”.

Mãe Ana queixa-se, sobretudo, do fato de seu ex-marido não ter buscado ajuda de pessoas “experientes”, pois se refere à cidade de Bragança como um dos locais onde as “encantidades” seriam mais fortes. Testemunhou nesse lugar feitos surpreendentes de cura e providência efetuada pelas entidades; uma delas seria a existência de uma Cobra

Encantada no rio Caeté, dotada de olhos luminosos nos chifres capazes de curar todo tipo de malfazejo através da “lágrima dos olhos”.



**Fig. 9. “A Vida é um Romance”: Mãe Ana.**

Cobras encantadas gigantes, com poder de cura, capazes de transportar pessoas e transitar por outros rios, além de ser resultado dos tempos onde foi moradora em Bragança, também guarda, outros sentidos. Atentemos para narrativas destacadas no fluxo etnográfico:

Lá em Bragança, ainda naquele tempo, tinha uma cobra com chifre naquele rio de Bragança – Caeté – o povo via o chifre e na ponta do chifre brilha um olho na ponta, é o olho dela, da Cobra Encantada, também aparecia no rio da Sapucaia, às vezes parecia uma balsa. Será que é? Pra onde vai? É feita do que, hein? (...) Dizem que na época dos escravos teve uma revolta deles muito forte, eles (escravos) se embrenharam na mata. Olhe, os fazendeiros reuniram uma ruma de homem que pegaram esses pobre desses escravos e saíram lapiando com terçado nos braço, costa, perna, cabeça, e eles iam se arrastando pro mato, e eles (fazendeiros) só pipinando eles (escravos), era um choro tão medonho que até hoje ainda escutam esses aí na mata de lá. Mas aqueles que iam escapando com o corpo escalpelado foram se virando cobra, e daí até hoje essas cobra virada de escravo vivem perto das fazendas e pelo mundo afora. Mãe Ana, 101 anos. Depoimento citado.

Se tivesse o intento de interpretar memórias de resistências negras em tempos de escravidão nessa região, salutar seria buscar fontes de jornais, notícias em chefaturas de polícia ou em documentos escritos diversos com o objetivo de adensar compreensões desse contexto histórico específico. Vale lembrar que a maioria dos historiadores que discute escravidão e resistência africana na Amazônia sabe do incômodo causado pela visão que se

construiu na historiografia brasileira acerca do lugar inexpressivo do negro na constituição da região (Nunes Pereira 1954; Salles 2004, 2005; Sansone 2007; Gomes 2005; Bezerra Neto 2009; Chambouleyron 2009; Pacheco 2009).

Apesar da importância da pesquisa documental escrita, como apreender experiências, semelhantes às citadas acima por Mãe Ana, para além dos rastros documentais do colonizador e mesmo do poder público instituído de tempos “históricos” ulteriores? Não se trataria de perceber nas memórias e/ou cosmologias de matrizes de origem africana – ou outra qualquer – como tão somente “fonte de usos” para a ciência histórica (Hartog 2014), nem de um estudo de “afetos” e “sensibilidade”, tal como se apreende no interessante e criativo esforço de diversos pesquisadores dos estudos de “História e Sensibilidade” (Fleck 2006; Rezende 2006; Ansart 2004), e sim de fazer – e “fazer” não quer dizer instituir – outras percepções nascidas a partir da *lógica* dessas cosmologias?

Ou ainda, não seria enriquecedor compreender como as experiências de luta e violência sofridas no passado, apesar de serem também formas de “releitura”, ou, se se queira, “atualização” de memórias, pensar, por exemplo, ao invés de uma história *dos* gritos e urros de dor que emanam da floresta, uma história feita, *já e sendo* ela própria um grito! – com toda implicação cosmológica que isso apresenta (Taussig 2003; 2010) – nem tão pouco de uma história *das* representações da cobra, e sim de fazer a história produzida na academia *viver* encantada no corpo da cobra – “cobra-escravo”, “cobra-caboclo”, “cobra-rei-príncipe-princesa”, “cobra-deus”, “cobra-cientista” – mesmo que após algum tempo “desencante”, porém, sem perder o encanto?

Os elementos indicados acima não tratam de um apelo ao saber científico ou à historiografia qualquer. Não almeja, em hipótese alguma, reformular proposição ou aproximar intuições de antropólogos, historiadores, geógrafos, literatos e pesquisadores das ciências humanas em geral. Talvez se trate de como e de quais premissas *partir* quando buscamos simetrizar a ciência dos encantados, no caso desta escrita, com os marcadores cosmológicos da academia ocidental. Vejamos melhor.

Caboclos, exus, príncipes, princesas e encantados diversos continuam acumulando experiências no fundo, na mata e no vento, que seja, no mundo. Não se trata de uma realidade explicada nos quadros do contexto histórico ou social, *estão* nos corpos de cobra, em pedras, nos seus “cavalos”, nas atividades de cura, parto, rezas, aconselhamentos e ainda resistindo, castigando e vivendo intensamente. Muitos negros que se esgueiravam, mutilados, banhando de sangue os capins das fazendas de Bragança entre o final do século

XIX e início do século XX, viraram ou se encantaram em cobras, não para fugir ou protegerem-se, mas para continuar...



Fig. 10. Devir-cobra em tempos de escravidão.

Continuar em ação: para designar a transformação e permutação entre humanos, minerais, vegetais, objetos e existentes diversos, pajés e mães de santo com que conversei utilizaram o termo “virar” e “desvirar” sempre em movimento e na infinidade da “viração”; “vir-a-ação”. Dessa forma, não é ser transformado ou atingido por alguma força ou “feitiço”, não denota passividade e sim produção, autoprodução de “causa-efeito”, na verdade, “hiato”. Essas experiências não podem ser colocadas no passado graças ao desejo de “enquadramento” do pesquisador (Certeau 2013), a questão do *quando* nesse instante é irrelevante, o ponto nevrálgico é a permanência da intensidade. Na cosmologia descrita pela narradora, eles, os escravos, mesmo transformando-se, permanecem construindo alteridades e saberes.<sup>89</sup> Os deslocamentos entre vilas e cidades e formas diversificadas de aprendizado compõem traços significativos de como se tornou uma “rezadeira protetora”:

<sup>89</sup> A título de exemplificação, vários fazendeiros, trabalhadores rurais e caçadores dessa região alimentam considerável temor em relação à ação de cobras. Amadurecendo certos aspectos aventados na Dissertação de Mestrado (Silva 2011), pude investigar a cosmologia das rezadeiras da região sobre o dito “Encantado de Cobra”. Nessas andanças, alguns tipos de cobras requeriam “rezas especiais”, rezadeiras “boas em sugar e cuspir peçonha”, bem como rezas particulares em áreas de criação bovina. Entretanto, algumas rezadeiras recusavam-se a rezar em propriedades onde fazendeiros matavam as cobras para retirar o couro. Havia certo divagar, até o momento, impreciso, sobre a impossibilidade de rezar em entidade que não tinha corpo específico, relacionava-se com a possibilidade do encantado de cobra assumir sigilosamente corpos de cães, aves, insetos e morcegos. Os dados da pesquisa pretende ampliar possibilidades interpretativas, e não articular essa percepção com as memórias de Mãe Ana.

E aí? Eu fiquei sem saber de nada sem eira nem beira, que nem bicho bruto trabalhando, carregando cascalho na parriola, puxando pedra, arrancando raiz pra comer um bocado. Fiquei no Piriá, lá arrumei uma família, me consideraram como uma filha, cuidei da mulher doente, passava remédio e era tratada como uma irmã, depois fui pra Piciateua e fui morar com uma dona muito trabalhadeira, ela rezava era muito, era a finada Raimunda Moraes. Às vezes me dava roupa, chita, saco de sal pra fazer coberta, pano de vestido, roupa de saco de trigo! Dava de presente manta pras minhas amiga tudo, sabe? Às vezes quando vinham eu dava pros outro era muito. Pano e reza dá até pra proteger, né? Ah meu filho! Eu não conto um quarto da minha vida! (sobre o dom de rezar) Isso é o sinal da capacidade da nascência, (pois) vira uma categoria de pessoa de Deus, virando o corpo fechado com uma proteção permanenciosa. Porque a gente por dentro é como um pé de Mandioca, por assim, né? As coisas vão ficando por dentro rodando tudo. Olhe, eu sou uma velha que vejo tudo (...) Mãe Ana, 101 anos. Depoimento citado.

Sempre ao direcionar a narradora para falar sobre o aprendizado de rezas e cura, a memória intensificava a quantidade de informações sobre os tipos de trabalho realizado no campo e no ambiente doméstico, principalmente aquele associado à costura voltada para confecção de roupas e mantas. Ao enveredar pelas lembranças da iniciação com as “encantidades” fez com que de imediato se erguesse da cadeira e encostasse lentamente numa antiga máquina de costura coberta com lençol branco, imagens de santos e algumas velas para, discretamente, remover uma cabeça de alho do altar para o bolso. Muitas das percepções descritas nessa parte são resultados da observação atenta de Deni, minha esposa, talvez isso tenha possibilitado o estreitamento de uma relação mais próxima com Mãe Ana.

Suas rezas são consideradas como “dom” que torna a pessoa próxima de Deus, a proteção “permanenciosa” é “especialidade” desse atributo, ainda que entendida originariamente por serem adquiridas desde o nascimento, muitas rezas aprendeu observando a atividade da rezadeira Raimunda Moraes. Embora este fato não possa ser generalizado, percebi que o aprendizado das rezas estava associado à realização de costuras, a habilidade em manusear agulhas, linhas, “fazer pontos”, “desfazer nó”, fiar e desfiar tecidos, compor mantas, fraldas, lençóis a partir de tecidos diversos e retalhos deixados por terceiros, foram adquiridos, e, no caso de Mãe Ana, entremeada na composição das rezas.

Diversas expressões e termos tidos como específicos das práticas de costureiras são transfigurados para designar doenças, problemas, estrutura e composição do ato de rezar. Muitos requerentes, principalmente crianças e mulheres enfermas recebiam de Mãe Ana, após rezas e tratamentos específicos, mantas, cobertas e fraldas que tinham a capacidade de proteger, sarar e atender as demandas. Rezar é Costurar. O aperfeiçoamento e intensidade das habilidades vieram com a aquisição de uma máquina de costura, donde a *produção de*

proteção ou produção de produção de rezas voltava-se, num plano de imanência, para a capacidade de unir, separar e recompor tecidos esparsos. A aquisição da máquina, dinamiza coextensivamente a multiplicação das rezas. Máquina de Rezar.



Fig. 11. Máquina de Rezar – Máquina de Proteção

A proteção – reza/roupa – permanente é necessária para cobrir o corpo, este não é dotado de “fechamento natural”, aliás, na compreensão da narradora todo corpo é aberto “como um pé de Mandioca”, isto é, dotado da capacidade de absorção, tendo na sua composição forte sensibilidade aos elementos minerais do local de onde fora cultivado,

portanto, sendo visível neste todo o “atravessamento” do solo como uma abertura *no* mundo. Aqui não se trata, se minhas leituras das notas de campo estiverem corretas, de uma oposição entre “interior” e “exterior”, mas sim de uma composição rizomática, não do “nosso” corpo, mas do mundo. Passei a interpretar as experiências desse modo ao perceber que animais, roupas e árvores tinham o mesmo tratamento em algumas rezas.

### **Linha 7.1 O Mundo é um Pé de Mandioca**

Comecei a rezar desde criança, sabe? As primeira oração que fiz foi em animal de criação, rezei em porco, pavão, vaca. Minha avó dizia pra mim ir nos pé de planta fazer promessa, e eu ia falava as promessa debaixo pros abacateiro, bananeira, goiabeira e dizia assim: “se você botar minha cria boa, dou viva à Nossa Senhora, mando um maço de flor pra você, jogo nos pé (plantas) toucinho abrasado”. E as coisas iam na minha cabeça e eu prometia pros laranjal, rosal e bloquel de rosa pra deixar também na beira do rio. E num é que as conversa com as planta davam certo?! Daí era quando sumia ou caia doente algum bicho, essa categoria era comigo. Mas eu agradecia e deixava manga, caju, farinha num cestão na beira do rio, quando dava fé, tinha ido se embora, os encanto do mar e as curupira levavam (...) mas as planta e os bicho também são agradecido, né?! Eu já nasci pra rezar e gosto de conversar, mas digo que a pessoa que reza deve ter “compreensão”, né? Tem que ter saúde boa pra aguentar o que entra e sai do “quengo”, né? Mãe Ana, 101 anos. Depoimento citado.

Rezar para recuperação de animais doentes ou perdidos, conversar com as plantas para que deem frutos, oferecer laranjas para bananeiras, bananas para roseiras, rosas para os encantos dos rios e matas, fazer promessas a santos através de árvores e agraciar plantas com pedaços de toucinho assado transparecem como ensinamentos repassados pela sua avó, uma pessoa que, além de ter convivido entre 1913 e 1918, portanto na tenra infância, era considerada como “uma das primeira mulher a ter escapado da lei da escravidão”. Para Mãe Ana os ensinamentos de sua avó foram obtidos diretamente dos encantados da água salgada, “do fundo mesmo”, assim eram tidos como “fortes”. Dentre exorcistas, pajés, mães de santo, rezadeiras ou mestres em geral da encantaria na região, Mãe Ana foi a única pessoa que não apenas rezava, mas fazia questão de conversar e visibilizar a relação com animais e plantas, externalizando suas demandas e gratidões.

Se, como visto anteriormente, todo corpo é aberto – não digo passível de influências – mas notadamente *feito* mediante o fluxo de afetos e/ou forças, a proteção ou fechamento do corpo nas rezas significa mais uma cobertura contra coisas especificamente indesejáveis do que a montagem do corpo como um invólucro, propriamente dito. Sinalizo a possibilidade de que, nesse sentido, o corpo de plantas, árvores e animais também são abertos – sendo passíveis de serem fechados. Ao observar a capacidade de goiabeiras, por

exemplo, de curar novilhos e pavões doentes se colocados sob a sua raiz, ou de bananeiras conduzirem porcos perdidos na mata de volta ao criador, igualmente, o que dizer de cajueiros que se alimentam de farinha de mandioca, goiabeiras que se deliciam com toucinho de porco assado ou de roseiras que recebem como agradecimento cesta de bananas?

Desse modo, a vulnerabilidade de plantas e demais animais ante as vicissitudes do clima, virtuais desorientações, doenças e morte faz com que a proteção e busca de rezas seja uma demanda extensiva de todos os seres. No diálogo com as pesquisas de Azevedo & Barros (2013:862-878), onde o pesquisador permite visualizar a relação dos moradores de Maracapucu, município de Abaetetuba com a “Mucura”, saberes e códigos na interação com especificidades deste animal, apontando, por sua vez, certas especificidades da região. Da mesma forma, vale a pena mencionar os avanços nesta temática na Dissertação de Mestrado de Cléver Sena (2014), principalmente ao depreender num terreiro de Candomblé as apropriações e vínculos culturais entre as pessoas e animais diversos, dentre outros, nas práticas de sacrifícios.

Há, portanto, nesses elementos, não apenas relações entre animais não humanos e vegetais com animais humanos, mas parte conectada de um conjunto de participações articuladas aos conjuntos afetivos dos existentes em geral, intercambiando interesses, petições, proteções e conflitos. O Mundo é um *Pé de Mandioca!* Obviamente isso não resulta na composição de um “Todo” indiferenciado, e sim na totalidade mediante diferenças. Mãe Ana não deixa de impressionar ao ver uma “cobra oceânica” entrar na sessão de um pajé e ser chamada de princesa pelos participantes de um ritual testemunhado há alguns anos, assim a corporalidade não deixa de ser um marcador significativo dos existentes. Sem dúvida, a ideia objetiva e/ou literal de uma árvore se alimentando de fruta, carne ou recebendo rosas é opaca em si, se não se permitir engendrar, ou *engerar* outras intencionalidades, parafraseando invejosamente o termo de Wawzyniak (2008). Seria, pois, interessante intuir, se um corpo é dotado de abertura – entrar/sair –, qual a representatividade e a importância da noção de “alimento” elaborada na narrativa?

De repente um pajé faz uma sessão e eu não vou não, mas sabe porque eu não gosto de ir? Porque eu vejo (...) Tinha uns doente, mas meu irmão não sei não, era muito feio, uns cabeção, uns de só um olho, outros cheio de bicho, não, eu prefiro não porque esses espírito que baixa nesses pajé não é forma de cristão não meu filho! Umas cobra de tudo quanto é tamanho que desce pra terra, foi botou a cabeça na janela, uma cabeça que é uma monstra, botou a cabeça e começou a cantar (...) era uma Boiúna! Lá do meio do oceano e atravessou o mar sem canoa,



se existe um bicho grande do oceano era ela, ô monstra de cobra. Umas altura o rabo dela lá pra rua, e tinha umas escama que batia no chão. Ela tomou a porta todinha. Depois foram defumando, defumando e ela se foi; olhe, quando ela largou a mulher que tava de branco essa caiu e parecia morta, foi, foi pegando ar e voltou pra si. Depois essa perguntou o que a princesa – veja, bem, Princesa!? - tinha ensinado, se era algum remédio. Olhei pra ela, quis dizer, princesa ou serpente? Meu Filho vou lhe dizer em nome de Nosso Senhor Jesus Cristo! Essa é a pior sorte que tem pra uma pessoa, uma pessoa pra receber essa encantidade tem de ser forte, ter uma força muito grande, porque alguma coisa ruim vem no meio, né? Pra matar a pessoa não custa nadinha. Isso tem um perigo das ruindade dos outros, né? Mãe Ana. Depoimento citado.



Fig. 12. “O Mundo é um Pé de Mandioca”

Apesar do comentário aparentemente negativo a respeito das entidades que baixam em pajés e pessoas “abertas”, especialmente quando se refere a “forma” corpórea, entendida com aspecto “pavoroso” e distante das imagens correntes no interior do cristianismo, expressa aversão a esses locais, a narradora não nega a capacidade de ver, ouvir e conversar com os encantados, pois reconhece a eficácia dos “remédios” concebidos nos *laboratórios* – entenda-se, local de produção de afetos, associação – *do fundo*, comunicado diretamente pela realeza marítima do fundo oceânico. Não se identificar com a prática de pajés, sessões de tambor e a incorporação dos bichos do fundo e das águas não impediu Mãe Ana de ser iniciada nas linhas, ou como gostava de dizer, nas “contas” com as

entidades. A possibilidade de ver e ser vista potencializa a influência das entidades, intensificando, às vezes, incorporações aos sobressaltos.

Rezadores e curadores, em outras ocasiões ou viradas etnográficas, haviam me aconselhado a ignorar “vultos” e “vozes” da mata, pois caso levasse a sério, elas “iam se ajuntar para falar comigo”, reconhecer ou levar a sério a alteridade, muitas vezes mobilizam forças de atração sob os mesmos, assim, a questão não se trata da existência e eficácia das alteridades do fundo, e sim pelo reconhecimento, encontro ou conexão de olhar, serem “visto de entrada” de encantados no mundo das pessoas e vice-versa.

A bem de uma reflexão que não cabe nesse momento, por seu aspecto generalista, evangélicos, espíritas e católicos que frequentam – às vezes sorrateiramente – esses locais, ou que no passado foram praticantes, sustentam que uma “pequena brecha” dada aos encantados é o suficiente para que passem a acompanhá-los, isto é, passem a “sofrer” suas influências, serem *afetados*. Em outro contexto – o das etnografias ameríndias amazônicas envolvendo canibalismo e predação –, mas sem as mesmas implicações, o medo, com toda carga de sedução, é um apelo condicional *do* Outro, pois “se o humano aceitar o diálogo ou o convite, se responder à interpelação, estará perdido: será inevitavelmente subjugado pela subjetividade não humana e passará para o lado dela, transformando-se num ser da mesma espécie que o locutor.” (Viveiros de Castro 2011).

Assim, a “brecha” mencionada pelos interlocutores não seria justamente a aceitação deste enquanto alteridade? O que significa ignorar o olhar e o fingir-se de surdo? Fazer com que eles (encantados) pensem que não são vistos ou ouvidos não seria, também, uma forma de, ao evitar ser reconhecido, fugir à captura cósmica? Mãe Ana faz coro com iniciados de outras localidades a respeito das estratégias de reconhecimento. Digo “estratégia”, pois, na situação em tela, a alteridade negada é requerida desesperadamente quando se trata de obter benefícios, o *eis-me aqui* torna-se uma condição para o sentido daquele que detêm o “dom”. Digo mais! Às vezes quem finge não olhar, ouvir e mesmo abandonar definitivamente – sem fingimento – são eles, os encantados! Vamos *fingir* olhar melhor.

O grande problema da relação com os encantados para a narradora seria, de um lado, justamente a incapacidade de controlar e prever a quantidade e qualidade (bondade/ruindade) das forças que atravessavam e vinham em seu coletivo. De outro, a pessoa seria alvo instantâneo do olhar e interesse de pessoas interessadas em roubar-lhe as “contas”. Na relação entre humanos e encantados a tensão de forças em busca de

apropriações e direcionamentos não sinaliza, apesar de assim o parecer, uma oposição dicotômica entre bem e mal, e sim indica que (para exemplificar) se a “ruindade” enfraquece e mata alguém, ela se comporta assim por estar associada a um conjunto de “contas” que não se “encaixam” ou fazem “pareia” (relação pareada, igualitária) com os arranjos entre os corpos. O sofrimento físico é o efeito desses arranjos. Curar e proteger também são formas de suprimir/destituir forças outras que denominamos de “doença”.

Talvez isso explique a noção de “tirar” a doença, deveras presente entre os narradores, a “cura” não é vista sob o ângulo de adoecimento da doença/morte da doença. Esta pode ir e voltar. Os mesmos afetos, forças e/ou intencionalidades responsáveis pela “doença” em um corpo, podem, em outros arranjos, estabelecer a “saúde” (Fêlix 2009; Mota 2007; Oliveira 1983; Rabelo, Alves & Souza 1999; Douglas 1976; Peirano 1975; Wawzyniak 2008). Obviamente a questão da intencionalidade do encantado ou da pessoa voltada para atingir outrem “negativamente” não pode ser descartada, mas proponho que vê-las, neste caso, no pólo “feitiço” e “contrafeitiço” faz perder a valorização da “força” de quem está nessa relação, como lembra Mãe Ana: “Tem que ter uma força muito grande”.

Assim, a força do “médium” e a capacidade de proteger a si e aos outros é que vai determinar a presença e durabilidade das “contas” de seus respectivos guias. Nesse mundo da indeterminação e imprevisibilidade, o preparo e a atenção com quem se conversa e se toca, bem como os tipos de alimentos a serem ingeridos são porta de entrada e saída de inúmeras entidades. Além das informações dadas pela rezadeira, outras pessoas mencionavam, grosso modo, a presença de pajés e rezadeiras em Bragança, Quatipuru e Primavera detentores de resolver problemas tidos por mais sérios. A relação sugerida entre “feitiço” e “contrafeitiço” exige o deslocamento, aconselhamento e ajuda de outros experientes, mas o caso a ser descrito a seguir envolve de forma bem exemplar a seriedade da alimentação.

Tinha um cunhado que recebia as encantidade, fazia um passe, recebia, cantava uns cântico bonito e ajudava muito os outros, lá um dia fizeram uma ruindade pra ele, botaram bicho no tacacá e ele quase morre, tiveram de soprar nos ouvido – era um pajé de Quatipuru –, mas ele ficou assim até o fim, tossindo sem parar. Disseram que essa “manda” havia vindo de outro pajé, da casa desse homem. Quando aparece gente aqui atrás de reza o pessoal de casa me diz: “Mãe Ana, tome cuidado, porque às vezes a gente não sabe, as vezes tem gente que vem e deixa ruindade, manda coisa de volta na encomenda!”. O pessoal me diz que essa dor que sinto nas pernas foi envio dos outros, tem noite que eu sinto uma coisa que morde, passa e anda pela perna toda, parece que tá vivinha, é uma peleja. Eu comparo com um oco de pau cheio de tapuru, com uns pau com lagartão dentro, uma coisa assim. Uma mulher me disse que foi uma coisa feita por uma pessoa que comia e bebia no mesmo prato que eu, ela disse que ela deixou um “beijo” pra

mim quando eu dei de costa na porta. Perguntou: “tu quer ver esse beijo?”. Olhe, quando me mostrou, era um tapuru branco assim (tamanho do dedo indicador). Mãe Ana. Depoimento citado.

O “bicho” colocado no tacacá de seu cunhado, interrompendo as sessões, defumações e cânticos, enfraqueceu-lhe as “contas”, afastou os guias e vulnerabilizou o corpo. As “contas” são indicadas como minúsculas pedras colocadas pelos encantados no braço, “quase no mesmo lugar de tomar injeção”, nelas estão às especificidades do “dom” do “experiente”, não obstante serem passíveis de retirada, o espaço outrora ocupado precisa continuar preenchido, sob pena de causar a morte do portador. Qualquer movimento de passagem de “contas” pressupõe permutas ou “trocas”, não há espaço para movimentos unilaterais, assim, os casos observados são caracterizados pela colocação de “bichos”, “feitiços”, “manda” causando o “embaralhamento” das “contas”.

A “operação” que retirou o “bicho” do ouvido de seu cunhado demorou meses e foi obra de um pajé centenário conhecidíssimo entre os municípios de Quatipuru e Primavera, posteriormente a indicação de Mãe Ana levará essa *etnografia do caminho* a um encontro com esse pajé. A alimentação esconde em sua aparência todo tipo de perigo e, por ser ingerida para o interior do organismo, vem “moendo a pessoa” por dentro. Parece-me que a “manda” ou “feitiço”, apesar de serem vistos como forças externas, para ter o efeito esperado precisam vir do “interior” do corpo. Adianto nesse caso a existência de uma cosmologia da Relação, alheia a qualquer ideia que pressuponha dualidade entre “interior/exterior”. Os existentes guardam em seus corpos várias formas de alimentação (Motta-Maués 1993).

Ao queixar-se de fortes dores na perna, por exemplo, Mãe Ana recorda que possivelmente elas sejam resultado de um “beijo” dado por uma vizinha anos atrás. Segundo seu filho, também rezador, essas informações foram dadas por conhecida rezadeira de Capanema e um pajé de Quatipuru, os quais, além de apontarem a autoria da “manda”, identificaram que essa afetaria a “qualidade” de alguns tipos de rezas que executava. A impressão de que havia algo percorrendo suas pernas, semelhante a um tapuru em pau oco e à presença de lagarto dentro de árvores, ou mesmo a impressão de algo se alimentando foi explicitado por outros experientes como se fosse um “beijo” em forma de “tapuru”.

O conceito de alimentação destacado pela narradora tem um caráter cosmológico fundamental, pois no contexto etnográfico, animais, plantas e pessoas podem se alimentar, não somente uns dos outros, mas também do que os outros querem que se alimente; o

alimento guarda intencionalidades que se efetivam após serem digeridos pela intencionalidade daquele que devora. O “beijo”, o “toque” e o “olhar” são máquinas – não órgãos – digestivas.

A intensidade das doenças nas pernas foi lentamente impedindo-a de realizar as costuras de mantas, vestidos e cobertas, em dinâmica temporal coeva, também as rezas foram gradativamente diminuindo. Mãe Ana não gosta de falar sobre a diminuição das rezas, hoje, com 101 anos de idade, prefere atribuir ao cansaço e à falta de cuidado das “mães jovens”, embora reconheça, não sem relutância, o paralelo entre a atual incapacidade de costurar e a efetuação de rezas. Apesar de sempre negar experiências de incorporação e aprendizado com as “encantidades” alega que, dentre elas, a Cabocla Mariana é uma das mais “formosas”, sendo comum na juventude ter oferecido “cestos de rosa e fruta no mar”, o que deixou de fazer a mais de trinta anos. Lembra com olhar distante, os diversos momentos em que buscou “consultas” de outras pessoas mais “sábias”, solicitando – na impossibilidade de se deslocar fisicamente – a conhecidos que levassem mantas e roupas para que fossem benzidas.



**Fig.13. Às vezes, ao falar das contas, pegava no terço.**

Considero enigmático que as mantas protetoras costuradas por ela com pontos de costura e reza em auxílio a muitos desassistidos, agora, também elas, sejam o resquício de esperança para potencializar suas “contas” junto a seus pares. Se outrora me aconselhou a

evitar sessões de tambor e pajelança, na circunstância em que se encontra, citou inúmeras experiências de cura e ajuda promovida por essas pessoas, desvelando uma rede de contato de experientes de todos os tipos e “capacidades”, dotadas de “contas da terra” (fracas) e “contas do mar” (fortes), pois ainda que não houvesse formas de aprendizado e troca de informação pessoal, muitos desses mestres da encantaria reconheciam-se uns nos outros pelas “marcas” deixadas nas rezas, benzeduras, “serviços” e “objetos” que seus requerentes passaram a carregar nos corpos para o resto da vida.

Mãe Ana denomina de “rastros” ou “trilha” as marcas que rezadores e curadores deixam no corpo de um “cliente” qualquer, semelhante, penso eu, por analogia “induzida”, as marcas de cirurgias – os locais das “contas” no braço dela era o mesmo onde era aplicada injeção. Essa forma de comunicação permite intuir que o percurso trilhado pela manta de Mãe Ana, se trata tanto da busca da recomposição das “contas” quanto de um conjunto de informações cósmicas com essas alteridades sobre a “qualidade”, “quantidade” e “mudança” dos guias associados às “contas”!

Fui advertido severamente a não frequentar sessões de pajés, pois o meu corpo, sendo aberto, poderia contrair doenças e outros “problemas”. Durante certo momento fui questionado sobre o meu interesse por esse tema. Com olhar de profunda desconfiança e temor perguntou se queria ser um Pajé também. Mesmo sendo uma desconfiança presente na maioria das pessoas apresentadas nesta etnografia, a possibilidade de eu estar interessado nas *ciências do fundo* e de alguma forma obter conhecimentos não permitidos ou ainda não autorizados, fizeram-na, penso eu, desacelerar a narrativa e manter-se lacônica, alterando o tom de voz para um sentido de exortação, embora não falasse diretamente comigo, era como se estivesse mandando um “recado” a terceiros.

O nosso corpo aqui recebe e manda de tudo, quando vem um botar coisa eu aviso logo: “te cuida porque tu não aguenta uma ripada de rosário bento ou uma cipoda de cordão de São Francisco!” (...) Porque seu menino, o meu ideal que eu tenho não foi ideal de ninguém, eu não roubei conta de ninguém e nunca precisei, mas tem gente que vai na casa de fulano e sicrano e pega conta dos outros, mas na troca manda as conta feia que vem junto pra ti, troca essas imundície, gente da face do Cão, aí vive trocando e pegando a dos outros. Olhe quando tiro as conta dos outros a pessoa perde o ideal e aí nunca mais vira o mesmo. Vou dizer uma coisa, não se mande com brincar na sala ou canto de pajé; olhe o senhor deve se benzer pra fechar o corpo. Às vezes (encantado) aparece uma voz falando comigo à noite, dando conselho e ajuda, só sei dizer que nesse lugar tem gente que não gosta de mim (...) as filha de D. Sebastião que vive com ele no mar, esse rei tá com os encantidades, Mariana, Jarina, José Tupinambá (inaudível) eles descem quando fazem boa cura. Tinha uma mulher em Pirábas que até mataram pelo feitiço de outros, foi em Primavera na época buscar cura com um homem que falava com Rei Sebastião lá do fundo esse é um (pajé) das antiga, quando me entendia aqui já era

requerido. Mas ele não deu jeito na Maria não, morreu mesmo (...). Oração secreta ensinada em sonho essas são as melhores orações e acordar sabendo de tudo pra benzer os outros. Isso é um contrato com Deus, certo? Mãe Ana, 101 anos. Depoimento citado.

Além de guardarem as características e poderes desses sujeitos, e de serem agências de permuta, “trocas” e “roubos”, as “contas”, afetam o “ideal” de seus portadores. Para Mãe Ana, a perda ou alteração das “contas” afetam e obviamente transmutam o “ideal”; este, por sua vez, nada tem a ver com a busca de um objetivo maior e essencialidade arquetípico, e sim estado de anterioridade “dado” ou “apreendido” durante iniciação, porém, tendo em mente que a iniciação – independente de como e quando ocorra –, é a transmutação perene de um “ideal”. Se não há como ser o mesmo, uma vez perdido o “ideal”, a conquista ou recebimento do “ideal” é a atualização de um já ser o Outro.

Percebo no tom repreensivo da rezadeira uma leitura negativa da perda de especialidades mediante alteração das “contas”, entretanto, se observarmos o conjunto das memórias, nota-se direta ou indiretamente que a interlocução e troca de saberes com outros sujeitos está presente em inúmeras situações, portanto não creio ser coerente descolar a enunciação sem referenciar o contexto. Assim, enfatizo que estou seduzido pela ideia da “perda do ideal” como um movimento de devir-outro-pelas-contas, em detrimento da “perda” associada ao declínio; salvo a perda do “dom” através do envelhecimento do “cavalo”, fato observado por Benedita Celeste Pinto (2004) em comunidades quilombolas na área da “Amazônia Tocantina”.

Embora Mãe Ana não tenha se oferecido e nem tão pouco requeri que rezasse em mim, deparei-me pela primeira vez no curso da pesquisa com alguém preocupado com o fato de eu ter o corpo aberto, na verdade, a maioria dos interlocutores de localidades diversas enfatizou que o meu “corpo era fechado de natureza”, sendo, no mais, alvo de “flechas de inveja fraca”. Recorrendo as notas do caderno de campo lembro que a demorada admoestação sobre o fechamento do corpo é concomitante à curiosidade sobre que tipo de professor era e, por consequência, se também buscava tornar-me pajé.

A esse respeito, discorreu longamente a respeito da “distribuição de bolinhos” administrada pela professora no seu tempo de infância, com uso da palmatória na “planta da mão”. A ideia de aguardar para receber “bolinho” por não saber “as tabuadas” tinha a ver, de acordo com a narradora, com a disposição da fila e uma concepção dos níveis de dificuldade entre os “primeiros”, os “do meio” e “os últimos”. Nessa, digamos, escala, os

mais “inteligentes” encabeçavam a fila em ordem decrescente, estes, por sua vez, “se livravam” da palmatória e podiam brincar por mais tempo.

A descrição acima é citada por dois motivos, o primeiro tem relação com o paralelo da imagem conceitual do professor-pajé e pajé-professor, que, embora evocada por mim, encontra quadros comparativos e analogias inspiradas em outros “experientes” do nordeste paraense. Pois bem, tanto o recebimento do “dom” desde o nascimento, como a aquisição por aprendizado, castigo e “roubo” depende da disposição e conhecimento do “médium” ou “cavalo” para a interlocução com as entidades – o “dom” tem múltiplos desdobramentos – tendo de passar pela dedicação e aperfeiçoamento do “dom”, talvez um tipo de “curso de atualização de conhecimentos”, lembrando o Pajé-Exorcista Cristiano da Vila Fátima, pois a entidade também *faz* o cavalo.



**Fig. 14. Aprendizados com Mãe Ana: Devir-pajé? Foto de Deni.**

Sabemos que, nesse sentido, a fila para testar os conhecimentos matemáticos na escola citada por Mãe Ana é significativa. *Essa* fila, mesmo considerando certos pressupostos, é marcada pela alternância, cortes, furos e escapes na sua composição mesma, isso para não me referir as combinações e arranjos da professora na distribuição de números e castigos... Intensidades mil! Por certo, “pajé” e “professor” não são redutíveis entre si e nem tem relação alguma, a não ser pelo arranjo que faço aqui - bastante inspirado na voz de Mãe Ana - entretanto, para não enclausurar essa questão a somente um exercício



retórico etnográfico, lembro que os termos “pajé” e “professor” são lidos mais como ponto de intensidade, fluxos e atualizações do que lugar ou referência a um saber monolítico.

Nos “meus” termos, sejam lá quais forem, o devir-pajé, devir-mãe-de-santo, devir-exorcista e devir-rezadeira além de passar por formas de auto identificação e investimentos coletivos fragmentados, depende invariavelmente de como e, até onde essas pessoas conversam com demandas e forças das populações locais, assim, estamos no campo do “devir”, do *tornar-se*. Foi justamente enquanto interrogava-me sobre o meu suposto “devir-pajé” que a rezadeira mencionou como aprendera “orações secretas” em sonhos, conversas sobre remédios com plantas, apresentando ainda informações sobre um pajé que havia aprendido muitos “encantes” com o Encantado D. Sebastião, Cabocla Jarina, Cabocla Mariana e Caboclo José Tupinambá. A narradora, talvez pela engenhosidade do narrar ou para tornar-se inteligível ao pesquisador, descreve este pajé como “bem dizer o mestre mais antigo de Belém pra cá”.

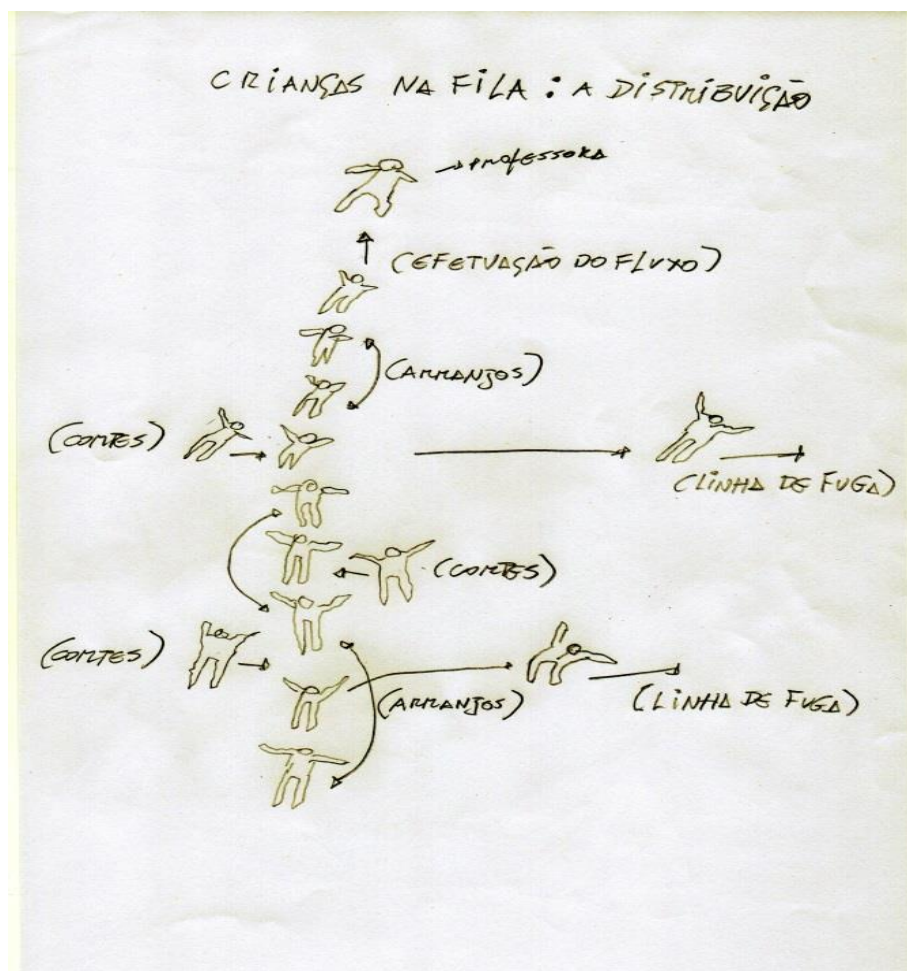


Fig. 15. A distribuição dos “dons”.

Embora tenha presenciado algumas orações “secretas” e confidências específicas sobre os sonhos, fui autorizado por Mãe Ana e sua encantada a escrever apenas aspectos que entendo serem gerais: a) embora o sonho seja dado pelas entidades e não possa ser previsto, o sonhador pode “facilitar o sonho limpo” com ingestão de chá de ervas, uso de velas especificamente coloridas (ex. para sonhos premonitórios velas brancas, cremes e verde clara); b) o entendimento do sonho pode demorar entre alguns minutos após acordar e até semanas, daí resulta a necessidade de alimentos precisos (canja de galinha ou caribé) para “desembaralhar a cabeça”, não comentar o sonho também faz aquele que sonha lembrar-se dele acordado; c) acima das questões já assinaladas, todas dependem do “tempo do sonho”, de sua durabilidade (sonhos completos de uma noite, sonhos fragmentados em sucessivos dias) e da época mesmo em que ocorre (sonhos em épocas de festas religiosas, de luto, de inverno e, mesmo, de queda de mangas).

Esses saberes, se esquadrihados, renderiam outra pesquisa acadêmica (Albuquerque 2011). Mas o objetivo de enumerá-los é perceber para além da sua complexidade, formas de conexão entre “cavalos” de outras localidades, suas entidades e “contas”; sonhar é uma forma de conectarem-se a pontos de intensidade, sinais de comunicação, fortes ou fracos – *on* ou *off* em dissolução. Em pesquisa de Mestrado já havia percebido inúmeros casos de rezadeiras a consultar e receber ensinamentos de pajés, mães de santo e rezadeiras de terreiros cearenses e maranhenses por meio de sonhos (Silva, 2011).

Parte significativa das informações dadas a respeito das formas de aprendizado junto às “encantadas” foram comunicadas por Mãe Ana no quintal de sua residência. Caminhamos num imenso quintal ausente de cerca – o “fundo” do quintal praticamente coincide com a margem de um “braço” do oceano Atlântico que adentra essa vila, esse cenário resultou em área de mangue –, com muitas roseiras, flores de todos os tipos, plantas de uso terapêutico e ambiente inadvertidamente ventilado. Apoiando-se num galho seco, anda lentamente entre o solo irregular, espanta galinhas, desloca pedras pequenas do lugar, remove folhas secas, reclama de galhos quebrados por moleques, frutas colhidas sem autorização e plantas arrancadas ou “doentes”, enquanto Deni, minha esposa, já com intimidade, conversa com Mãe Ana sobre “nomes” e “qualidades” de plantas, sou momentaneamente ignorado, eclipsado.

Ambas ficam lá, mas há outros seres, igualmente, vozes. Não entendo de plantas porque não consigo ouvi-las, não obstante elas falarem todo o tempo com Mãe Ana, que

puxa galhos floridos junto ao rosto e cochicha, “como é que tá, hein?”, “Ah! Num liga não, esse povo é assim”, a polifonia de terreiro é expansão. Talvez com dó de mim, passados alguns minutos, a narradora me chama, pede pra cheirar as flores, fala das raízes fracas e fortes, com cordão de nylon ensina a amarrar os galhos que tocam no chão, de minha parte tento aguçar sensibilidades, entender – conforme assinalado em páginas anteriores – como se dá o cuidado e a proteção em um lugar onde galinhas, pedras, árvores e frutas são seres dados na intencionalidade uns aos outros, estão na iminência, no limite *com* outro.



**Fig. 16. A Ciência dos Encantados.**

O quintal não representa coisa alguma, não sustenta simbólica a ser transposta para a escrita acadêmica. Por assim dizer, trata-se de um plano de sensibilidades visuais, auditivas, sensitivas, olfativas, enfim dos sentidos que dizem diretamente sobre quais sensações operar para adquirir aprendizados, conjurar afetos e intenções. Reconhecer não as vozes de outras ontologias amazônicas, mas perceber ressonâncias ou afetos, talvez, signifique um passo para que a pesquisa possa deixar de ser uma etnografia *de* rezadeiras, pajés e mães de santo, ou ainda, etnografia *dos* encantados, *da* iniciação e aprendizado, para tornar-se etnografia-mundo – não do mundo, do todo ou da Interculturalidade –, uma etnografia *entre*, *entre* “pessoas”, *entre* “animais”, *entre* “naturezas”, *entre* “encantados”, não dentro ou fora, longe ou perto, mas, de novo, *entre*. (Ingold 2012; Lima 1996, 2005; Rabinow 1999; Latour 1994).

Nas próximas semanas, orientado pelas recomendações de Mãe Ana e informações dadas rapidamente por moradores de vilas, pescadores e donos de mercearias, desloquei minha atenção para os municípios de Primavera e Quatipuru, locais que guardam distância de não mais que 30km entre si. Nas semanas seguintes não faltaram informações sobre “pajés”, “espíritas” e “umbandistas”, homens idosos e jovens aprendizes, mulheres aclamadas como “mães de santo”, “rezadeiras”, “parteiras” ou “experientes”, se tratadas com cordialidade, extremamente gentis e prestativas, meu veículo recebeu algumas rezas. Nesses locais haveria pesquisa para dezenas de estudo de doutorado, entre tanta informação perdi em várias ocasiões a orientação particular da etnografia, iludi-me com a ideia de dar conta da experiência de tantos sujeitos, resultado: meses depois após ouvir as gravações e com notas da pesquisa percebi que precisava prosseguir a cartografia dos detentores de “contas” ou “linhas” mais “representativas”, apesar deste estudo ir diametralmente contra qualquer intenção de buscar “origens”.

A diferença entre os narradores salta os olhos! Formas de iniciação, rituais no “congal”, multiplicidades de encantados, formas de autodenominação variável e considerável dissonância com os termos designados por vizinhos e demais moradores. Foi justamente conversando com um jovem “médium” da “Linha Espírita”, chamado de Amílton em Quatipuru, sobre o lugar de respeito e proeminência do Encantado D. Sebastião e Cabocla Jarina na região, e com a informação de que apenas os mais “experientes” recebiam ou falavam com esses “encantes”, emergiu na memória o pajé mui “forte” de Quatipuru, citado às expensas por Mãe Ana. O seu nome é Zé Maria. Amílton, por sua vez, traz a imagem de Zé Maria como o “umbandista mais antigo de toda essa parte do Pará”. Voltei para Belém e durante semanas apercebi-me que muitos dos entrevistados em Primavera e Quatipuru foram iniciados por pessoas iniciadas ou “preparadas” por Zé Maria, em raras exceções, alguns iniciados diretamente pelo mesmo.

Amílton corrobora com Mãe Ana a ideia de que Zé Maria é um dos poucos iniciados na corrente “mais antiga”... Aquela do Rei Sebastião e Cabocla Jarina. O desdobramento a seguir traz a apresentação da encantaria local pelo jovem “médium” Amílton, memórias e cosmologias ensinadas pelo “Mestre” Zé Maria em pessoa.

## CORDA VIII:

# ENTRE ÍNDIOS DESPEDAÇADOS E TAMBORES NEGROS DO FUNDO:

*Zé Maria*

O testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que  
testemunho humano, e vale o que vale o homem.

A. Hampaté Bâ

*A tradição viva*

Os caboclo são assim que nem a gente, é a mesma coisa que estar  
vendo o senhor.

Pajé-umbandista Zé Maria

O relato a seguir foi contado por João Mendes Ferreira a Darcy Ribeiro, quando o último esteve na fronteira Pará-Maranhão entre os Tembé. A data do ocorrido é 1934, ilha de Marajupema (Ribeiro 1996:23-24):

Luiz mandou amarrar Sabino no fundo da canoa, passar manilhas em suas munhecas e desceu o rio espancando-o para que chamasse a mulher, que ele imaginava estar escondida na barranca, ou dizer onde ela se metera. O índio Sabino estava amarrado no fundo da canoa (...). Luiz tirou a faca e foi furando o couro do pescoço de Sabino, espetava a pele e levantava, o homem já estava todo coberto de sangue e as varejeiras começaram a dar (...). João andou muito tempo procurando a mulher de Sabino. Estava atordoada na mata e corria quando alguém se aproximava. Custou muito conseguir conversar com ela. Quando a trouxe, verificaram que já não tinha o filhinho. Durante a fuga, perseguida por Luiz e seus capangas, saiu correndo com a criança nos braços, no meio da mata. A cabeça do menino foi batendo nos paus até o miolo saltar fora. Depois de correr quase uma légua e atravessar o rio Coracy foi ela que viu o filho morto, enterrou-o numa touceira de palmeiras de açai. Atordoada, cheia de terror, não pôde mais parar, dias e dias continuou andando sem rumo, até que João Mendes a trouxe para casa.

Abaixo segue narrativa anotada no município de Quatipuru pela voz do “médium” Amílton (2014):

Tinha uma época que os índios era tudo colhido da terra deles e levado pra plantar e carregar pedra, pau e tudo pra os poderosos, lá na baixada da Taperinha, os (índios) valentes, brabo mesmo, que sabiam que não (iam) se amansar era amarrado e colocado dentro d’água, lá era dois ou três dia fincado (...) eles tinham que ficar com a cabeça debaixo d’água, quando subiam pra respirar os homem davam paulada na cabeça, paulada no ombro, com ançinho, enxada, terçado e tudo quanto é desgraça (...) os pais dos meus pais viam isso e até hoje os filhos e neto escutam os gritos mais medonhos do mundo ali. A cabeça deles ia rachando, caindo olhos, braço, umbigo, orelha (...). A água ficava que nem vinho, misturada (com) pele, cabelo e miolo (...) nisso ia até tudinho morrer, era uma morte muito medonha. Isso tá pra mais de 150 anos, eu acho (...) mas dizem que esses andam perdido na mata, tudo sem saber pra onde ir, quando aparecem na forma (corpo) mesmo que morreram, aqueles que vê ainda hoje eles, nunca mais torna o juízo normal, não tem nada que dê jeito (...) tão perdido pra nunca mais voltar.

O relato acima foi dado pelo “médium”/“experiente” da “Linha Espírita” de não mais quarenta anos chamado de Amílton, este começou “trabalhar” aos oito anos de idade, iniciado por um pai de santo umbandista residente na praça matriz de Quatipuru. A memória deitada no texto foi registrada e improvisada em folha de papel, há lacunas na transcrição e suprimi repetições e termos ininteligíveis, mas sei que não conseguiria iniciar a escrita sem citá-la nesta apresentação. Amílton é umbandista e tem como “guia” o Caboclo João da Mata, passou anos até “aceitar” o Caboclo. Nesse período, tinha “ataques” e era levado para Belém amarrado pelos familiares, hoje tem um “congal” e desenvolve suas atividades regularmente, também faz palestras em escolas e eventos culturais sobre a história e cultura

local, inclusive sobre os locais e formas de atuação dos encantados e seu “lado espírita”. Voz pausada, construção e reconstrução de frases, sempre mais elaboradas e acessíveis caracterizam a narração de um homem acostumado a ensinar e dialogar com públicos diversos, deixa subentendido que nessas “palestras” realiza “orientação espiritual”.



**Fig. 17. A “Taperinha”: terra de índios virados.**

Memórias de violência física e massacres inomináveis sobre populações indígenas e africanas, além de inscrever histórias de resistência, bravura, lutas e mesclas culturais nessas localidades, representam ainda imagens, sons, gritos e geografias capazes de dinamizar experiências de moradores. Em Bragança, o Caboclo Zé Raimundo Vira Mundo no “cavalo” Edvaldo comunicou ter vivido no período da escravidão e conseguido escapar da morte remando desesperadamente para o interior dos mangues, sendo, em seguida, encantado; Mãe Ana, em Japerica, mencionara a presença de entidades desfiguradas, sem olhos, braços ou com “cabeças abertas”.

A partir das observações de Amílcar e informações obtidas entre pescadores e comerciantes em Quatipuru foi possível apreender o massacre dos índios a partir de uma “história-efeito” (Comarrof & Comarrof 2010), isto é, de que os acontecimentos descritos não são apenas consequências ou memórias reatualizadas, e sim de que o sangue continua a jorrar com pauladas, enxadas, ancinhos e terçados, os gritos agonizantes e os corpos mutilados recusam-se a viver no passado temporal. Vejamos melhor.

A crença de que dezenas de índios tornaram-se “incantes” ou simplesmente continuam a viver em prantos na mata, exerce forte influência sobre a atividade pesqueira, principalmente em noites de sexta-feira, quando os gritos e lamentações aumentam nas margens sinalizando aos pescadores ou desavisados que abaixem a cabeça e saiam imediatamente do entorno. Para João Pinica, pescador, 41 anos:

Tenho dois conhecido que nessa teima saíram bebido pra pescar e foram foi atrás dos gritos, passou-se umas quatro horas e quando voltaram foi tudo assombradinho. No outro dia a mulher de um deles foi com a gente pra saber o que é que tava acontecendo, porque tinha um que não parava de chorar o dia todo (...) chorava que nem uma criança, sem vê nem pra quê, agente perguntava o que era, ele só suspendia a cabeça, e caia no choro. Agora ele anda na rua sem conhecer ninguém, ficou aluadinho, né? O outro nunca mais embarcou e foi vender farinha em Capitão Poço.

Os “gritos” são limites dados pelas entidades nas áreas de pesca, para muitos pescadores a boa audição era um atributo invejável para o bom pescador, saber a “batida” do peixe na água, a “qualidade” e “tamanho”, “ouvir os ventos” – depois esclarecido a partir da habilidade de “ver” a direção da “maré” nos ventos – e reconhecer “o andar” e os “gritos” dos moradores encantados – pois poderiam ser confundidos com catadores de caranguejos, por exemplo – contribuem efetivamente para um bom dia de pesca. Da mesma forma, “ficar maluco”, “aluado” ou “doido” consistia, nesses casos, um castigo inevitável para os “afoitos”.



Fig. 18. Massacre de Índios na “Taperinha”.



Durante a etnografia com alguns pescadores, percebi o uso de crucifixos e imagens de D. Sebastião em todos os barcos onde tive oportunidade de entrar, usavam um pano envolta da cabeça para se cobrirem nas “noites de grito”. Ouvir e ver são as portas de acesso da entidade aos transeuntes, estes devem evitá-la com essa “cobertura” que enfraquece a ação dos índios encantados e minimiza a curiosidade. Dificilmente a “loucura” adquirida dessa maneira poderia ser curada, salvo, segundo os mesmos pescadores, pela ação de um “rezador feito do fundo mesmo”. Outro encantado temido por muitos narradores e descrito por Amílcar relacionado com os rumos da pesquisa é o “Caboclo Ataíde”.

Existe o Caboclo Ataíde, muito forte, mas não é um caboclo só do povoado de Quatipuru-mirim, ele grita, mas não “desenvolve” ou “incorpora” na pessoa, ele não é uma lenda, ele acontece mesmo, é um caboclo do fundo! Quando ele grita parece que sai rasgando a mata. Já o Ataíde é de uma qualidade que diz a maré e a ruma (quantidade adequada) de peixe (...) mas também... Hum! Quando ele encontra alguém nas terra dele, o senhor já sabe, né?! (risos).

Na costa atlântica do nordeste paraense o “Caboclo Ataíde” é descrito por pescadores de Bragança, Quatipuru e Pirábas como um “Caboclo enrabador”, conhecido por encontrar homens e mulheres, particularmente catadores de Ajirú, pescadores isolados e catadores de caranguejo, dominá-los fisicamente para ter relações sexuais, de preferência via anal. A representação de um ser dotado de órgão sexual avantajado, quase como “uma terceira perna”, “que deixa rastro com o pau”, apesar de ainda carecer de estudos mais específicos, não pode ser generalizado.

Também em Bragança assisti incorporações desse Caboclo no terreiro do pajé Edvaldo, nele Ataíde é também tido como “Caboclo do fundo” e pode vir para combater o Caboclo Jiboião em benefício da cura de terceiros. Rememoro esse caso para destacar o papel dessa entidade em anunciar os locais propícios à pesca, sinalizar a dinâmica das marés, e, como bem enfatizou Amílcar, não incorporar, mas “apossuir” (manter relações sexuais) prováveis invasores.

A noção de que os encantados estão distribuídos e ocupam áreas específicas dos locais de pesca, manguezais, morros, aterros e partes da floresta, embora presente em outras narrativas, em Quatipuru visibilizei melhor a ênfase dada na ocupação da “terra” ou “lugar de incante”. A existência de uma “geografia sub-aquática”, descrita por pajés, pais de santo, rezadeiras, benzedeiros e outros agentes da cura em textos de historiadores, antropólogos, literatos e estudiosos diversos, para ficar com as produções amazônicas, não é novidade (Napoleão Figueiredo 1972; Maués 1995; Vergolino-Henry 2008; Pinto 2004;

Figueiredo 2008; Trindade 2007 e Wawzyniak 2003, 2008), entretanto, mister seria apresentar a formulação do lugar dos encantados a partir da cosmologia de Amílcar, para então, na disposição dada, ter ciência razoável da encantaria no nordeste paraense, apercebendo a importância do pajé Zé Maria junto aos “primeiros incantes” da região.

Os encantados existem realmente, hoje você vai lá em Pirábas e tem a pedra do Rei D. Sebastião e Cabocla Jarina, então é bem dizê aqui por onde passa o mar é que esse casal, Rei Sebastião e Cabocla Jarina começaram o encanto em toda essa região, são os respeitados dessa praia, eles foram evoluindo e tudo até hoje... Essa evolução tem pra lá de cinco mil linhas hoje. Porque hoje nós temos dois lugar com dois encanto aqui em Quatipuru, que é o Boitenta – no mangal – que vem desde o tempo antigo da escravidão, que tem umbandista negro até hoje e os filho dele, como o experiente Maria Antônia e Pai Mané! E Taperinha na beira da praia que é o lugar mais lindo do mundo, que é justamente também da época dos negros que vieram da África também, da época da escravidão, pois bem, lá é tão forte que até o senhor que não tem o preparo, se for lá sente que não está sozinho (...) Hoje tem mais pra cinco mil de caboclo, e pra cada ruma deles, tem os chefe-guia, né? Que é justamente o Caboclo Zé Raimundo, Cabocla Jarina, Caboclo Mariano, Cabocla Erundina, Cabocla Iemanjá, Caboclo Sete Flecha e Rei Sebastião, e desses, existem ainda a Linha de Cura, Linha Negra que é a dita de Exu, Linha Espírita e Linha do Ar. Já é diferente de Belém, Icoaraci, Outeiro e Mosqueiro que é Iemanjá, né? O senhor já foi no Algodal? Parece que é lá! Que é do encanto de Mina-Nagô, que é um tipo de encanto de lá, que são os encanto de lá. De outras qualidades. Aqui não, aqui tem ainda (...) o senhor ainda encontra experiente do fundo, sabia? Aqui tem umas pessoas que vem daquela época (...) O Zé Maria é o homem mais antigo e mais antigo umbandista, tem 108 anos e atualmente mora próximo a delegacia de Primavera, mas já circulou por toda a localidade. Ele era um caboclo de quase dois metros, mas hoje tá bem pequenininho, e já não fala coisa com coisa, mas antes quando atuava mesmo, vivia entre os trechos da estrada “pau te acha” e “tira calcinha”, na rua principal de Quatipuru. Tem outros também, mas esse foi feito sozinho, dizem que aprendeu com D. Sebastião.

A configuração cósmica das encantarias no nordeste paraense, têm, na perspectiva do narrador, dois centros de referência: Iemanjá, divindade associada às águas e pertencente ao panteão Mina-Nagô, orchestra as demais linhas e entidades que vivem em Belém, Mosqueiro, Icoaraci e Outeiro. Não em sentido e contexto preciso de Amílcar, mas o historiador Aldrin Figueiredo (2008:53-65) descreve a forma como os literatos, “folcloristas” e viajantes construíram representações sobre a ilha de Maiandeuá (Algodal). Em especial, para efeito de referência - no trabalho aqui produzido - penso na existência do lago encantado, provável morada das encantarias e de sua Princesa, ou na mágica cidade encantada, com sua magnífica geografia marítima notada por este autor.

De outro, na “Ilha do Rei Sabá”, em Pirábas, têm-se D. Sebastião e Cabocla Jarina, responsáveis pela “evolução” dos cinco mil caboclos e sua ocupação naquelas águas e matas. Embora não tenha o objetivo de discutir essas assertivas, convêm assinalar que a Pedra do Rei Sabá, na ilha de Fortaleza, no município de São João de Pirábas, segundo alguns

autores, seria o centro de uma cidade submersa que sustentaria toda a paisagem física naquela região. A remoção da pedra afundaria todo aquele litoral (Vergolino-Henry 2008). A inferência não é um caso isolado, a extensão do litoral paraense até os lençóis maranhenses, e alteração de toda essa geografia subordinada às encantarias é referenciada nos estudos de Pereira (2000), quando analisa o que denomina de “imaginário fantástico da Ilha dos lençóis”.

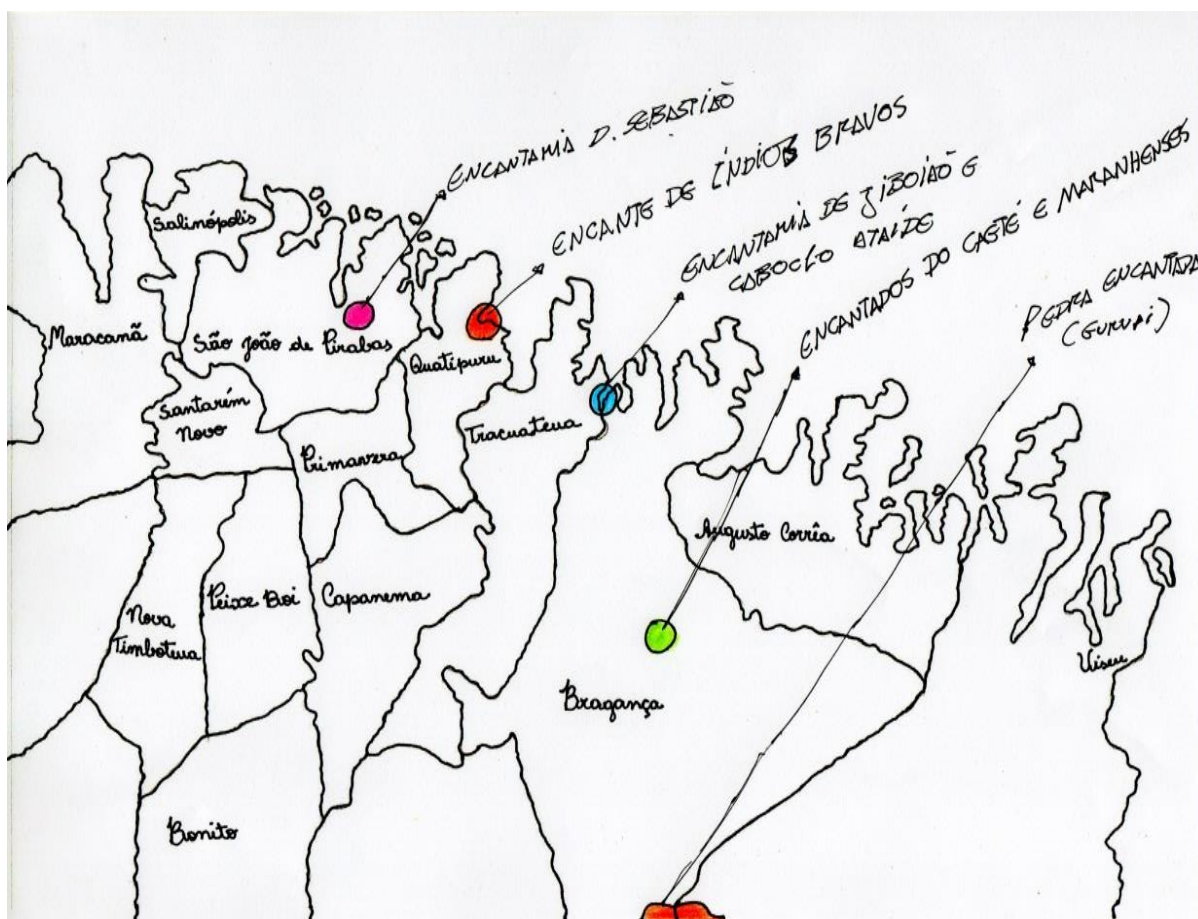


**Fig. 19. “Boitenta”: Encantaria e escravidão negra.**

A partir da percepção apresentada, o narrador reduz a escala para os encantados e os seus locais de habitação em Quatipuru, considerando o Boitenta – área de mangue – e a Taperinha – na beira da praia – espaços habitados por escravos de origem africana que além de cultuarem os primeiros encantados, também muitos deles encantaram-se e ainda vivem na área. Para Antônio Mesquita, vendedor de banana, laranja e melancia que acompanhava atentamente a conversa, contribuindo em algumas ocasiões, os tambores dos “umbandistas” escravos ainda são ouvidos no “fundo encantado” em noite de lua cheia e por “crianças de peito aberto”. Corpos mutilados e gritos de indígenas compartilham tambores e canções de escravos de origem africana. Na atualidade, entrelaçadas nos processos de incorporações, essas tradições revelam orações, músicas e saberes.

Chambouleyron (2009), Pacheco (2009) e Bezerra Neto (2009) haviam indicado em pesquisa histórica a incidência da complexa heterogeneidade entre índios e negros em distintas partes da Amazônia, entretanto, há de se pensar nesta etnografia que essas

memórias entrelaçadas e o casamento das entidades, para lembrar Napoleão Figueiredo (1975; 1982), produzem multiplicidades de arranjos experimentados na relação com os existentes mesmos. Há especificidades que afloram entre o “africano” e “indígena”, mas



entre, daí o uso do termo afroindígena, já externalizado na “Corda 1” da tese.

Fig. 20. Lugar de encanto, pontos de intensidade.

Os “filhos” de D. Sebastião e suas “linhas” são apresentados enquanto dispersão (deslocamento intenso) e acessíveis àqueles que solicitam ajuda, entre a cidade de Salinas, Pirábas, Quatipuru e toda margem do Caeté (Bragantina). As “linhas arroteiam” em fluxo, porém as entidades guardam locais específicos, conhecido somente por pessoas “feitas no fundo”, sabedoras da especialidade de cada “linha” de encantado, capazes de explorar o poder de cura requerido pelo enfermo. Presenciei em Quatipuru o caso de uma adolescente vinda do município de Peixe-Boi acometida de “encostos”, esta iniciou tratamento com um pai e mãe de santo de terreiros de Umbanda local. O fato ocorreu enquanto aguardava em uma fila no terreiro para ser atendido. Vou descrever rapidamente a circunstância, pois irá determinar minha escolha para conversar com o “pajé/umbandista” Zé Maria.

Na ocasião descem do veículo dois homens robustos com botas e calças de vaqueiros segurando uma garota de não mais 16 anos, acompanhados por sua mãe adentram o terreiro interrompendo abruptamente a ordem do atendimento. A luta corporal da jovem oscila entre canções, conversas e choro, de imediato a mãe de santo pede que chamem o pai Mané no Mercado Municipal, pois precisara ser “cruzada”. Pelo que entendi o ato de “cruzar” era pré-requisito para afastar o “encosto” e “alinhar os guias”, os dois umbandistas lavaram as mãos, pés e rosto, colocaram roupas brancas, amarraram na cintura fitas brancas, verdes e vermelhas, acenderam velas e após alguns minutos de recolhimento iniciaram o “cruzamento”. Foi-me dito que esses rituais são fechados, mas diante da insistência, permitiram observação.

Enquanto tentava ver o ritual, à distância, na parte externa do terreiro, apoiando-me sobre a cerca de madeira, fui advertido de que poderia contrair doença ou receber o encosto na “vareia”, isto é, na saída desgovernada do “encosto”. Na ocasião, senti tremores, tive medo. A descida da Cabocla Erundina e do Preto Velho da Canoa Furada deu início a sessão de orações, defumação de cigarro industrial e goles curtos de refrigerante do tipo Tuxaua. Apesar de estarem no mesmo ambiente as entidades se alternavam nessas práticas. Enquanto algumas canções ou doutrinas acalmavam o “encosto”, outras o deixavam furioso; a meu ver, muito se assemelhava com a busca de notas musicais harmônicas, os encantados iam acumulando/escolhendo orações e recursos voltados para a acomodação da moça, compondo arranjos (partitura?) mediante especificidade das “linhas” e “doutrinas”.

A mãe de santo olha e acena pra mim, passo pela brecha da cerca e ela me pede: “levanta a moça pra mim professor!” Mesmo não ultrapassando 50 Kg não consigo erguê-la sequer um “palmo” do chão. Parece que Cabocla Erundina e Preto Velho ainda estão nos “cavalos”, riem de mim e depois de mais defumações e doutrinas, novamente sou convidado a erguê-la, dessa vez com sucesso. “Tá vendo? É o corpo do Caboclo. É desses que sai torando árvore!”. A definição do que afligia a “paciente” tinha várias origens, para Cabocla Erundina tratava-se mesmo de “encosto”, para o Preto Velho era um “feitiço”.

Como o “cruzamento” durou quase duas horas andei até um mercadinho, comprei pastel de queijo com suco e retornei para continuar a observação, já mais encostado na cerca. Após a “sessão” o pai e mãe de santo deixaram claro que o “cruzamento” precisava ser terminado e provavelmente a jovem teria de desenvolver os “guias”, levando-a para alguém “forte”. Os mestres da encantaria afroindígena debateram rigorosamente com os responsáveis da adolescente, exortando-os a manterem uma alimentação a base de trigo,

laranja e galinha cozida, evitasse falar com estranhos, sair de noite ou se aproximar de rios e recém-nascidos, no mais desenganaram qualquer tratamento com “médico de farmácia”.

As “linhas” da jovem estariam “fincadas” no corpo e qualquer forma de retirada iria “inflamar a coluna” o que poderia causar perda da sensibilidade das pernas para o resto da vida. Nesse sentido, precisava de uma pessoa que “mexesse” na “linha” sem “retirar”, igualmente, o uso da palavra “desembrulhar” ou “desembaralhar” estavam relacionados com a necessidade de construir um equilíbrio, ordenamento ou arrumação, exigindo a mobilização de vários encantados, por assim dizer. Fiquei intrigado com algumas redes de pesca penduradas e corretamente alinhadas no terreiro de Umbanda. O Pai de Santo era pescador! Recomendou um antigo “benzedor” que atualmente morava na Vila de Urubuquara, próximo de Bragança, iniciado pelo próprio Zé Maria, novamente este é considerado “o mais velho vivo”.



**Fig. 21. Zé Raimundo: nos cordões estão as “Contas”.**

O interesse neste homem surgiu não a partir da busca de uma origem, mas sim pelo vínculo que dezenas de pajés, pais e mães de santo, rezadeiras e parteiras diziam ter mantido por serem seus “filhos” e “filhas” ou mesmo pela reputação de ter ainda as “linhas fortes”. Afora todas as inúmeras informações a circundar este homem, de antemão antecipo que a busca não pretende esquadriñar um começo ou fim entre tantas “famílias” ou “linhas” das entidades, e sim devires. Graças às informações de Amílcar e do pai e mãe de santo consegui endereço para deslocar-me e ter com este na cidade de Primavera.

### **Linha 8.1 Artes de amarrar e soltar guias: Devir-Boto**

Zé Maria nasceu em Arapiranga, próximo à cidade de Boa Vista em 1915. Muitas são as informações sobre a sua idade, pelo menos seis pessoas, entre mães de santo e pajés dizem ter acima de cem anos, uma bisneta, ainda adolescente, esclarece que a data da certidão de nascimento foi emitida em 1915, quando já tinha quase dez anos! Apesar da dúvida, o que necessariamente importa na pesquisa é o fato dele ter circulado em todos esses anos inúmeros municípios do nordeste paraense, e de alguma maneira, ter construído respeito e autoridade mediante experiência e acúmulo de saber.

Capanema, Quatipuru, Bragança, Bacabal, Conceição, Capitão Poço (Tv. Santo Antônio), Salinas, Japerica, Belém e, por último, Primavera, onde reside com um dos filhos, constituem locais onde acumulara experiência. Os termos atribuídos a Zé Maria são muitos: “rezador”, “pajé”, “experiente” e “umbandista” são alguns mencionados avulso, o narrador se define como um “experiente”, embora, no decorrer dos encontros recorra denominações e atributos da umbanda e pajelança. Chamá-lo-ei de “experiente” por tê-lo mencionado explicitamente a mim.

Conversei com o senhor Zé Maria em três ocasiões, as duas primeiras foram encontros realizados em dias alternados na frente de casa. Durante o período da tarde, basicamente, ficamos sentados em pequenos bancos de madeira, interrompidos brevemente pela chegada de pessoas pedindo alguma orientação, reza e conversa tornada sigilosa para mim. Nas circunstâncias tomei notas das memórias, do cotidiano das viagens e doenças que o açoitavam há algum tempo. A voz cansada e a dificuldade em retomar narrativas e concluir ideias fez utilizar poucas citações/transcrições. Também apresento uma terceira conversa, onde, para testemunhar o “trabalho” em um requerente sou solicitado a participar do mesmo.

Ali era minha casa, morei pra mais de vinte anos, entre o “pau te acha” e o “tira calcinha”, nessa época tive uma depressão e eu já só rezava, depois tive essa próstata de julho (2013) pra cá, moro aqui a quatro anos. Eu tô ceguinho, mal vejo seu chapéu (...) isso eu vou lhe contar bem para dizer que não foi inventado (...) apareceu essa bandalheira a primeira vez na Pça da Bandeira em Belém, sabe onde era o antigo Cinema Guarany? Lá perto também daquele Quartel? Foi lá perto que eu me criei, mas apareceu essa pajelança lá, me pegaram lá, me atuaram e não teve jeito! Foi uma bandalheira braba. Minha mãe viu que tava difícil e me levou de volta pra Boa Vista e depois Quatipuru, foi lá na Serra de Quatipuru que me levaram, fui tomar banho umas seis horas e passaram sete dias comigo, sem eu saber que parte do mundo eles me deixaram passar, foi aí que na volta minha mãe aceitou, e hoje eles que tão me matando, eles tão com raiva porque eu não

trabalhei mais, é isso que me mata, há mais de catorze anos (...) eles são que nem o senhor, da mesma forma de gente, só que da ruma de lá.

Filho de pessoas nascida na região, ainda na infância foi morar “em casa de família” em Capanema, no intento de “ser menino de mando” para os comerciantes locais. Apesar de não ter tido experiências com os encantados no primeiro momento, a fama de um bom rezador disseminava-se na região. Em 1922, aos sete anos, enquanto passava um período na residência dos seus “patrões” em Belém, foi alvo de uma “pajelança” na Praça da Bandeira. O local aparece em sua memória como sendo propício a esse tipo de evento; a continuidade da “pajelança” e forte ação dos “caruanas” forçou sua mãe a buscar “recurso” em Quatipuru e Boa Vista, o projeto familiar de conviver com pessoas “melhores de vida” abandonado.

Após ter sido levado a vários terreiros de umbanda e ter ingerido chás, infusões e “rezas espíritas”, todos esses procedimentos sem efeito, diz ter sido realmente “feito” durante o tempo em que foi “carregado” pelo “povo do fundo”. A sensação de ter o corpo imobilizado durante sete dias, ser levado para ver e ouvir as “doutrinas” dos encantados em outras partes do mundo, de “estar vivo na água (respirar água), mas não se molhar”, bem como de “ficar com encanto igual gente” e demais animais marinhos e não ter morrido, foi o sinal de que deveria retornar já um “experiente” para o “lado daqui”.

Na literatura antropológica existem informações de os encantados serem, dentre outros, pessoas que sumiram, desapareceram (sequestro) ou foram levadas para o “fundo”, sendo encantados por entidades da floresta e das águas. Geralmente o encantado não passa pela morte (Maués 1990). Maués (1995), Ferreti (1998), Prandi (2004) e Pacheco (2009), por exemplo, sinalizaram a algum tempo que a “Religião Brasileira dos Encantados” é destarte, fluida e heterogênea; desloco minha atenção para certa concepção de corpo presente na percepção de Zé Maria, onde o grande feito que possibilitara seu retorno para a “terra” foi ter o “corpo forte”, um “corpo pronto”. Parece que a diferença entre aqueles que são levados para o fundo e viram “encante” e os que retornam como curadores reconhecidos é uma especificidade no corpo, não um fechamento, impermeabilidade ou coisa do gênero. O desenvolvimento da capacidade e de “estar vivo na água (respirar água) e não molhar”.

Inversamente, o corpo também não deve ser permeável ou poroso. O corpo só é na passagem, nos afetos! Entre animais marinhos, movimentos subaquáticos de marés (deslocamentos/correntes do fundo) e encantados, o corpo tinha a propriedade de guardar características de todos eles, era um encontro, não de atributos e sim de atribuições e



travessias, quando questiono o narrador sobre a forma dessas entidades a resposta é automática: “são como nós, é a mesma coisa que tá vendo senhor, só que são de lá, né?!”.

A capacidade de adotar aspectos do corpo dos moradores do fundo, de conciliar vicissitudes, trânsitos entre mundos faz do corpo do “experiente” alvo de forças/intencionalidades responsáveis pela *alter-ação* do seu corpo, a questão não é aparência, é deslocamento. É um corpo fronteira, corpo nômade, corpo efeito. Daí o sofrimento causado pelos “guias”. Após inúmeras tentativas de explicar como e por que alguns de nós temos o “corpo forte” para “aguentar o tranco do fundo” e outros não, fica extremamente irritado e pede para que eu esqueça, pois “isso é pra quem sabe”.

“Isso é pra quem sabe”. Apenas aquele que retorna do fundo, que tem o “corpo forte” é quem sabe... Aquele que sabe é justamente o mesmo que tem o corpo capaz de vir do “fundo”. A etnografia composta com narrativas e convivências do Pajé-Exorcista Cristiano, Pajé Edvaldo, Mãe Terezinha, Mãe Lourdes, Rezadeira Luiza e Mãe Ana, nesse sentido – para sinalizar pequena digressão – guardam simetria com o Experiente Zé Maria: o dado do corpo não é pré-disposição, significação ou tradução, e sim arranjo, disposição de encontros-forças. O dom é feitura, a feitura é um dom (Goldman 2012). Para o narrador foi o excesso de “trabalho” que lhe enfraqueceu a saúde:

Eu trabalhava muito, eu tratei foi uma família de médico conhecida de Capanema, eles vinham era me chamar de “Doutor”, cuidei dos pais, filhos e filhos dos filhos, esse médico de Capanema mandava era de bolo de doente, e eu pegava tudo, eu pegava era de cinco, seis e sete pessoa, eu ia na porta e batia com a cabeça, quando voltada era só passando remédio. Mas tá com dez anos que eu não rezo nem dou passe mais, às vezes vem um ou outro, mas é só mais em conhecido (...) eu aprendi com eles, eles (caruanas) me ensinaram tudo, não fui feito por ninguém! Você lê a Bíblia? Pois é, lá tá escrito que seu João é Faraós, o Curador é Matheus e o Pajé é Anastácio e o Rezador é Bonifácio, lá em Quatipuru tem uma mulher que explica os pajé tudo da Bíblia. Hoje eu num rezo porque não adianta rezar e não ver, porque a gente tem que enxergar, a vidência é uma coisa diferente, dá um desgasto muito, porque dá pra saber tudo de outro (lugar), até de São Paulo, pego um copo assim, rezo, jogo o Tauari que dá pra ver, tem que ver pra rezar e tudo, tinha dois guia forte, o Mestre Piaba e o que mandava tudo era o Preto Velho Manoel Pedro Marcelino, chama ele de preto velho mais ele é branco na verdade.

As formas de atuação do narrador descritas por pessoas entrevistadas durante o campo coincidem com os procedimentos descritos pelo mesmo: não havia em sua residência “terreiros de tambor”, nem eventos capazes de aglomerar muitas pessoas, o atendimento de doenças “de hospital” era feito a qualquer hora do dia, as pessoas chegavam e iam se acumulando lado a lado em bancos de madeira, às vezes atendia vários doentes orando na cabeça e passando ervas no corpo individualmente, quando não, atendia isoladamente em

cômodo específico da casa, outros, aqueles atingidos por “doenças do fundo”, deveriam buscar tratamento à noite, lá raramente havia tambores, mas o “experiente” incorporava através do uso de maracá e trago de cigarros.

As últimas atividades desenvolvidas nos últimos dez anos é a realização de rezas e execução de “passes”. O “problema de próstata” e “catarata” enfraqueceu lhe o corpo paulatinamente, impedindo-o de continuar os “trabalhos”, por outro lado, a “malinagem” dos “caruanas” intensificou as enfermidades, causando o abandono do ofício (Maués 1997). Durante a conversa com o “experiente”, entretanto, presenciei ainda duas rezas em criança e um “passe”, estes realizados na área lateral da casa com rápida utilização de galhos, o “passe” consistia em orações nas costas, abdômen e cabeça do requerente, também com ramos de folha passada em forma de cruz.

Além de ter aprendido segredos de cura diretamente dos encantados, também compartilha a percepção da existência de curadores, rezadores e pajés desde o “tempo da Bíblia”; Matheus-curador, Pajé-Anastácio e o Rezador-Bonifácio são tidos como os “primeiros curadores da terra”, essas referências apreendidas por uma rezadeira de Quatipuru não é uma singularidade, nessa mesma etnografia, o pajé-exorcista Cristiano na Vila Socorro realizava feitos conectando Jesus Cristo ao Caboclo Flechador, e em outras etnografias, (Silva 2012) entre as rezadeiras de Capanema, Jesus Cristo é interpretado como o “primeiro rezador da história”. Pantoja (2011) identifica na relação entre católicos e evangélicos no Marajó diálogo entre encantados e curas explicadas no contexto bíblico.

Paula Montero (2006), a respeito das mediações culturais de sociedades ameríndias, havia intuído o intercâmbio entre Jesus de Nazaré, o Espírito Santo, os santos do catolicismo devocional com entidades indígenas, afro-brasileiras e, no caso, a cosmologia dos encantados, deixando a ação de pajés, rezadores ou mães de santo em fazer brotar nas devoções locais e leituras bíblicas maneiras de se orientar e explicar a crença de Jesus de Nazaré e santos católicos como os primeiros rezadores e pajés da humanidade (Silva 2011).<sup>90</sup> A citação de santos, invocação do “sangue de Jesus”, doutrinas do fundo imiscuídas com longas passagens bíblicas são práticas presenciadas tanto na pesquisa de campo quanto na experiência de Zé Maria, visibilizada e apreendida durante o tempo em que estive com “antiga” rezadeira de Quatipuru.

---

<sup>90</sup> Embora a concepção de Jesus de Nazaré como um “profeta” ou “xamã” possa ser verificada mais detidamente nos textos de Cornelli (2006), Chevitarese (2011), Crossan (2004) e Vermes (2013) o estímulo à reflexão foi sugerido pelo professor Raymundo Herald Maués, quando de sua participação na banca que examinou minha Dissertação de Mestrado, defendida na Universidade da Amazônia em 2011.

Não se busca aqui verticalizar a relação entre a rezadeira e Zé Maria, fazer suposições genéricas sobre *saberes bíblicos do fundo*, mas de sugerir como Zé Maria está mantendo algumas práticas do ofício de cura *no* arranjo, *no* acoplamento do fluxo criativo junto a “guias” e “doutrinas”: a capacidade de ver o passado e futuro é um “dom de vidência”, este é fundamental na percepção do narrador em conjunção com as rezas. O enfraquecimento dessas “cordas”, graças ao gradual abandono dos “guias” Caboclo Piaba e Preto Velho Manoel Pedro Marcelino e o problema de catarata não pressupõe a sua extinção.

A pesquisa de Pinto (2004) entre parteiras e rezadeiras na “Amazônia Tocantina” e Cavalcante (2008) com os “Mestres da Pajelança Marajoara” confirmam a perda ou enfraquecimento do dom, mas no caso de Mãe Ana e Zé Maria, tidos nesta pesquisa enquanto *Mestres da Encantaria* na Amazônia Bragantina, o discurso de perda do “dom” diverge da prática contínua desses agentes. Nesses casos, observei que a mudança nas “doutrinas” poderia extinguir o fim das “incorporações”, mas também de reproduzir outras atribuições, tornando possível a manutenção-feitura do “dom” para além da fala da perda, intensificar *linhas de fuga* (Deleuze 1998).

Para Zé Maria os “guias” são tidos como encantados capazes de controlar, cooptar ou exercer influência sobre os demais, estes geralmente “conversam” e “baixam” nos seus “cavalos”. Como sempre acompanham as pessoas, vê-los é de fundamental importância para definir suas formas de atuação, as “canções do fundo” e os tipos de cura aplicáveis – “doutrinas”. Mas, pelo que percebi em algumas atuações, a visão não foi perdida ou abandonada, mas entrou em devir... *Devir-tato*.

Roubei essa inspiração de uma frase emitida por uma jovem que observava sua irmã de cinco anos sendo atendida pelo narrador numa tarde dessas: “agora, ele vê só com a mão, né tia?”. A mão passa no pescoço, aperta amígdalas, torce orelhas, toca os ossos do crânio, peito, costas e braços. O “vem cá, deixa eu ver” é o fluxo da mão *sendo* olhar, *ver é tatear*. Mas, olhar é também tocar, cheirar e comer. O “dom” é uma produção de arranjo em conjuntos de blocos: O que é uma mão que emana de um olho? Que significa um olho no pé? Que é um ouvido capaz de cheirar? Digo *um* olho, *um* pé e não *o* olho ou *o* pé.

A atribuição e distribuição do “Corpo sem Órgão” é delineada pelas “linhas” dos “guias”, estas podem amarrar ou desamarrar os blocos de afetos. Amarrar mãos no ouvido, pés no nariz, olhos na boca. De outra forma, desamarrar os pés das pernas, as mãos do braço, o nariz do rosto e por aí indefinidamente, até que se diga que um corpo é um

conjunto de amarras e desamarras. No mesmo sentido, em outros “lados”, em outras “linhas”, convêm perguntar: Quais arranjos compõem o grito *na* boca do encantado? É a mesma boca a extrair/sugar insetos e objetos *no* corpo enfermo? E o que dizer do membro “enrabador” do Caboclo Ataíde, a inscrever conectividades *no* corpo dos desavisados? Além de ser um “Pau Enrabador”, é um pé, um terceiro pé a marcar *no* mangal suas pegadas: “Pé-Enrabador”? “Pau-Caminhador”? Veja-se outro exemplo.

Em outro momento um homem adulto solicita discretamente que faça um “passo” para “problema de mulher”, ele marca um horário à noite e nega qualquer possibilidade de eu presenciar o “passe”, deixa claro que a única maneira de fazê-lo é que eu mesmo receba o tratamento. Aceitei a proposta.

Cuidei de muitos problemas, que tem de fazer remédio, trabalho (...) nessa até levei nome feio porque cuidei de problema de homem, passava na anhinga com leite, raiz de piquiá, tabaco, casca de quiabo, alho, cominho, banha daqui pra baixo, pego assim e vô defumando, passo daqui pra cá e passo em cruz em cima da calça, a ardência depois vira nervura pro homem passar mais e ficar mais forte pra mulher, esse é o Encante do Boto. Atendi político, gente rica, padre, todo tipo de gente pra isso. Isso é uma coisa que eles vem só tardinha da noite escondida (...) Zé Maria. Depoimento citado

No dia marcado fui levado a uma área restrita, fiquei apenas de cueca sentado em banco de madeira, não consegui identificar qual entidade estava incorporada, mas, a julgar pela voz, tratamento e andar era um Caboclo de idade avançada. Recebi defumações de cigarro industrial, havia uma panela com o material descrito exatamente como havia citado, recebo fortes açoites com a anhinga embebida nas costas, coxas e órgão sexual, temi reação alérgica, pois o corpo “pinicava” terrivelmente e tenho “problema de alergia”, mas depois, após intensa náusea, o desconforto passou; nesse interim, passaram-se quase vinte minutos.

Não havia altar, imagens de santos ou estátuas de encantados, um maracá antigo estava em cima da mesa, mas não foi usado, por outro, um olho de boto estava sempre à mão. Fui informado pela entidade de que estava recebendo passe do Caboclo Mestre Piaba, mas o tratamento vinha da “Linha do Boto”, aliás, Mestre Piaba é um “guia” dessa linha. A relação de Zé Maria com essa prática é deveras conhecida pelos moradores com quem dialoguei, mas, ao que parece, não foi enfraquecida pela perda do “dom de vidência”.

Havia inúmeros barcos de pesca em Quatipuru designados de “Boto Tucuxi”, embora não haja consenso a respeito dessas pinturas, alguns pescadores falam em “homenagem”, “proteção” e “aviso” para que “o povo do fundo não venha na rede”; em Japerica, terra de Mãe Ana, notei um bar frequentadíssimo com belas pinturas do Boto Cor

de Rosa, também sem constatar predomínio de versões, alguns jovens, em tom jocoso, dizem tratar de “alerta” para quem “bebe e cai na sacanagem n’água”. Afora isso, não há menção ao animal ou encantado, a não ser a constatação do narrador de que o Encantado de Boto tem a propriedade de “avivar” a potência sexual de alguns requerentes.



**Fig. 22. Bar Olho de Boto, Japerica.**

Existem estudos significativos sobre as propriedades terapêuticas do boto e o “simbolismo religioso” na Amazônia, Wagley (1977:233-236) destaca em Itá distinções entre o boto vermelho e o tucuxi, atribuindo-lhes o poder de causar doenças (boto vermelho) ou ajudar pessoas afogadas (boto tucuxi), também partes do corpo guardam fins terapêuticos diversos, como por exemplo: mordidas de cobra e venenos de outros animais, diarreia e reumatismo além de ser potente “afrodisíaco” para os homens que tinham o olho e o órgão sexual do animal raspado sobre o pênis, ainda combatiam a “panema” da caça e proteção de crianças. Mas correntemente aparecia como responsável pela sedução, gravidez, desaparecimento e morte das mulheres na região, destarte, “estes, mais do que qualquer outro animal, são ‘encantados’” (Wagley 1997:236).

As parteiras estudadas por Pinto (2004:197-216) no Baixo Tocantins também eram portadoras de saberes sobre o boto, particularmente as portadoras do “dom”, tidas por benzedeadas e “experientes” antecipavam mediante odores, movimento das águas e período do ano a chegada do boto na margem para garantir a proteção das jovens locais como a crença na mobilidade dos encantados em corpos de outros animais, inclusive, certas gestantes acometidas por esses encantados poderiam gerar no ventreambuás e centopeias.

Na década de 70 Motta-Maués (1993), embora voltada para as relações de gênero e simbolismo em Itapuá, nordeste paraense, percebe que menstruação é tida como barreira à participação das mulheres na “Pajelança cabocla”, o fluxo sanguíneo exerce frequente atração de encantados, particularmente quando próximas dos rios.

Na perspectiva de Maués (1995; 2008:349-354), autor responsável pelo estudo mais detalhado sobre essas experiências amazônicas, o “ataque de boto” é um dos mais perigosos no quadro da “ação maléfica dos encantados”, a anemia da mulher e ausência de menstruação são os sintomas de um movimento do encantado para levar a vítima para o “fundo”. O tratamento “xamanístico” deverá ser feito, preferencialmente por pajés formados no fundo, nascido com o “dom”. Slater (2001) também identificou casos de homens que mantendo relações sexuais com Botos fêmeas foram encantados para o fundo. Nesse quadro, os encantados podem assumir a forma de animais e humanos.

Além de perceber tema da permutabilidade entre seres no universo cultural em comunidades do baixo rio Tapajós, Wawzyniak (2012:17-32) tenta compreender a “formatura” desses seres e os “regulamentos” que caracterizam as “regras de sociabilidade” entre si: transformação de cobras em flechas, Curupira “engerado” em IBAMA, animais aquáticos (botos, jacarés, peixes) percebidos como “animais domésticos dos encantados” e possibilidade do boto e seus eventuais filhos não apenas assumirem a “formatura” de gente, mas de ser “efetivamente humano quando comparece aos eventos sociais”.

Embora a presente etnografia não permita afirmar a incorporação do “Encantado de Boto” nem tão pouco diferenciá-lo de um agrupamento de forças, entidades e saberes, denominados aqui de “Linha do Boto”, Zé Maria assume que a referida “linha” teria sido fundamental para ter vivido “como homem novo” durante muito tempo. O rejuvenescimento e vitalidade sexual, mesmo quando atendia outras pessoas, não deixavam de “ficar” no seu corpo, inclusive tornando-o atraente aos olhos dos demais, a presença do “olho de boto” no ritual tinha o objetivo de “melhorar o olhado”, de fazer ou impor uma intencionalidade sedutora eficaz em afetar as alteridades locais.

O boto pode ser um animal capaz de *portar* o encantado no seu corpo, mas o encantado também pode ser/tornar-se *efetivamente* um boto, daí não se exclui que *virtualmente* todo boto é um encantado; ainda ampliando o horizonte, se a “Linha do Boto”, passa pelo conjunto de forças e intencionalidades, sugere-se, dado o estado de permanente relação das “linhas” assumidas pelo “experiente” Zé Maria, querendo ou não, produz devires do encantado no corpo humano e devires humanos no corpo do encantado: *Devir-Boto*.

Entretanto esse não é um elemento específico da “linha” supracitada, o narrador – ao contrário de outros pajés, mães de santo e rezadeiras – não tem preocupação particular com ação das “linhas” de outros “guias”, parece assumir que o problema está distante de ter ou não “guias”, e sim da capacidade de prender ou soltá-los, a experiência com a “Linha do Boto” guarda simetria com os rituais e memórias sobre a iniciação de dezenas de pessoas portadoras do “dom”.

Nesse contexto, o “dom” é algo dado, uma predisposição, o dado mais relevante é potencializá-lo, organizando ou “fazendo as linhas” desse alinhamento ou não, os “guias” são colocados “cada um em seu lugar”. Sendo a “linha” um agrupamento por semelhança e afinidade entre encantados, os “guias” remetem, como já dito, àqueles dotados de “força” e liderança entre os demais, então uma das preocupações emergentes na forma de lidar com “linhas” e “guias” de pessoas iniciadas é a capacidade de “preparar” os iniciantes ou “amarrar” aqueles que não desejam “consultar” os “guias”:

Já preparei muitos, muitos, muitos mesmo (...) mas também já preendi muitos guias, vixe! Preendi os guia de gente que eu preparei. Se eu tenho um guia e eu sou (o) seu mestre, nós faz o batismo e viro o padrinho, aí os guias não funcionam, quem vira padrinho é mesmo que ser o mestre do guia, aí eles ficam manso, aí tira guia dos outros (...) em Quatipuru tem umas mulher que são professora de soltar e amarrar guia dos outro. É fácil fazer essas coisas, tira guia do outro é a coisa mais fácil do mundo, escangalha com outro, mas isso não é pra qualquer um não. Eu não tenho medo (...) quando eu trabalhava, eu ajudava fazer linha, mas não cobrava, curador não pode cobrar (...) dar de graça e recebe de graça (...) o senhor anda atrás de pessoa pra rezar no senhor, é?

À luz das informações dadas encontrei distinções específicas entre o “tirar” os “guias” e o processo de feitura, caracterizado pelo “amarrar” ou “soltar”. A retirada dos “guias”, por si só, é uma prática simples, sendo comum em vários “experientes” da região, entretanto esta traz consequências funestas para o corpo do requerente, geralmente ao retirar as entidades contra a sua vontade ocorreria à danificação das “linhas”. Caracterizadas como “pontos” ou “fios” existentes em partes do corpo do escolhido, tais como abdômen, região circular do umbigo, pulsos e nuca, seriam locais pré-existentes, nestes os “guias” viveriam alojados.

Mesmo não tendo compreendido exatamente como essa relação se dava em pessoas que receberam as “linhas” na vida adulta, o fato curioso é a noção de “escangalho”: a desagregação das “linhas” deixava sequelas permanentes na saúde física e mental do portador. A retirada irresponsável das “linhas” deixa um portal de acesso ao corpo, atraindo “encostos” e “coisa ruim de escangalho”. Para a execução de qualquer uma dessas práticas

no corpo dos portadores de “guias”, era fundamental um procedimento nomeado de “Batismo do Guia”, ora, batizar a entidade requer a ingestão e banho de ervas específicas, recebimento de oração e defumação nas “costas” e “peito”, para, em seguida, executar a “pontuação” das “linhas” no corpo.

A “pontuação” parece ser o momento sigiloso do ritual-batismo, pois apenas o “padrinho” ou “mestre” deve saber os locais precisos das “linhas”; findo esse momento, os “guias” estariam “amansados” e sujeitos a um “padrinho”. Então, ser “mestre” ou “padrinho” permitiria a amarração – contenção ou restrição da força – naqueles avessos ao ofício e, no sentido oposto, a soltura das entidades para os que realmente pretendem tornar-se “experientes”.

Acompanhar esse ritual é muito difícil, primeiro, por tratar-se de algo raro, ao contrário, por exemplo, de rezas em crianças, “passe” ou “puxamento do corpo”, segundo, por ser envolto de segredos/restrições no que diz respeito à proteção do iniciado. As visitas ao Zé Maria não foram muitas, na sua maioria fazia jus a ideia de que estava “aposentado”, entretanto é válido mencionar um caso acompanhado, mesmo que à distância nas fases iniciais do ritual: Marcos é um garoto de nove anos, vive no município de Primavera e é filho de um vendedor de farinha, sua mãe é tida por rezadeira eficiente em cuidar de partos mal sucedidos, Zé Maria tem afinidade com a família do garoto, que, nas duas ocasiões observadas, era acompanhado pela genitora e, de forma alguma acenaram para o meu interesse em puxar conversa, ignorando as investidas.

A observação do ritual era somada às explicações do narrador após o tratamento. O garoto desmaiava desde os quatro anos e sangrava pelo nariz quando os “guias” ficavam “bravos”, este sinal parece ter sido herança materna, entretanto a vidência para perceber a presença de alguns “bichos de mata”, como cobra e preguiça, despertou o temor familiar de ser “levado pelo povo dele”. A feitura das “linhas” de Marcos torná-lo-iam preparado para escapar da ação dos encantados da floresta, a adoção de uma postura ativa em relação às entidades é um elemento que marca a distinção entre ser ou não iniciado. O temor e a falta de preparo significam a desorientação dos “guias”, constituem a condição da pessoa de *presa* (ser pega) ante a ação das múltiplas intencionalidades da mata.

Os encantados ou guias reconhecem a vulnerabilidade da pessoa quando veem no corpo as “linhas pra fora”, os locais de entrada e saída dispersos, essas brechas, uma vez atingidas, tornam a vítima influenciada, passando a ver, sentir e ouvir o que é *sugerido* por elas, as afecções corporais são raptadas, são reféns da liminaridade desses seres, ou seja, da



habilidade em manejar intencionalidades no mundo. Nada é o que parece, a não ser, talvez, a intencionalidade de parecer.

Um exemplo é a vontade de Marcos de ir até a mata para ouvir a voz do avô paterno já falecido e por quem tinha grande carinho. Na visão tanto da mãe como de Zé Maria, ceder a “sugesta” é deixar que “vejam (os encantados) e esbandalhem o seu corpo”. A “pontuação”, dessa forma seria, creio eu, uma maneira de amarrar, colocar as pontas, os laços escondidos no corpo em locais que, potencialmente, apenas o “padrinho” ou “mestre” e o “afilhado” teriam conhecimento, deixando o corpo “liso”, sem entrada. A partir da realização desse feito, os “guias” habitantes da “linha”, ficariam mansos, calmos e passíveis de serem alinhados dentro da especificidade e aptidão de desenvolvimento do jovem.

Obviamente não presenciei esse momento final, mas, por gentileza, o narrador simulou ligeiramente em meu corpo como esta seria. Parecendo segurar um fio de barbante e rezando baixinho, passa inúmeras voltas no calcanhar, pulso, axilas, pulso e pescoço, muitos nós são dados em algumas partes, em outras sugere estar folgando o aperto, dizendo, às vezes, “esse vai, esse fica”, parece-me, estabelecendo as aptidões de futuro rezador, pajé ou pai/filho de santo. Às vezes, dependendo do “mestre” e do corpo do iniciado, este teria que sempre estar amarrando ou soltando algumas “linhas” que saíssem do lugar.



**Fig. 23. Mestre feito no fundo: Zé Maria**

A principal diferença entre o que aprendeu sozinho no fundo daquele feito de outra maneira é essa. O que trouxe as suas “linhas do fundo” tem a habilidade de fazer as próprias “linhas”, não precisa recorrer a outros, os únicos mestres que possui são os “guias” de sua “linha”, por assim dizer. Mestre Piaba e o Preto Velho Manoel Pedro Marcelino são “guias fortes” tidos por “puxar” entidades de todos os tipos pra dentro de sua “linha” e portar segredos de acessibilidade em dezenas de pessoas já feitas, tendo como “afilhados” inúmeros “guias”.

Enquanto ouvia frases intercaladas e quebradas do narrador tentava construir uma imagem no pensamento para expressar uma linha marcada por tantos segmentos, campo de filiação marcado de intensidades e/ou “linhas”. Ao invés de abraçar a ideia de linearidade, ordenamento, pensei no que significa segurar um fio, uma corda ou linha; na verdade, na imagem de centenas de corpos, não seguindo, mas segurando uma corda, repleta de dobras e curvas pela força, não dos corpos, mas do movimento da coagulação das vontades/intencionalidades. A corda é e-feito das forças que a seguram e esticam, com todos os atravessamentos possíveis. A corda é e-feito de cortes.

## O FUNDO RECOMEÇA NA MARGEM: Considerações (Des)viradas

O que significa parar de escrever? Quando a etnografia acaba? “Terminar” a pesquisa significa ser afetado por quais tipos de “cortes”? Quais “linhas” emergem desse evento? Essas interrogações inundaram a pesquisa de campo desde as primeiras incursões, perturbando qualquer pretensão “conclusiva” de tal experiência. Enquanto percorria municípios e vilas de automóvel, o rádio ficava sempre sintonizado. Assim, nos locais onde havia “sinal”, acessava notícias e ouvia músicas, em inúmeros trechos da estrada o “sinal” variava entre fraco/forte, contínuo/fragmentado, às vezes, o silêncio imperava.

Nesse tempo de silêncio, o rádio *continuava* ligado, fazendo *ligaduras* de frequências de todas as escalas, capturando ruídos, preenchendo sons com silêncios. “Roubei” essa percepção de alguns moradores da Vila Fátima, quando externalizavam a preocupação de se andar atento aos “sinais” do encanto pra não ser “pego” de surpresa, daí a necessidade de estar *sempre* “ligado”. A pesquisa, no final das contas, é a composição de frequências a partir de pontos dispersos, certamente, *uma* máquina de predação de afetos.

No caso deste bloco de frequências cósmicas, desse conjunto de devires afetivos, a que convencionalmente chamo de “tese”, a resposta ao enunciado acima é simples: em algum momento do percurso senti a alegria necessária para entrar em outros devires, os afetos produziram bons encontros, e estes, por sua vez, cortes produtivos. Por ser justamente a “*passagem* do homem de uma perfeição menor para uma maior” (Spinoza 2013:141), a alegria nada tem a ver com perfeição, saciedade ou finalismo e sim com “sentimento que temos do aumento de nossa força para existir e agir, ou da forte realização de nosso ser” (Chauí 2011:87). *Passei* por Baruch Spinoza e sua intérprete Marilena Chauí, graças às palavras de Cristiano, principalmente enquanto este “doutrinava” entidade responsável pelo sofrimento de uma jovem na Vila Socorro, Traquateua: “Eu quero lutar pela Vida!”. Chegara a hora de (des)virar para outros lados.

Conforme notamos nas narrativas do Pajé-umbandista Zé Maria, sempre existem “cordas” ou “linhas” para seguir, “pontos” e “nós” a serem “amarrados”, “desamarrados”. Além de crer ter deixado “pontas” e “linhas” a outros pesquisadores, clamo desesperadamente sobre a existência de *outras* “linhas”, de “linhas” *novas* a serem agenciadas para outras criações nesses locais.

Falar de “linhas”, “cortes” e “pontos” são fundamentais para entendermos a antropologia, pois destes emergem o grafismo, recurso fundamental na composição do “horizonte etnográfico” (Cardoso de Oliveira 1997:13-25), bem como da própria ideia de cartografia esboçada na edição do texto. Evoco algumas reflexões, geralmente adotadas como recurso estilístico na introdução das etnografias para proceder movimentos e (re)tornar as pretensas “últimas” páginas da tese nas “iniciais”. Tentarei apresentar alguns relatos e reflexões sobre afetos para mim mais significativos, não para sintetizá-los, mas forçar a (re)visitação do texto, afinal o objetivo de cessar a escrita é a possibilidade de retorno, (re)inscrição.

Inicialmente, numa perspectiva simétrica (Latour 1994; Goldman 2009, 2011; Guattari 2012; Viveiros de Castro 2002:267-294), deseja-se valorizar a capacidade da cosmologia dos “mestres” de afetar ou capturar a própria etnografia, e desta outros saberes. Uma palavra é necessária a respeito da “Antropologia Simétrica” e a *atualidade* de certas questões, uma vez que estou falando de “inícios” e “términos”. Seguramente, se a quantidade de títulos e o esforço em simetrizar a etnografia nas últimas três décadas multiplicam-se, não se deve entenebrececer o que já fora intuído com certas distinções e jamais deslocando, forçosamente, certas singularidades a respeito de autores situados nos séculos XIX e XX.

Inconcebível não pensarmos no *Ramo de Ouro* de James Frazer, publicado em 1890 (1982) e destinado, dentre tantas coisas, a analisar, nas ditas “magias”, formas de dirimir o funcionamento do mundo em vários povos. Um tratado colossal de história da religião, voltado, dentre dezenas de outras coisas, a enfrentar o “problema da causalidade” de como rituais, deuses e poderes afetam uns aos outros. Ora, se atentarmos para os postulados das *Formas Elementares da Vida Religiosa* de Durkheim (1996) não é difícil depreender o vínculo extensivo da experiência religiosa com aspectos da vida social e de outras ciências.

Talvez, por isso, não tive o pudor de aproximar autores classificados como “dispersos”, “ilhados” por alguns manuais de história da antropologia ou história das ciências. Acessando, especialmente, intensidades criativas, reporto-me à letra:

Todas as religiões, com efeito, têm um lado pelo qual vai além do círculo das ideias propriamente religiosas e, sendo assim, o estudo dos fenômenos religiosos fornece um meio de *renovar* (grifo meu) problemas que até agora só foram debatidos pelos filósofos. (Durkheim 1996:15)

Reservando a cautela no uso genérico de certas terminologias, o autor supracitado, indica interfaces da religião para verter outras compreensões de mundo em que, algumas temáticas, aparentemente, revelam-se dissociadas. Conquanto não tenha tido interesse em deslocar a noção de “rito” para o meão da pesquisa, entendido nos termos de Genep (2011) ou Turner (1974, 2005), por exemplo, se em algum ou outro momento recorri a certa descrição, esta esteve a “serviço” da percepção de categoria que chamo de “cosmológica”, ou para senti-los no livre correr do cotidiano (Certeau 2012; Crapanzano 1991:59- 80).

Aliás, foi nesses trilhos que aduzi a importância dos conceitos de “Corda”, “Conta”, “Linha” e “Viração”, enquanto locais de *passagem* dos afetos de existentes diversos, esforçando por dizer que a tese não fala sobre *um* lugar, e sim escorre *no* lugar, não quer afirmar, pois tem a pretensão de entrar em devir com as variadas “linhas” do conhecimento acadêmico, nem que seja para ter o prazer de “embaralhá-las”.

Nos *Argonautas do Pacífico Ocidental*, Malinowski (1976) conduz o leitor a um cenário que iria se consolidar na história da antropologia, qual seja, a do etnógrafo sendo deixado na praia a observar o desaparecimento do barco no horizonte, daí segue o estranhamento, o abandono... O horizonte sendo distanciamento. Entre os *Nuer*, Evans-Prichard (2013:23-78) observa no gado uma das formas de compreender os variados aspectos da existência desse povo no Sudão anglo-egípcio. Relações de parentesco, hierarquização das posses, regimes alimentares, vestuário e, mesmo, determinados conflitos são testificados no cuidado e relação com o gado, condições próprias da existência. Para o autor, o gado e o seu avançar no pastoreio definem o limite do mundo *Nuer*. Não tem nada a ver com fronteira, aqui, horizonte é cuidado, manuseio.

O “gado” de Evans-Prichard, interpretação da interpretação, nascida do convívio entre os *Nuer*, constitui certo horizonte produzido no ato de pastorear e ordenhar; dado num plano de fluidez, conduzir o gado e retirar o leite significa pastorear e ordenhar horizontes: o gado e os *Nuer* nada têm a ver com complemento ou oposição. Suspeito de que se trata mais de formas de ocupação, preenchimento e deslocamento, do evadir-se e recolher-se. Evans-Prichard não deixa de admirar o *Nuer* fitando o boi antes do alvorecer, fazendo do horizonte-gado *Nuer*, parte do seu horizonte-etnográfico. Voltando à Malinowski, a sensação de abandono e distanciamento causada pelo desaparecer da embarcação, não era o que afastava Malinowski de “casa”, nem tão pouco o aproximava dos “nativos”; o mar é *e-feito* de ilhas, o mar, enquanto figura de pensamento, inventou a alteridade antes mesmo da Antropologia, pois forjara a noção de distância. O mar é cheio de

gente, cheio de trobriandeses, dele nasceu Malinowski. Isso, para não se lembrar de Sahlins (2011), que, no sentido inverso fez do “povo do mar”, as “ilhas da história”. Que quer dizer tais assertivas?

Faço aparecer a imagem de ilha por ter relação direta com o desenho da etnografia. Gilles Deleuze (2006:17-22), num artigo intitulado *Causas e razões das ilhas desertas*, dentre outras coisas, ruma a respeito da existência de dois tipos de ilhas, as continentais e as oceânicas. As primeiras foram separadas do continente, são derivadas, “nasceram de uma desarticulação, de uma erosão, de uma fratura que as retinha”, as segundas, são originárias, “ora são constituídas de corais, apresentando-nos um organismo, ora surgem de erupções submarinas, trazendo ao ar livre um movimento vindo de baixo”. Apesar de indicar a priori a separação entre mar e terra, se observadas atentamente são profundamente relacionais.

Um as nos fazem lembrar que o mar está sobre a terra, aproveitando-se do menor decaimento das estruturas mais elevadas; as outras lembram-nos que a terra está ainda aí, sob o mar, e congrega suas forças para romper a superfície (...) Será sempre causa de espanto que a Inglaterra seja povoada, já que o homem só pode viver sobre uma ilha esquecendo o que ela representa. (Deleuze 2006:17)

As noções de “travessia”, “abandono”, “distanciamento” e “isolamento”, algumas vezes, como já indicadas acima, são requeridas para o manuseio do ofício etnográfico, instrumentos da “magia” do etnógrafo, conforme mencionou Vagner Gonçalves (Silva 2006), e esta com forte paralelo envolvendo a imagem do mar e das ilhas. Nada de surpreendente se recorreremos ao contexto colonialista da história desse saber (Boas 2004; Moura 2004). Mas, acompanhando a citação, vê-se que a existência de ilhas só é possível, de um lado, pelo existir do mar sobre a terra, isto é, o princípio da ilha como montanha parcialmente submersa, de outro, da ilha capaz de afastar o mar, de incansavelmente lançar rebentos à superfície. O mar é testemunho de que o mundo nunca passou de devir-ilha, deriva-continental (Pangeia).

Nos últimos cinquenta anos a Astronomia mudou, consideravelmente, telescópios, sondas e tecnologias outras nos aproximam da noção de um universo em expansão, apesar da incrível existência de bilhões de galáxias (Gleiser 2010), de “Universos Ilhas”.<sup>91</sup> A analogia de uma pessoa observando o “nascer” ou “pôr” do sol para ilustrar o sentido conceitual de horizonte, é enriquecida graças a certos postulados da Astronomia. O “horizonte”, nesse

---

<sup>91</sup> Curiosamente, existe um ramo da Astronomia denominado de “Astronomia extragaláctica”, voltado, apesar das controvérsias, para o estudo dos chamados “universos ilhas”, galáxias extremamente distantes da Via Láctea. Não é o caso de inquirir detalhes dessa compreensão, recorro a essas questões para problematizar a noção de horizonte (Abdalla & Vilela Neto 2005; Souza 2004).

sentido, é causa-efeito de deslocamentos no espaço-tempo de inúmeros corpos celestes. Sabe-se, então, que a imagem apreendida pelo nosso olhar sobre a maioria dos planetas e estrelas, guarda relativo atraso com o tempo do acontecimento “primordial”, vemos o Sol com oito minutos de “atraso”, graças as distâncias físicas abissais entre os corpos, “lá” as coisas já tinham se passado, vemos não o presente, mas o passado (Sagan 2006). Coisa *quase* semelhante se passa nas ditas Ciências Humanas.

A embarcação a sumir no mar, notada na escrita de Malinowski, só é possível graças a cortes, linhas e traçados, *quase* a mesma coisa procede ao ver através dos telescópios de agências espaciais ou equipara-se a fitar o alcance do gado *Nuer*. Seria o gado a última fronteira do universo? De certo modo, estamos no campo da visualização e percepção de dimensões espaço-tempo. Mas o que dizer da intensidade, das forças que são o atravessamento-constituente do mundo?

Não estou interessado em interpretar a ilha ou mar no esforço de estabelecer a relação entre os interlocutores, nem discutir implicações teóricas da atividade etnográfica para exaurir o tema da intersubjetividade, isso já foi feito. Trago agora percepções do universo da encantaria. Caboclo Zé Raimundo Vira Mundo no “cavalo” Edvaldo vive no “fundo”, os seus braços grossos, mãos calejadas são peritos em virar e desvirar a canoa para fazer travessias, *re-mar*. A habitação não é na terra nem na água, ele Vira Mundo, *no fundo*, transpassando “para outros mundos”. O pajé-umbandista Zé Maria, em Pirábas, quando levado por entidades para viver sete dias com animais marinhos e encantados, inclusive pertencente a Linha do Boto, enfatizou para o fato de não ter se molhado. Estar no “fundo” não é estar na água.

O encantado Rei Sebastião, em Pirábas, tido por outros narradores como responsável pela “feitura” de Zé Maria, não habita nem nas águas, tão pouco a “Ilha da Pedra Encantada”, mas no lugar do encante. Não sou tão ingênuo a ponto de esperar que as orientações na-ativas possam me levar a inferir sobre a sistematicidade de tantas *mirongas*, afinal, Mãe Terezinha já havia prevenido na primeira página desta tese, que eu precisaria ter “nascido médium”, apesar de que, alguns mestres, como Mãe Ana, por exemplo, suspeitaram de eu estar interessado em “querer ser pajé”, devir-pajé! Mas a salutar noção de *ir* e *vir* do fundo é fundamental, existe um movimento, uma intensidade que é o próprio deslocamento e vale ser apreciado. Da mesma forma, Mãe Lourdes, ainda na adolescência, foi acometida por encantados do fundo que a esconderam em raízes e galhos de cajueiro, seres do fundo a viver no descampado!

A noção de pro-fundidade é crucial para a constituição e sobrevivência do que chamamos de “mar” ou “oceano”, a potência destes é intensificada devido a crescente constatação de profundidade, das ditas áreas abissais, “o fundo do mar”. A terra também emerge do fundo, não apenas do “fundo do mar” ou oceano, mas do “fundo da terra”, sem muito esforço, pensemos na importância das erupções vulcânicas na formação de ilhas, ou mesmo nos maremotos, efeitos do fundo da terra *no* fundo do mar.

Na interação com as entidades presentes na pesquisa, ver-se-á, então, que o mundo, o “nosso” e o “deles”, nasce do “fundo”, criação. A abertura e atravessamento do mundo são percebidos justamente quando Mãe Ana enuncia, com bastante serenidade, que “nós somos um Pé de Mandioca”, referindo-se tanto a capacidade de absorção de nutrientes da planta, quanto ao fato de termos o “corpo aberto”, portanto, capazes de afetar e ser afetado. Apenas o Pé de Mandioca ultrapassa o mar e a terra.



**Fig. 24. Por uma Antropologia do Fundo.**

Se não é sensato ignorar o complexo da Religião dos Encantados nas tantas heterogeneidades, igualmente, é razoável entender que os locais conhecidos por encantos, cidade dos encantados ou “Povo do Fundo”, é apresentado pela existência de seres com maior ou menor aptidão para transitar, essa é uma variação que depende das “doutrinas” e “linhas” aperfeiçoadas. Nesses termos, “Corda”, “Linha” e “Conta” são a composição do horizonte dos mestres dos encantados. Entretanto, esses por si só não bastam para vitalizar a dinâmica dos seres, daí ser crucial a “Viração”, pois a intensidade vem do virar, do passar, não seria razoável pensar na tessitura do horizonte dos mestres a partir da “Vi(b)ração” dos



afetos? A imagem emblemática de um pai e mãe de santo, alternadamente, cantando as “doutrinas”, como que compondo arranjo musical correto para “domar” (partitura?) entidade no corpo de uma iniciada na cidade de Quatipuru arrebatou-me para tal compreensão.

Muitos frequentadores de terreiros e “mestres” humanos eram cautelosos com cadeiras, bancos, mesas espalhadas no terreiro, havia o perigo de receberem, além da incorporação, um “escora do caboclo”. Caracterizados por empurrar, estapear, fazer tropeçar, dar “pescoção” nos desavisados ou desrespeitosos, o “escora” produzia machucados físicos, desorientação, levando os atingidos de um lado para o outro, virando-os em distintas direções. Durante algum tempo ainda eram capazes de ter visões, presságios e tremores, depois, paulatinamente, descolavam-se dessa influência. O “escora” dado pelas entidades é um tipo de influência comparável, no dizer do Pajé-exorcista Cristiano, ao fato de “quando uma pessoa passa choque pra outra em tomada (elétrica)”.

O agente do “escora” é o “encosto”, mas para ser “encosto” precisa ser/estar afetando um corpo-encostado, um “encosto” tem seu fundamento, devir-outro, no corpo a ser encostado, este, por sua vez, precisa estar *quase* “aberto” – quase, pois não-incorporado. Esse movimento vibrátil sempre é volátil, pois é agente-duplo do “escora”, tanto o “encosto” quanto o corpo do “encostado”, eles não estão “fora”, nem “dentro”, apenas liminaridade. Os mestres não se queixavam dos “encostos”, apenas alguns iniciantes e desavisados recebiam o “escora”. Esta etnografia recebeu muitos “escoras”, e por ter o corpo *quase* aberto foi jogada em cima de muitas coisas.

Agora, o etnógrafo também é “encosto”, não sei se dos mestres humanos e encantados, mas um “encosto”, um “malinador” dos autores residentes no solo acadêmico. Em concordância com autores já apresentados nas “Cordas”, não se pode deixar de envergar ou dobrar saberes adquiridos na experiência de leitura, mesmo que nos esforcemos para manter a “coerência”, a noção do que é tênue produz o limite (Clifford 1998; Geertz 2004; Santos 2007). Sem dúvida, fiz etnógrafos, filósofos, historiadores e outros pesquisadores inventarem percepções possivelmente não intuídas inicialmente. Proximidade perigosa.

Um pajé afirmou certa vez, sigilosamente, que um “encosto” é semelhante a um vizinho, “tu não vive com ele, não deve nada, mas ele não te deixa em paz nunca, o bicho não tá longe nem perto”. Será que a Antropologia não deve encontrar um local no espaço de vizinhança? Permitam-me, mais uma vez fazer Deleuze na sua *Crítica e Clínica* (1997:11-12) ao analisar a relação entre os devires da escrita literária e a vida, conversar com a noção de

“encosto”: “Devir não é atingir uma forma (identificação, imitação, mimese), mas encontrar a zona de vizinhança, de indiscernibilidade ou de indiferenciação tal que já não seja possível distinguir-se de *uma* mulher, de *um* animal ou de *uma* molécula”.

O problema acerca de pretensão de dissociar a escrita como um campo distinto da vida, não deve ser resolvida no exercício de elucubração. Direi o que aprendi sobre a tal “zona de vizinhança”, “devir-encosto” e assim por diante. O fato encontra-se na “Corda II”. Pajé-exorcista Cristiano, certa vez relatou-me ter auxiliado um vizinho, um amigo-vizinho de infância a se libertar de um encantado de cobra que o atormentara, a entidade já estava entrelaçada ao corpo do jovem a três dias. A descrição do narrador ao mencionar o jovem dentro da rede, em situação análoga a um “casulo” é reforçada a imagem do encantado em forma de cobra passar por dentro e por fora da rede, subindo nos punhos da corda e dos ganchos, “correndo” aos esteios do telhado da casa, “sacudindo tudo”.

Ao término do relato, Cristiano referiu-se a algo fundamental para pensar a noção de “corpo” em mestres e iniciados. O narrador assente que o encantado de cobra se engatou (encostou) nos membros do jovem, semelhante a uma pessoa que pega a sua rede e procura um gancho para armá-la. Há um plano de imanência repleto de ganchos dispostos misteriosamente nos seres, e estes, em maior ou menor escala, podem manifestar-se engatados, “armados” ou acoplados provisoriamente.

Entre a casa e a rede, formas de habitação, disposição de corpos, há o gancho e/ou armador. Então, a quantidade de ganchos e engates por si só não diz muita coisa, na verdade, o tamanho da rede e a qualidade dos punhos devem ser levados em perspectiva. Acho que é assim, nessa disposição etnográfica, pelo menos, é que a relação de “encosto” e “vizinhança” deve ser enfrentada na Ciência dos (feita pelos) Encantados, para lembrar Mãe Ana, e a Ciência sobre os encantados.

É chegada a hora de (des)virar a canoa, para roubar as palavras do Caboclo Zé Raimundo Vira Mundo, na hora de voltar para o início, que já é (re)início, (re)criação. Há uma coisa, dita pelo Caboclo Zé Raimundo Vira Mundo que ainda não estou pronto para pensar, na verdade, não me sinto autorizado a fazê-lo. Durante alguns momentos de conversa, sempre falava de ir a “outros mundos”, “atravessar pro lado” ou “descer do fundo”, em algum momento, tomado por curiosidade, perguntei-lhe freneticamente: “onde é o outro mundo?”, “como é que é por lá?”, “parece com nosso mundo?” O Caboclo fecha o rosto, baixa a cabeça e diz que vai embora, insinua que estou querendo “saber demais”. Por

fim, declara que as “coisas da margem de lá não pode ser (ditas) assim”... Será que o “fundo” termina e começa nas margens? Tema para outras “vi(b)rações”.

## Referências

- Abdalla, M. C.; Villela Neto, T. 2005. *Novas Janelas para o Universo*. São Paulo: Unesp.
- Acevedo-Marin, R. E. 1987. Trabalho escravo e trabalho feminino no Pará. *Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFPA*. 12 (?): 53-84.
- \_\_\_\_\_, Castro, E. 1999. Mobilização política de comunidades negras rurais: domínio de um conhecimento praxiológico. *Novos Cadernos NAEA*. 2(2): 1999.
- \_\_\_\_\_, R. E. 2004. *No Caminho de Pedras de Abacatal: experiência social de grupos negros no Pará*. 2. Ed. Belém: NAEA/UFPA.
- Ahlert, M. 2013. *Cidade relicário: uma etnografia sobre terecô, precisão e Encantaria em Codó (Maranhão)*. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília.
- Albert, B. 2002. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico, in: *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. Editado por Albert, B; Ramos, A. R, pp. 10-21. São Paulo: Unesp, Imprensa Oficial do Estado.
- Albuquerque, M. B. 2011. *Epistemologia e saberes da Ayahuasca*. Belém: Eduepa.
- Ansart, P. 2004. História e Memória dos Ressentimentos In: *Memória e (res) sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Editado por S. Bresciani, S. & M. Naxara, pp. 15-36, São Paulo: Unicamp.
- Antonacci, M. A. 2001. Tradições de oralidade, escritura e iconografia na literatura de folhetos: nordeste do Brasil, 1890/1940, in *Projeto História* (21): 105-138. São Paulo: Educ.
- \_\_\_\_\_. 2004. Culturas da voz em circuitos África/Brasil/África, in: *VIII Congresso Luso – Afro – Brasileiro de Ciências Sociais*, pp. 1-12. Coimbra.
- \_\_\_\_\_. 2009. África/Brasil: corpos, tempos e histórias silenciadas, in: *Tempo e Argumento*. Florianópolis, 1(1): 46-67.
- \_\_\_\_\_. 2013. *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: Educ.
- Arhem, K. 1996. The cosmic food web: human-nature relateness in the Northwest Amazon in *Nature and society: anthropological perspectives*. Editado P. Descola; G. Palsson, pp. 185-204. Londres: Routledge.
- Assmann, A. 2011. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Ed. Unicamp.
- Assunção, L. 2004. Os Mestres da Jurema in *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres caboclos e encantados*. Editado por R. Prandi, pp. 182-215. Rio de Janeiro: Pallas.

Bahia, J. 2011. *O tiro da bruxa: identidade, magia e religião na imigração alemã*. Rio de Janeiro: Garamond.

Banaggia, G. 2008. *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. 2013. *As forças do jarê: movimento e criatividade na religião de matriz africana da Chapada Diamantina*. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Bandeira, L. C. C. 2013. *“Rotas e Raízes” de Ancestrais Itinerantes*. Tese Doutorado. Programa de Pós Graduação em História Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

Barber, K. 1989. Como o homem cria Deus na África Ocidental: atitudes dos Yoruba para com o Òrìsà in *Meu sinal está no seu corpo*. Editado por Moura, C. E. M, pp. 142-175, São Paulo: Edusp.

Barros, J. F. de; Teixeira, M. L. L. 1989. O Código do Corpo: Inscrições dos Orixás, in *Meu sinal está no seu corpo*. Editado por Moura, C. E. M, pp. 36-62. São Paulo: Edusp.

Barbosa, E. H. L. 2011. *“Cabeça chata, testa de Macaco”*: Conexões entre migrantes e escravos fujões, desde o Ceará aos portais da Amazônia (1877-1880) *Projeto História (42)*: 391-418.

\_\_\_\_\_. 2013. *A Hidra cearense: Rotas de retirantes e escravizados entre o Ceará e as fronteiras do Norte (1877-1884)*. Tese de doutorado. Programa de Pós Graduação em História Social, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

Barbosa Neto, E. R. 2012. *A Máquina do Mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro.

Barcelos Neto, A. 2008. *Apapaatai: Rituais de Máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Edusp/Fapesp.

Barth, F. 2000. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

Bartolomé, M. A; Barabas, A. M. 2013. Os sonhos e os dias: xamanismo no México atual. *Mana* 19(1): 7-37.

Bastide, Roger. 1971. *As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, vol. 1. São Paulo: Edusp.

\_\_\_\_\_. 1974. *As Américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo*. São Paulo: Edusp.

Bernard, C. & Gruzinski, S. 2006. *A História do Novo Mundo 2: As Mestiçagens*. São Paulo: Edusp.

Bezerra Neto, J. M. 2001. *Escravidão negra no Grão-Pará (sécs. XVIII-XIX)*. Belém: Paka-Tatu.

\_\_\_\_\_. 2009. *Por todos os meios legítimos e legais: as lutas contra a escravidão e os limites da abolição (Brasil, Grão-Pará: 1885-1888)*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História Social, Pontifícia Universidade Católica. São Paulo.

Bhabha, H. K. 2003. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG.

\_\_\_\_\_. 2011. *O Bazar Global e o Clube dos Cavalheiros Ingleses (Textos Seletos)*. Rio de Janeiro: Rocco.

Bloch, M. 1993. *Os reis taumaturgos: O caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras.

*Bíblia Sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Ed. Vida, Flórida, 1995.

Boas, F. 2004. *A formação da antropologia americana, 1883-1911: antologia Franz Boas*. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora UFRJ.

\_\_\_\_\_. 2010. *A mente do ser humano primitivo*. Petrópolis RJ: Vozes.

Borda, B. G. dos S. 2008. *Palavras Sagradas, rimas e experiências: Uma tentativa de compreensão sobre cristianismo pentecostal, rap e antropologia*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará. Belém.

Bosi, E. 1994. *Memória e sociedade: lembrança de velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras.

Brito, E. J. C. 2014. Presença de práticas culturais e religiosas de matrizes indígenas e africanas no Norte e Nordeste do Brasil. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* (12): 233-245.

Burke, P. 1992. A história dos acontecimentos e o renascimento da narrativa in: *A Escrita da História: novas perspectivas*. Editado por Peter Burke, pp. 327-348, São Paulo: Unesp.

\_\_\_\_\_.1997. *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia; tradução de Nilo Odália*. São Paulo: Unesp.

\_\_\_\_\_. 2010. *Linguagens e comunidades nos primórdios da Europa Moderna*. São Paulo: Unesp.

Camargo, M. T. L. de A. 1982. Estudos de Etnofarmacobotânica in *Antologia de Folclore Brasileiro*. Editado por Pellegrini Filho, A. pp. 1-3. São Paulo: Edart/Universidade Federal da Paraíba/Universidade Federal do Pará.

Campelo, M. 2008. Os Candomblés de Belém: história, origens, conflitos intra-religiosos in *Nortes antropológicos: trajetos, trajetórias*. Editado por Leitão, W. M; Maués, R. H, pp. 29-40. Belém: Edufpa.

Calavia Saéz, O. 2002. A variação mítica como reflexão. *Revista de Antropologia, USP* v. 45 (1): 1-30.

\_\_\_\_\_. 2004. Moinhos de Vento e Varas de Queixadas. O perspectivismo e a economia do pensamento. *Mana* 10(2):227-256.

\_\_\_\_\_. 2009. Por uma antropologia minimalista. *Antropologia em primeira mão*. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis.

Cardoso de Oliveira, R. C. 1997. "Tempo e tradição: interpretando a Antropologia" in *Sobre o pensamento antropológico*. Editado por R. Cardoso de Oliveira, pp. 13-25, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

\_\_\_\_\_. 2002. *O Diário e Suas Margens – viagem aos territórios Terêna e Tükúna*. Brasília: ed. UnB.

\_\_\_\_\_. 2006. *Caminhos da identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: UNESP; Brasília: Paralelo 15.

Carneiro, E. 1981. *Religiões negras: notas de etnografia religiosa*. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL.

Cascudo, L. C. 1983. *Geografia dos mitos brasileiros*. São Paulo: Edusp.

Cavalcante, P. C. 2008. *De "nascença" ou de "simpatia": iniciação, hierarquia e atribuições dos Mestres na Pajelança Marajoara*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará. Belém.

Cavalcante, M. C. S. F. 2012. *A Cura que vem do fundo: mulher e pajelança em Soure (Ilha do Marajó/PA)*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião, Universidade do Estado do Pará, Belém.

Cesarino, P. 2011. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva Fapesp.

Chambouleyron, R. 2006. Conquista y colonización de La Amazonia portuguesa (siglo XVII) in *La Amazonia brasileña em perspectiva histórica*. Editado por P. Petit, pp. 11-22. Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca.

Chartier, R. 2010. *A história do tempo*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Chauí, M. 2011. *Desejo, paixão e ação na ética de Spinoza*. São Paulo: Companhia das Letras.

Chevitarese, A. L. 2011. *Cristianismo. Questões e Debates Metodológicos*. Rio de Janeiro: Klíne.

Claval, P. 2001. O papel da nova geografia cultural na compreensão da ação humana, in *Matrizes da geografia cultural*. Editado por R. Rosenthal; R. L. Corrêa, pp. 20-30. Rio de Janeiro: Eduerj.

Clifford, J. 1998. "Sobre a autoridade etnográfica" in. *A experiência Etnográfica. Antropologia e Literatura no século XX*. Editado por Gonçalves, J. R. S. pp. 17-62. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

Comaroff, F & Comaroff, J. 2010. Etnografia e imaginação histórica in Proa – Revista de Antropologia e Arte. Ano 02, vol. 1, n. 02 nov. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/proa/TraduçõesII/comaroff.html>, acesso em 22/03/2012.

Correia, A. 1941. *Monografia Histórico-Corográfico do Município de Bragança*. Bragança (mimeografado).

Cornelli, G. 2006. Metodologia e resultados atuais da busca pelo Jesus histórico in *Jesus de Nazaré: uma outra história*. Editado por A. L. Chevitare; G. Cornelli; M. Selvatici, pp. 17-26. São Paulo: Annablume; Fapesp.

Costa, A. C. L. 2012. *A Morte e a Educação: saberes do Ritual de Encomendação das Almas na Amazônia*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Educação, Universidade do Estado do Pará, Belém.

Crapanzano, V. 1986. "Hermes' Dilemma: The masking of subversion in ethnographic description" in *Writing Culture. The poetics and politics of ethnography*. Editado por J. Clifford, J; G. E. Marcus, pp. 51-76. California: University of California Press.

\_\_\_\_ V. 1991. "Diálogo". *Anuário Antropológico 88*, pp. 59-80. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/UnB.

\_\_\_\_ V. 2005. A cena: lançando sombra sobre o real. *Mana 11 (2)*: 357-383.

Crossan, J D. 2004. *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. São Paulo: Paulinas.

Cruikshank, J. 2005. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões, in *Usos & Abusos da História Oral*. Editado por J. Amado; M. Ferreira, pp. 149-164. Rio de Janeiro: Editora FGV.

Cruz, E. 1963. *História do Pará*. Belém: UFPA.

Costa, A. M. D. 2009. Pesquisas antropológicas urbanas no "paraíso dos naturalistas". *Revista de Antropologia*, 52 (2). São Paulo.



Costa, G.M.C. e Gualda, D.M.R. 2010. Antropologia, etnografia e narrativa: caminhos que se cruzam na compreensão do processo saúde-doença. *História, Ciência, Saúde-Manguinhos* [online], 17 (4): 925-937.

Cunha, M. C. 2009. Xamanismo e tradução, in *Cultura com aspas e outros ensaios*. Editado por M. C. Cunha, pp. 101-114, São Paulo: Cosac & Naify.

Cunha, M. C. 2012. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras.

De Certeau, M. 1995. *A cultura no Plural*. Campinas: Papyrus.

\_\_\_\_\_. 2012. *A invenção do cotidiano: 2. Morar, cozinhar*. Petrópolis, RJ: Vozes.

\_\_\_\_\_. 2013. *A escrita da história*. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense.

Deleuze, G. 1975 *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Mario Muchnik.

\_\_\_\_\_. 1998. *Diálogos com Claire Parnet*. São Paulo: Escuta.

\_\_\_\_\_. 2006. *A ilha deserta: e outros textos*. Editada por D. Lapoujade, pp. 17-22. São Paulo: Iluminuras.

\_\_\_\_\_. & Guattari, F. 2010a. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34.

\_\_\_\_\_. 2010b. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34.

\_\_\_\_\_. 1995. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 1*. São Paulo: Ed. 34.

\_\_\_\_\_. 2012a. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 3*. São Paulo: Ed. 34.

\_\_\_\_\_. 2012b. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 5*. São Paulo: Ed. 34.

Delgado, J. S. 2008. *Nem Terno Nem Gravata: As mudanças na identidade pentecostal assembleiana*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém.

De Lucca, T. T. 2003. *“Revisitando o Tambor das Flores”*: A Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-brasileiros do Estado do Pará como guardião de uma tradição. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

\_\_\_\_\_. 2010. *Tem Branco na Guma: a Nobreza Europeia Montou Corte na Encantaria Mineira*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém.

Descola, P. 2006. *As lanças do crepúsculo: relações Jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac Naify.

\_\_\_\_\_.1998. "Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia". *Mana* 4(1): 23-45.

De Souza, J. 2011. *Ye'Pá Bahuari-Mansô Büren Ümükoho e Antropologia/etnografia. Mãhsinsé Yepamahsã, "Tukanoan" Põrã Candomblé Cruzado com Umbanda, Manao Tó Wateró*. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Dias, J. S. 2002. Apaixonadas negociações: os frades franciscanos de Santo Antônio e o "terrível motim" de 1618 no Grão-Pará in: *Terra matura: historiografia e história social na Amazônia*. Editado por J. M. Bezerra Neto; D. A. Gúzman, pp. 347-364 Belém: Paka-Tatu.

Douglas, M. 1976. *Pureza e Perigo: Ensaio sobre as noções de poluição e tabu*. São Paulo: Perspectiva.

Dulley, I. 2012. *Os nomes dos outros: alteridade e comunicação em Roy Wagner*. Tese de doutorado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo. São Paulo: USP.

Durkheim, E. 1996. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo Martins Fontes.

Eliade, Mircea. 1960. *El Chamanismo y Las técnicas arcaicas del éxtasis*. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_. 1979. *Ferreiros e Alquimistas*. 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

\_\_\_\_\_. 2008. *Tratado de História das Religiões*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes.

Evans-Prichard, E. E. 2005. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. 2013. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva.

Fabian, J. 2013. *O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto*, Petrópolis, RJ: Vozes.

Fabre, D. 2011. O livro e sua magia in *Práticas da Leitura*. Editado por R. Chartier, pp. 201-228, 5.ed. São Paulo: Estação Liberdade.

Fares, J. A. 1997. *Imagens da Mitopoética Amazônica: Um memorial das matintas pereras*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Pará, Belém.

\_\_\_\_\_. 2001. *Cartografias Marajoaras: cultura, oralidade, comunicação*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Comunicação e Semiótica, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

\_\_\_\_\_. 2008. O matintaperera no imaginário Amazônico in *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Editado por R. H. Maués; G. M. Villacorta, pp. 322-324. Belém: Edufpa.

Fausto, C. 2001. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.

\_\_\_\_\_. 2008. Donos Demais: Maestria e Domínio na Amazônia, *Mana* 14 (2): 329-366.

Febvre, L. 2009. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras.

Fêlix, C. C. 2009. "Eles são cristãos como nós". Considerações acerca dos conceitos de pessoa e de comunidade suscitados pela existência dos encantados, relação com o sangue, doenças e sistema de cura de uma comunidade negra amazônica. 33º Encontro Anual da ANPOCS GT 26.

Ferretti, M. 1995. A representação de entidades espirituais não-africanas na religião afro-brasileira: o índio em terreiros de São Luís - MA. In: *Anais da 47a. Reunião Anual da SBPC*. São Luís: UFMA.

\_\_\_\_\_. 2000. *Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti*. 2.ed. São Luís: Edufma.

\_\_\_\_\_. 2001. *A Encantaria de "Barba Soeira": Codó, capital da magia negra?* São Luís: Siciliano.

\_\_\_\_\_. 2004. *Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa; transcrição documental de Jacira Pavão da Silva*. São Luís: CMF; FAPEMA.

\_\_\_\_\_. 2008. Encantados e encantarias no Folclore Brasileiro in *VI Seminário de Ações Integradas em Folclore*. São Paulo.

Ferretti, S. 1995. *Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Edusp; São Luís: FAPEMA.

Ferreira, M. M. 1998. Desafios e dilemas da história oral nos anos 90: o caso do Brasil in *História Oral*. 1(1)9-11.

Ferreira, P. 2006. *Música Eletrônica e xamanismo: técnicas contemporâneas do êxtase*. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Antropologia, Universidade de Campinas, São Paulo.

Ferreira, P. 2006. *Afetos Mal-Ditos: o indizível das sexualidades camponesas*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília.

Fernandes, G. 1938. *O Folclore mágico do Nordeste: usos, costumes, crenças & ofícios mágicos das populações nordestinas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A.

Figueiredo, N. 1975/1976. "Pajelança e catimbó na região Bragantina". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas* 32 (?): 41-52.

\_\_\_\_\_. 1982. Todas as divindades se encontram nas "encantarias" de Belém in *Antologia do Folclore Brasileiro*. Editado por A. Pellegrini Filho, pp. 109-111. São Paulo: EDART.

\_\_\_\_\_. 1994. "Os 'bichos' que curam: animais e a medicina de 'folk' em Belém do Pará". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Antropologia*, 10 (1): 75-91.

Figueiredo, A. M. 1993. Pajés, Médicos & Alquimistas: uma discussão em torno de ciência e magia no Pará Oitocentista, *Cadernos do CFCH* 12 (1-2): 41-54.

\_\_\_\_\_. 1994. Os Reis da Mina: A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos no Pará no Século XVII-XIX. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Antropologia*. V. (9) 1. Belém.

\_\_\_\_\_. 2002. "Quem eram os pajés científicos? Trocas simbólicas e confrontos culturais na Amazônia, 1880-1930". In: *Contando a história do Pará: diálogos entre história e antropologia*. Editado por Fontes, E. Belém: Ed. Motion.

\_\_\_\_\_. 2003. Anfiteatro da cura: pajelança e medicina na Amazônia no limiar do século XX in *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Editado por Chalhoub, S. Campinas: Ed. Unicamp.

\_\_\_\_\_. 2008a. *A cidade dos Encantados: Pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia*, Belém: Edufpa.

\_\_\_\_\_. 2008b. Assim como eram os gafanhotos: pajelança e confrontos culturais na Amazônia do início do século XX in *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Editado por R. H. Maués; G. M. Villacorta, pp. 53-94, Belém: Edufpa.

\_\_\_\_\_. 2010a. Manoel dos Santos. O Pajé de Portugal: imigração e contatos culturais em Belém do Pará no final do século XIX. In: *Entre Mares: o Brasil dos portugueses*. Editado por M. N. Sarges et al. Belém: Paka-Tatu.

\_\_\_\_\_. 2010b. O Índio como metáfora: política, modernismo e historiografia na Amazônia nas primeiras décadas do século XX in *Projeto História* 41(?): 316-336.

Figueiredo, M. V. 2010. *A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso Segundo os Aweti do Alto Xingu*. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional. Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. 2012. *Das participações míticas: reflexões sobre o perspectivismo e o axé. 36 Reunião Anpocs*. Águas de Lindóia.

Fleck, E. C. D. 2006. Cartografia da sensibilidade: A arte de viver no campo do outro (Brasil, séculos XVI e XVII). In: *História e Sensibilidade*. Editado por M. H. Ertzogue; T. G. Parente, et alii., pp. 217-248. Brasília: Paralelo 15.

- Foley, R. 2003. *Os humanos antes da humanidade: uma perspectiva evolucionista*. São Paulo: Unesp.
- Frazer, J. G. 1982 (1890). *O Ramo de Ouro*. Editado por Mary Douglas, São Paulo: Círculo do Livro S. A.
- Fraxe, T. 2004. *Cultura cabocla-ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade*. São Paulo: Annablume.
- Furuya, Y. 1994. Umbandização dos Cultos Populares na Amazônia: A integração ao Brasil? in *Possessão e Procissão: Religiosidade Popular no Brasil*. Editado por H. Nakamaki; A. Pellegrini Filho, pp. 11-59. Osaka: National Museum of Ethnology.
- Gadelha, J. B. 2009. *Masculinos em mutação: a performance Drag Queen em Fortaleza*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza
- Gagnebin, J. M. 2004. Memória, História, Testemunho in *Memórias e (res) sentimentos: indagações sobre uma questão sensível*. Editado por S. Bresciani; M. Naxara, pp. 85-94, Campinas: Unicamp.
- Galvão, E. 1975. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa em Itá, Amazonas*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Diários de campo entre os Tenetehara, Kaióá e Índios do Xingu*. Rio de Janeiro: UFRJ/FUNAI.
- Garcia Canclini, N. 2009. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4a ed. São Paulo: Edusp.
- Gauthier, J. 1999. O que é pesquisar – entre Deleuze-Guattari e o candomblé, pensando *mito, ciência, arte e culturas* de resistência. *Educação & Sociedade*, ano XX (69):1-26.
- Geertz, C. 1978. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Gennep. V. V. 2011. *Os ritos de passagem*. 2a ed. Petrópolis: Vozes.
- Gilroy, P. 2001. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.
- Ginzburg, C. 1987. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. 1989. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras.

- \_\_\_\_\_. 1991. *História Noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Gleiser, M. 2010. *Criação imperfeita*. 3a ed. Rio de Janeiro: Record.
- Glissant, E. 2005. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: UFJF.
- Goffman, E. 1975. *Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Gois, A. J. 2011. *O candomblé e a umbanda na cidade de Contagem, Minas Gerais: espaço e território*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- Goldman, M. 1984. *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_. 2000. Uma teoria etnográfica da democracia: A política do ponto de vista do Movimento Negro de Ilhéus, Bahia. *Etnográfica*, Vol. IV (2):311-332.
- \_\_\_\_\_. 2001. "Segmentaridades e movimentos negros nas eleições de Ilhéus." *Mana* 7 (2): 57-93.
- \_\_\_\_\_. 2005. Formas do Saber e Modos do Ser. Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. *Religião e Sociedade* 25 (2): 102-120.
- \_\_\_\_\_. 2009. "Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras. Ensaio de simetriação antropológica". *Análise Social*, XLIV(190):105-137.
- Gomes, F. S. 1999a. Fronteiras e Mocambos: O protesto negro na Guiana Brasileira in *Nas terras do Cabo Norte: Fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira – séculos XVII/XIX*. Editado por Flávio dos Santos, pp. 237-327, Belém: Editora Universitária/UFPA.
- \_\_\_\_\_; Nogueira, S. M. S. 1999b. Outras Paisagens Coloniais: Notas sobre desertores militares na Amazônia setecentista in *Nas terras do Cabo Norte: Fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira – séculos XVII/XIX*. Editado por Flávio dos Santos Gomes, pp. 201-235, Belém: Editora Universitária/UFPA.
- \_\_\_\_\_; Queiroz, J. M. 2003. Em outras margens: Escravidão africana, fronteiras e etnicidade na Amazônia In: *Os senhores dos rios: Amazônia, margens e histórias*. Editado por Priore, M; Gomes, F. S, pp. 141-163, Rio de Janeiro: Elsevier.
- \_\_\_\_\_. 2005. *A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (Séculos XVII-XIX)*. São Paulo: Ed. UNESP: Ed. Polis.
- Guattari, F. 2012. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34.
- Hampâtê Bâ, A. 1982. A tradição viva in: *História Geral da África*. Editado por Ki-Zerbo, pp. 181-218, São Paulo: Ed. Ática/UNESCO.

Hall, S. 1999. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

\_\_\_\_\_. 2009. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. 1a ed. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Hartog, F. 2014. *Memória de Ulisses: narrativas sobre a fronteira da Grécia antiga*. 2.ed. Belo Horizonte: UFMG.

Henrique, M. C. 2008. *Um toque de voyeurismo: o diário íntimo de Couto de Magalhães (1880-1887)*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém.

Herskovits, M. J. 1973. *Antropologia Cultural*. Tomo II. São Paulo: ed. Mestre Jou.

Hill, C. 2003. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Hissa, C. E. V. 2013. *Entrenotas: compreensões de pesquisa*. Belo Horizonte: UFMG.

Hoggart, R. 1973. *As utilizações da cultura*. Aspectos da vida cultural da classe trabalhadora v. 1. Lisboa: Ed. Presença.

Hurley, J. 1940. Noções de História do Brasil e do Pará, in *Vol. XI da Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará*, Belém.

IBGE. 1958. Bragança. Nº 179 da coleção de monografias.

Ingold. T. 2012. Caminhando com dragões: em direção ao selvagem. In: *Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold*. Editado por A. C. Steil; I. C. Carvalho, pp. 7-13. São Paulo: Ed. Terceiro Nome.

Lacerda, F. G. 1992. *Nos trilhos da modernidade: instalação da estrada de ferro de Bragança (1870-1907)*. Trabalho de Conclusão de Curso. Departamento de História, Universidade Federal do Pará, Belém.

\_\_\_\_\_. 2010. *Migrantes cearenses no Pará: faces da sobrevivência (1889-1916)*. Belém: Ed. Açai.

Langdon, E. J. M. 1996. Introdução: xamanismo – velhas e novas perspectivas in *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Editado por E. J. M. Langdon, pp. 9-37. Florianópolis: Ed. da UFSC.

Latour, B. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. RJ: Ed. 34.

\_\_\_\_\_. Hermant, E. 1999. Esas redes que la razón ignora: laboratórios, bibliotecas, colecciones. In: *Retos de la Postmodernidad*. Editado por Fernando J. Garcia Selgas y José B. Monleón, pp. 161-183. Madrid: Trota.

Laveleye, D. 2008. Distribuição e heterogeneidade no complexo cultural da “pajelança” in: *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Editado por R. H. Maués; G. M. Villacorta, pp. 113-120, Belém: Edufpa.

Leal, L. A. P. 2011. “*Nossos intelectuais e os chefes da mandinga*”: repressão, engajamento e liberdade de culto na Amazônia (1937-1951). Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Cultura Afro-brasileira, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

Leacock, S; Leacock, R. 1975. *Spirits of the Deep: A Study of na Afro-Brazilian Cult*. New York: Anchor Books.

Le Breton, A. 2003. *Adeus ao corpo: Antropologia e sociedade*. Campinas, SP: Papirus.

Le Goff, J. 2003. *História e Memória*. Campinas: Editora da Unicamp.

Lestel, D. 2001. *As origens animais da cultura*. Paris: Coleção Epistemologia e Sociedade.

\_\_\_\_\_. 2011. A animalidade, o humano e as “comunidades híbridas” in *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Editado por M. E. Maciel, pp. 23-54. Florianópolis: UFSC.

Leroi-Gourhan, A. 1985. *O Gesto e a Palavra – Técnica e Linguagem v. 1*. Lisboa: Perspectiva do Homem. Edições 70.

Levi, G. 2000. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Lévi-Strauss. 2012a. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papirus.

\_\_\_\_\_. 2012b. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify.

Lima, T. S. 1996. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana* 2(2):21-47.

\_\_\_\_\_. 2005. *Um Peixe Olhou Para Mim*. O povo Yudjá e a perspectiva. SP: UNESP/ ISA/ NUTI.

Maggie, Y. 1992. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

\_\_\_\_\_. 2001. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. 3ª ed. Rio de Janeiro: ed. Jorge Zahar.

Malinowski. B. 1976. *Argonautas do Pacífico ocidental – um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo.

\_\_\_\_\_. 1997. *Um diário no sentido estrito do termo*. Rio de Janeiro: Record.

Mandrou, R. 1979. *Magistrados e Feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo: Perspectiva.



Mariz, C. L. 1997. O Demônio e os Pentecostais no Brasil in *O mal à brasileira*. Editado por P. Birman; R. Novaes; S. Crespo, pp. 45-61. Rio de Janeiro: Eduerj.

Martins, F. A. 2006. Concepção de Missão no Projeto da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão e Grão-Pará, no século XVII in: *Faces da história da Amazônia*. Editado por F. A. F. Neves; M. R. P. Lima, pp. 43-81, Belém: Paka-Tatu.

Martín-Barbero, J. 2004. *Ofício de Cartógrafo: travessias Latino-Americanas da comunicação na cultura*. São Paulo: Edições Loyola.

Martina, P. H. 2013. Dom, religião e eurocentrismo na aventura colonial in *Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas*. Editado por J. Almeida; A. Miglievich-Ribeiro; H. T. Gomes, pp. 275-286. Rio de Janeiro: 7Letras.

Maués, R. H. 1990. *A ilha encantada: medicina e xamanismo*. Belém: UFPA.

\_\_\_\_\_. 1995. *Padres, Pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: Cejup.

\_\_\_\_\_. 1997. Malineza: um conceito da cultura Amazônica in *O mal à brasileira*. Editado por P. Birman; R. Novaes; S. Crespo, pp. 32-44. Rio de Janeiro: Eduerj.

\_\_\_\_\_. 2003. "Bailando com o Senhor": técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). *Revista de Antropologia*, 46 (1): 09-40.

\_\_\_\_\_. 2008. As lendas e o simbolismo sobre o Boto na Amazônia in: *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Editado por R. H. Maués; G. M. Villacorta, pp. 349-354, Belém: Edufpa.

\_\_\_\_\_. 2011. Memória da Antropologia da Amazônia ou como fazer ciência no "Paraíso dos Etnólogos" in *Encontro de Antropologia: homenagem a Eduardo Galvão*. Editado por S. B. Magalhães; I. M. Silveira; A. M. S. Santos, pp. 72-103, Manaus: Ed. UFAM/MPEG.

\_\_\_\_\_. 2012. O perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia. *Mediações*, 17(1): 33-61.

Mauss, M. s/d. *Manual de Etnografia*. Lisboa, Pórtico.

\_\_\_\_\_. 2000. *Esboço de uma teoria geral da magia*. Lisboa: Ed. Perspectivas do homem.

\_\_\_\_\_. 2003a. As técnicas do corpo in *Sociologia e Antropologia*. Editado por M. Mauss, pp. 399-400. São Paulo: Cosa & Naify.

\_\_\_\_\_. 2003b. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. *Sociologia e Antropologia*. Editado por M. Mauss, pp. 183-294. São Paulo: Cosac & Naify.

Mazzoleni, G. 1992. O Planeta Cultural: *Para uma Antropologia Histórica*. São Paulo: Edusp: Instituto Italiano di Cultura di San Paolo e Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro. São Paulo

Michelet, J. 1992. *A feiticeira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Mignolo, W. 2003. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

\_\_\_\_\_. 2010. *Desobediência epistêmica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidade y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo.

Miranda, R. R. 2009. *Interfaces do rural e do urbano em área de colonização antiga na Amazônia: estudo de colônias agrícolas em Igarapé-Açu e Castanhal-PA*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Pará, Belém.

Miranda, F. C. 2013. *Cartografia movente: uma postura de pesquisa em comunicação na Amazônia*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Comunicação, Universidade Federal do Pará, Belém.

Montardo, D. L. O. 2009. *Através do Mbaraka: Música, Dança e Xamanismo Guarani*. São Paulo: Edusp.

Montenegro, A. T. 2004. Arquiteto da Memória: nas trilhas dos sertões de Cratêus in *Escrita de si, escrita da história*. Editado por A. C. Gomes, pp. 318-325, Rio de Janeiro: FGV.

Montero, P. 2006. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural in *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. Editado por P. Montero, pp. 09-66. São Paulo: Globo.

Mota, C. F. S. 2007. *Doenças e Aflições: o processo terapêutico e o uso de plantas medicinais na pajelança maranhense*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão, S. Luís.

Mota Neto, J. C. 2008. *A Educação no Cotidiano do Terreiro: Saberes e Práticas Culturais do Tambor de Mina na Amazônia*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Estado do Pará, Belém.

Motta-Maués, M. A. 1993. *“Trabalhadeiras” e “Camaradas”*: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica. Belém: Centro de Filosofia e Ciências Humanas/UFPA.

Moura, M. M. 2004. *Nascimento da antropologia cultural: a obra de Franz Boas*. São Paulo: Hucitec.

Negrão, L. N. 1996. *Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp.

Neves, I. 2009. *A invenção do índio e as narrativas orais Tupi*. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

Nicolau Pares, L. 1999. Apropriações e transformações crioulas da pajelança cabocla no Maranhão in *Índios e Negros: Imagens, Reflexos e alteridade*. Editado por M. R. Carvalho. Salvador/Rio de Janeiro: Projeto Cor da Bahia/Relume-Dumará.

\_\_\_\_\_. 2007. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia*. Campinas: Ed. Unicamp.

Novaes, R. R. 1997. As Metamorfoses da Besta Fera: O Mal, a Religião e a Política entre Trabalhadores Rurais in *O mal à brasileira*. Editado por P. Birman; R. Novaes; S. Crespo, pp. 81-103. Rio de Janeiro: Eduerj.

Nunes Pereira, M. 1952 [1944]. Negros escravos na Amazônia in *X Congresso de Brasileiro de Geografia*, pp. 152-185, Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Geografia, vol. III.

\_\_\_\_\_. 1967. *O Sairé e o Marabaixo*. Rio de Janeiro: Empresas Gráficas Ouvidor S/A.

\_\_\_\_\_. 1979. *A Casa das Minas: culto dos Voduns Jeje no Maranhão*. Petrópolis: ed. Vozes.

Oliveira, E. R. 1983. *Doença, Cura e Benzedura: um estudo sobre o ofício da benzedeira em Campinas*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

Oliveira Filho, J. P. de. 1999. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

Oliveira, J. H. M. 2007. *Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História, UFRJ, Rio de Janeiro.

Oliveira, K. C. D. 2012. *Curandeiros e pajés numa leitura museológica: o Museu do Marajó Pe. Giovanni Gallo – PA*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

Oro, A. P. 2007. Intolerância religiosa lurdiana e reações Afro no Rio Grande do Sul in *Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro*. Editado por V. G. Silva, pp. 30-69, São Paulo: Edusp.

Ortiz, R. 1999. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense.

Pacheco, A. S. 2006. *Á Margem dos “Marajós”*: cotidiano, memórias e imagens da “Cidade-Floresta” – Melgaço-PA. Belém: Paka-Tatu.

\_\_\_\_\_. 2009. *En el Corazón de la Amazonía: Identidades, Saberes e Religiosidades no Regime das Águas Marajoaras*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História Social, Pontifícia Universidade Católica. São Paulo.

\_\_\_\_\_. 2010. Encantarias Afroindígenas na Amazônia Marajoara: Narrativas Práticas de cura e (in) tolerâncias religiosas. *Horizonte* 8(17): 88-92.

\_\_\_\_\_. 2012. Cosmologias Afroindígenas na Amazônia Marajoara. *Projeto História* 44(2): 197-226.

Pacheco, G. B. F. 2004. *Brinquedo de Cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Pantoja, V. 2011. *Santos e Espírito Santo, ou católicos e evangélicos na Amazônia Marajoara*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém.

Peirano, M. 1975. *Proibições Alimentares numa comunidade de Pescadores*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Brasília: UnB.

\_\_\_\_\_. 1995. Marisa Peirano. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

Pereira, F. K. 2001. Painel de Lendas & Mitos Amazônicos. *Academia Paraense de Letras*.

Pereira, D. L. 2008. *O candomblé no Amapá: imigração e hibridismo cultural*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Pará, Belém.

Pereira, M. J. F. 2000. *O imaginário fantástico de Ilha dos Lençóis: um estudo sobre a construção da identidade albina numa ilha maranhense*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém.

Pinto, B. C. 2004. *Nas Veredas da sobrevivência: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos*. Belém: Paka-Tatu.

\_\_\_\_\_. 2010. *Filhas das matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina*. Belém: Açáí.

Portelli, A. 1997a. Forma e significado na História Oral. A pesquisa como um experimento em igualdade. *Projeto História* 14: 07-24.

\_\_\_\_\_. 1997b. Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na História Oral. *Proj. História* 15: 13-33.

\_\_\_\_\_. 2010. A entrevista de história oral e suas representações literárias in *Ensaio de História Oral*. Letra e Voz.

Prandi, R. 2004. *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Editado por Reginaldo Prandi Rio de Janeiro: Pallas.

Price, R. 2004. Meditação em torno dos usos da narrativa na antropologia contemporânea. *Horizontes Antropológicos* [online], 10 (21): 293-312.

Quintas, G. G. 2007. *Entre maracás, curimbas e tambores: pajelanças nas religiões afro-brasileiras*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém.

Rabinow, Paul. 1999. "Representações são fatos sociais: modernidade e pós-modernidade na Antropologia" In: *Antropologia da razão*. Editado por P. Rabinow, pp. 71-108. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará.

Rabelo, M. C. M.; Alves, P. C.; & Souza, I. M. A. 1999. Signos, significados e práticas relativas à doença mental In *Experiência de Doença e Narrativa*. Editado por Rabelo, M. C. M.; Alves, P. C.; Souza, I. M. A. (eds.). Rio de Janeiro: Fiocruz, p. 43-73.

\_\_\_\_\_. 2008. A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica. *Mana* 14 (1): 87-117.

Radcliffe-Brown, A. R. 2013. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes.

Ramos, A. 2007. *O folclore negro do Brasil: demopsicologia e psicanálise*. 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes.

Rezende, A. P. 2006. As seduções do efêmero e a construção da história: As múltiplas estações da solidão e os círculos do tempo. In *História e Sensibilidade*. Editado por M. H. Ertzogue; T. G. Parente et al., pp. 35-56. Brasília: Paralelo 15.

Ribeiro, C. 1983. Religiosidade do Índio Brasileiro no Candomblé da Bahia: influências africanas e europeia. *Afro-Ásia*, 14.

Ribeiro, D. 1995. *O povo brasileiro: evolução e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. 1996. *Diários Índios: os Urubus-Kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras

Rodrigues, J. C. 1999. *O corpo na história*. Rio de Janeiro: ed. Fiocruz.

Rodrigues, N. 2006. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Ed. fac-símile; Fundação Biblioteca Nacional.

Rosaldo, R. 1986. "Desde la puerta de la tienda: El investigador de campo y el inquisidor" in *Retóricas de La antropología*. Editado por J. Clifford; G. E. Marcus, pp. 76-99. Madrid: Ediciones Júcar.

Rosendahl, Z. 1996. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC.

Santos, M. L. 2007. *Xamanismo: a palavra que cura*. Belo Horizonte: PUC Minas.

Sagan, C. 2006. *O mundo assombrado pelos demônios: a ciência vista como uma vela no escuro*. São Paulo: Companhia das Letras.

Sahlins, M. 1988. "Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of the 'World System'" . *Proceedings of the British Academy*, 74:1-51.

\_\_\_\_\_. 2001. *Como Pensam os "Nativos": Sobre o Capitão Cook, por exemplo*. São Paulo: Edusp.

\_\_\_\_\_. 2011. *Ilhas da História*. 2a ed. Rio de Janeiro: Zahar.

Salles, V. 2004a. Rapsódia Amazônica de João Daniel (introdução) in Daniel, J. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*, vol.1. pp. 13-17. Rio de Janeiro: Contraponto.

\_\_\_\_\_. 2004b. *O negro na formação da sociedade paraense*. Belém: Paka-Tatu.

\_\_\_\_\_. 2005. *O Negro no Pará sob o regime da escravidão*. 3.ed. Belém: IAP; Programa Raízes.

Santos, G. M. & Dias Jr., C. 2009. Ciência da floresta: Por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada. *Revista de Antropologia, USP*, v. 52 (1): 137-160.

Sansone, L. 2007. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Salvador: Edufba.

Santos, M. 1994. *Metamorfoses do Espaço Habitado*. São Paulo: ed. Hucitec.

Santos, D. C. C. 2006. *Etnografia, Modernidade e Construção da Nação: Estudo a partir de um culto Afro-Brasileiro*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília.

Schaden, E. 1969. *Aculturação Indígena*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora; Edusp.

Schopke, R. 2012. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Contraponto.

Shapanam, F. 2004. Entre caboclos e encantados in *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Editado por R. Prandi pp. 318-330. Rio de Janeiro: Pallas.

Silva, V. G. 2005. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 2ª ed. São Paulo: Selo Negro.

\_\_\_\_\_. 2006. *O antropólogo e sua magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras*. São Paulo: EDUSP.

\_\_\_\_\_. 2007. *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp.

Silva, J. 2011. *"No Ar, na Água e na Terra": Uma Cartografia das Identidades nas Encantarias da "Amazônia Bragantina"*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura, Universidade da Amazônia, Belém.

\_\_\_\_\_; Pacheco, A. S. 2011. Nas dobras da memória oficial: Cidade, Imagem e História na Voz de Rezadeiras de Capanema-Pa. *Amazônica* 1(03): 430-453.

\_\_\_\_\_. 2012. Oralidades em tempos de possessões Afroindígenas. *História Oral* 15(2): 167-192.

Silva, I. M. 2009. *Terreiros de candomblé na Amazônia acreana: Lutas e solidariedades na construção de territórios e identidades*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação Letras, Universidade federal do Acre, Rio Branco.

Silva, C. S. 2010. *Heranças Secretas: as memórias africanas no cotidiano das rezadeiras de Pojuca*. Dissertação de Mestrado. Universidade do Estado da Bahia, Salvador.

Silva, J. P. 2013. *Memórias Tupi em narrativas orais no rio Tajapuru – Marajó das Florestas - Pa*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura, Universidade da Amazônia, Belém.

Silva, J. P; Pacheco, A. S. 2012. Tupinambá, Indígena ou Afroindígena? Identidades, Poderes e Cosmologias no Marajó das Florestas in *Anais do X Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana: Fronteras e Interculturalidad*, pp. 78-90, Cali-Colômbia: Ed. da Universidad del Valle.

Simões, V. C. F. 2014. *Ideadores de Bicitaxi: Cartografias de Experiências Estéticas em Modos de Viver e Fazer Bicitaxis na Veneza Marajoara (Afuá-PA)*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Artes, Universidade Federal do Pará, Belém.

Siqueira, J. L. F. 2008. *Trilhos: O Caminho dos Sonhos* (Memorial da Estrada de Ferro de Bragança). Bragança.

Slater, C. 2001. *A festa do Boto: transformações e desencanto na imaginação*. Rio de Janeiro: FUNARTE.

Slenes, R. 2011 [1999]. *Na senzala, uma flor – Esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XX*. 2a ed. Campinas: Unicamp.

Spinoza, B. 2013. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Souza Júnior, J. A. 2010. Jesuítas, colonos e índios: a disputa pelo controle e exploração do trabalho indígena in *T(r)ópicos de História: gente, espaço e tempo na Amazônia (séculos XVII a XXI)*. Editado por Alonso, J. L. R.-P; Chambouleyron, R, pp. 47-64, Belém: Ed. Açaí.

Souza, R. E. 2004. *Introdução à Cosmologia*. São Paulo: Edusp.

Spivak, G. C. 2010. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG.

Sztutman, R. 2012. *O Profeta e o Principal: A Ação Política Ameríndia e Seus Personagens*. São Paulo: Edusp, Fapesp.

Taussig, M. 1993. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

\_\_\_\_\_. 2010. *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. São Paulo: UNESP.

Taylor, K. I. 1996. A Geografia dos Espíritos: o xamanismo entre os Yanomami setentrionais in *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Editado por E. J. M. Langdon, pp. 117-151. Florianópolis: UFSC.

Tavares, D. M. S. 2008. *A Capela e o Terreiro na Chapada Devoção Mariana e Encantaria de Barba Soeira no Quilombo Mimbó, Piauí*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UNESP - Júlio de Mesquita Filho, São Paulo.

Tedlock, D. 1986. "A tradição analógica e o surgimento de uma antropologia dialógica". *Anuário Antropológico*, 85, pp. 183-202, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/UnB.

Thomas, K. 1991. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. 2010. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras.

Thompson, E. P. 1981. *A Miséria da Teoria*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

\_\_\_\_\_. 1987. *A formação da classe operária inglesa v. 1*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

\_\_\_\_\_. 1998. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*, São Paulo, Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. 2001. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Editado por A. L. Negro; S. Silva, pp. 21-58. Campinas: Editora da Unicamp.

Thomson, A. 1997. Reconstituo a Memória: questões sobre a relação entre a História Oral e as memórias. *Projeto História* 15 (1):51-71.

Trindade, R. 2007. "Aqui, a cura é de verdade": Reflexões em torno da Cura Xamânica em São Caetano de Odivelas-Pa. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém.

Turner, V. 1974. *O processo ritual*. Petrópolis, Vozes.

\_\_\_\_\_. 2005. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: UFF.

Ugarte, A. S. 2003. Margens míticas: A Amazônia no imaginário europeu do Século XVI in *Os Senhores dos Rios*. Editado por M. Del Priore; F. S. Gomes, pp. 3-32. Rio de Janeiro: Elsevier.

Vainfas, R. 1995. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.

Valentim, J. W. S. 2008. *Vozes e Olhares que Mur[u]mur[u]am na Amazônia: cartografia de saberes quilombolas*. Dissertação de Mestrado. Programa Pós-Graduação em Educação, Universidade do Estado do Pará, Belém.



Vansina, J. 1982. A tradição oral e sua metodologia in *História Geral da África. Metodologia e pré-história da África*. Editado por Ki-Zerbo, pp. 157-180. São Paulo: Ática: [Paris]: Unesco.

Velho, G. 2013. *Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana*. Editado por H. Vianna; K. Kuschnir; C. Castro. Rio de Janeiro: Zahar. 198p.

Vergolino-Henry, A. 1976. *O Tambor das Flores*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

\_\_\_\_\_; Figueiredo, A. N. 1990. *A Presença Africana na Amazônia Colonial: Uma notícia histórica*. Belém: Arquivo Público do Pará.

\_\_\_\_\_. 2000. *Religiões Africanas no Pará: Uma Tentativa de Reconstrução Histórica*. Amazônia. Belém: IPAR, Ano 2, Nº 2.

\_\_\_\_\_. 2008. Um encontro na encantaria: notas sobre a inauguração do “Monumental Místico Rei Sabá” in *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Editado por R. H. Maués; G. M. Villacorta, pp. 139-148. Belém.

Verger, P. 2004. *Orixás: deuses iorubas na África e no Novo Mundo*. 6. Ed. Salvador: Corrupio.

Vermes, G. 2013. *Ressureição*. Rio de Janeiro: Record.

Vernant, J. P. 2009. *Entre Mito e Política*; tradução de Cristina Murachco. 2 ed. São Paulo: Edusp.

Veyne, P. 1984. *Acreditavam os gregos nos seus mitos?* São Paulo: ed. brasiliense.

Vieira, M. A. C. 2001. *A procura das bandeiras-verdes: viagem, missão e romaria – movimentos sócio-religiosos na Amazônia oriental*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

Vieira, M. G. 2012. *Caboclos, Cristãos e Encantados: Sociabilidade, Cosmologia e Política na Reserva Extrativista Arapixi – Amazonas*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro.

Villacorta, G. M. 2000. *“As Mulheres do Pássaro da Noite”*: Pajelança e feitiçaria na região do salgado [nordeste do Pará]. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém.

\_\_\_\_\_. 2011. *Rosa azul: uma xamã na metrópole da Amazônia*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém.

Viveiros de Castro, E. 1985. *Araweté – os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar/ANPOCS.

\_\_\_\_\_. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2): 115-144.

\_\_\_\_\_. 2002a. O nativo relativo. *Mana*. 8(1): 113-148.

\_\_\_\_\_. 2002b. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem in *A inconstância da alma selvagem*. Editado por E. Viveiros de Castro, pp. 181-264. São Paulo: Cosac & Naify.

\_\_\_\_\_. 2002c. A imanência do inimigo in *A inconstância da alma selvagem*. Editado por E. Viveiros de Castro, pp. 265-298. São Paulo: Cosac & Naify.

\_\_\_\_\_. 2002d. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena in *A inconstância da alma selvagem*. Editado por E. Viveiros de Castro, pp. 345-400. São Paulo: Cosac & Naify.

\_\_\_\_\_. 2011. O medo dos outros. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, V. 54 (2).

\_\_\_\_\_. 2012. “Transformação” na Antropologia, transformação da “Antropologia”. *Mana* 18(1):151-171.

Wagley, C. 1977. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília, INL.

Wagner, R. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify.

\_\_\_\_\_. 2011a. “O Apache era o meu reverso”. Entrevista com Roy Wagner. *Revista de Antropologia*, USP, v. 54 (2). Realizada por Florencia Ferrari, Iracema Dulley, et. al. São Paulo.

\_\_\_\_\_. 2011b. Automodelagem: o lugar da invenção. *Revista de Antropologia*, USP, 54 (2).

\_\_\_\_\_. 2011c. Coyote Anthropology, dialética e obviação. *Revista de Antropologia*, USP, 54(2)

Wawzyniak, J. V. 2003. “Engerar”: uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo. *Ilha*. 5(2): 33-55.

\_\_\_\_\_. 2004. Curupira “engerado” em Ibama: apreensão de um órgão público federal em termos cosmológicos. *Teoria e Pesquisa*, 44(4): 5-18.

\_\_\_\_\_. 2008. *Assombro de olhado de bicho: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre os ribeirinhos do baixo Tapajós, Pará*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos. São Carlos.

\_\_\_\_\_. 2009. “Agentes comunitários de Saúde”: transitando e atuando entre diferentes racionalidades no rio Tapajós, Pará, Brasil. *Campos* (UFPR) 10 (2):59-81.

\_\_\_\_\_. 2012. Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do Rio Tapajós – Pará. *Mediações*. 17(1): 17-32.

Williams, R. 1969. *Cultura e sociedade, 1780-1950*. São Paulo: Editora Nacional.

\_\_\_\_\_. 1979. *Marxismo e Literatura*, Rio de Janeiro. Zahar.

\_\_\_\_\_. 2007. *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. São Paulo: Boitempo.

Yanomami, D. K; Albert, B. 1999. Descobrindo os brancos in *A Outra margem do ocidente*. Editado por A. Novaes, pp. 15-22. São Paulo: Companhia das Letras.

Zourabichvili, F. 2004. *O Vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro.

Zumthor, P. 1993. *A Letra e a Voz: A "Literatura" Medieval*. São Paulo: Companhia. das Letras.