Horizontes Antropológicos

43 | 2015
Diásporas

Diásporas de encantados na Amazônia Bragantina

Jerônimo da S. e Silva e Agenor Sarraf Pacheco

Edição electrónica
URL: http://journals.openedition.org/horizontes/879
ISSN: 1806-9983

Editora
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Edição impressa
Data de publição: 10 Junho 2015
Paginação: 129-156
ISSN: 0104-7183

Refêrencia eletrónica
Jerônimo da S. e Silva e Agenor Sarraf Pacheco, « Diásporas de encantados na Amazônia Bragantina », *Horizontes Antropológicos* [Online], 43 | 2015, posto online no dia 31 julho 2015, consultado o 06 maio 2019. URL : http://journals.openedition.org/horizontes/879

© PPGAS

DIÁSPORAS DE ENCANTADOS NA AMAZÔNIA BRAGANTINA

Jerônimo da S. e Silva*
Universidade da Amazônia – Brasil

Agenor Sarraf Pacheco**
Universidade Federal do Pará – Brasil

Resumo: *Partindo de exercícios etnográficos, o texto apresenta experiências diaspóricas de mulheres rezadeiras que, ao migrarem do Nordeste brasileiro para a "Amazônia Bragantina", no Estado do Pará, a partir da década de 1950, tiveram suas vidas marcadas pelo processo de iniciação junto a entidades da encantaria brasileira (Prandi, 2004). Em viagens noturnas a cemitérios, transfigurações, transportes físicos, vidências e andanças em corpos de animais, ventos e águas, essas rezadeiras revisitaram "mundos" e "tempos" imemoriais, passando a dialogar com pajés e "poderosos" rezadores do Maranhão, Paraíba, Piauí e Ceará, deixando ver pessoas e encantados em outros sentidos de deslocamento. A crença na capacidade das entidades de acompanhar as pessoas detentoras do "dom de rezar" até o Pará, bem como de transitarem continuamente nesses locais, nomadizando-se (Deleuze; Guattari, 1995) entre o "lá" e o "aqui", constitui o fenômeno da "diáspora dos encantados" (Brah, 2011; Hall, 1999, 2009). A convivência com essas mulheres ensina, entre outros aspectos, a defender concepções de encontros e deslocamentos de culturas que percebam a alteridade radical da cosmologia das ciências humanas, mesmo quando esta se crê fielmente situada em lugares de partida, movimentos de passagem ou chegada, esquecendo, muitas vezes, que se trata não de lugar, mas de trânsitos materiais e simbólicos.*

Palavras-chave: *Amazônia, diásporas, encantados, rezadeiras.*

Abstract: *Starting from ethnographic exercises, the text presents diasporic experiences of women mourners that when migrating from northeastern Brazil to "Amazon Bragantina", in Pará State, from the 1950s, whose lives were marked by the initiation process with the entities of the Brazilian enchant (Prandi, 2004). On overnight*

* Contato: prof-jeronimo@hotmail.com.
** Contato: agenorsarraf@uol.com.br.

http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832015000100006

trips to cemeteries, transfiguration, physical transport, clairvoyance and wanderings in animal bodies, winds and waters, these mourners revisited "worlds" and ancient "times", going to talk with shamans and "powerful" chanters of Maranhão, Paraíba, Piauí and Ceará, letting people see and delighted in other senses of displacement. The belief in the ability of entities to monitor persons holding the "gift of praying" to the Pará, as well as continually transitioning these sites, nomadizando up (Deleuze; Guattari, 1995) between "there" and "here", constitute the phenomenon of "diaspora of the enchanted" (Brah, 2011; Hall, 1999, 2009). Living with these women teaches, among other things, to defend conceptions of meetings and displacements of cultures that perceive the radical otherness of the cosmology of the human sciences, even when one believes this faithfully situated in places of departure, passage and arrival of movements, forgetting often it is not the place, but the material and symbolic transits.

Keywords: *Amazon, delighted, diasporas, mourners.*

(Des)territorializando experiência etnográfica

> *Olhe, eu sonhei e a noite toda saía pros cemitério no sonho e falava com pessoa em outro mundo… Tem os encante do vento, né? Hum… Nessa noite eu conversei com muita gente de outros tempos, sabe?*
>
> Dona Fátima, rezadeira.

> *Portanto, não é surpreendente que se tenha invocado viagens espirituais, feitas sem movimento relativo, porém em intensidades, sem sair do lugar: elas fazem parte do nomadismo.*
>
> Deleuze e Guattari, *Mil platôs*.

As reflexões presentes neste texto são resultado de um período de dois anos de pesquisa (2010-2011) realizado no nordeste paraense, em particular, na cidade de Capanema. Quando o primeiro autor era discente do Programa de Mestrado em Comunicação, Linguagens e Cultura na Universidade da Amazônia percorreu vilas e comunidades no intuito conhecer histórias de vida, práticas de curas e rezas de mulheres rezadeiras,[1] em região que passa-

[1] A expressão "rezadeira" não é adotada como uma categoria fixa ou definida. Durante pesquisa de campo as mulheres rezadeiras e a comunidade mencionavam ainda "benzedeira", "puxadeira", "massagista" e, por vezes, alternadamente "parteira". Dessa forma, os termos presentes no texto não induzem relações de hierarquia.

mos a chamar de "Amazônia Bragantina".[2] O objetivo inicial da pesquisa era registrar rezas e associá-las especificamente às modalidades de enfermidades recorrentes. Com o avanço da etnografia, entretanto, notamos a forte presença de rezadeiras, que, oriundas ou descendentes de áreas do Nordeste brasileiro – Paraíba, Ceará, Maranhão e Piauí – desenvolveram o ofício de rezas, curas e iniciação junto à ação dos encantados.

Utilizamos o conceito de encantado ou encantaria como "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" (Prandi, 2004, p. 7-9). As narradoras mencionaram entidades como "encantado", "encante" ou "encanterado" e em diversos momentos atribuíram a essas potências a capacidade de transitarem em múltiplas formas e dimensões. Na Amazônia, por exemplo, Raymundo Heraldo Maués (1990, p. 196) define os encantados como

> 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 têm o dom para pajelança. Entre os encantados, os do fundo são muito mais significativos para os habitantes da região. Habitam nos rios e Igarapés, nos lugares encantados onde existem pedras, águas profundas (fundões) e praias de areia, em cidades subterrâneas e subaquáticas, sendo chamado de encante o seu lugar de morada.

O universo da encantaria tem sido estudado através das narrativas orais amplamente diversificadas. A categoria e as relações entre seres humanos e encantados são descritas com certa "hierarquização". Dotados de maiores poderes, segundo Maués (1990, p. 82-89), os encantados podem emergir da mata (curupira, anhanga, caruana) e do fundo (caruana, oiara, oiara preta, oiara branca). No diálogo com mulheres que migraram do Nordeste do Brasil para o Pará, o "ar" apareceu como um terceiro ambiente de morada dos encantados.

[2] O município de Capanema está localizado na microrregião Bragantina ou Zona Bragantina. Para mostrar intercâmbios mais amplos com o vasto mundo amazônico, passamos a utilizar a expressão "Amazônia Bragantina". Nessa compreensão, apreendem-se hábitos alimentares, linguagens, religiosidades, costumes, movimentos e dinâmica das populações que transitam em vilas, sítios, comunidades, "terrenos", encruzilhadas e "beira de estrada" no entre- lugar do campo/cidade dessa área do nordeste do Pará como representativas de um modo de viver na Amazônia.

Assim, a experiência diaspórica trouxe à tona relações das mulheres com entidades que habitam tais lugares.

As narrativas dessas mulheres nos permitiram perceber que, para além de propor a identificação com o exercício de rezas na localidade com memórias de experiências migratórias no alvorecer da década de 1950, rezadeiras, pajés e requerentes viviam formas de comunicação e aprendizado mútuo mediante "viagens noturnas", "conversas com pessoas mortas de outro mundo" e "conversas de madrugada" com "famosos" rezadores e pajés maranhenses e cearenses.

As memórias evocadas não revelaram somente lembranças de movimentos forçados, sofrimentos, doenças e aspectos do cotidiano, mas também descreveram que apesar de a capacidade de rezar ser uma dádiva de Deus, esse saber era mediado pela ação e aprendizado junto às potências que habitam o ar, a terra e a água. Diante da quantidade de referências aos encantados elencadas pelas benzedeiras passamos a atentar para a forma como cada uma descreveu contato e relação mantida com essas entidades desde o aprendizado inicial na infância até o curso migratório para a Amazônia Bragantina, em particular, na cidade de Capanema.

A observação da referida cosmologia resultou numa percepção dos encantados como seres capazes de transitar entre mundos habitados por animais não humanos, animais humanos, vegetais e minerais, bem como de deslocarem-se para outros lugares do território brasileiro em sintonia com os ambientes por onde trafegavam. Se o percurso era feito de avião, encantados do ar as acompanhavam; se era de ônibus, encantados da terra faziam-se presente; se era de barco, encantados das águas não as abandonavam. Nesse trânsito, uma profunda simbiose de cultura e natureza pode ser surpreendida, conforme defendem Bruno Latour (1994), Tim Ingold (1995), Philippe Descola (1998) e Viveiros de Castro (1985, 1996).

Os elementos ar, terra e água que aparecem como locais de habitação dos encantados não são pensados como estruturas rígidas e herméticas, pois em determinadas circunstâncias apareciam entrelaçados. É possível dizer que o texto está ancorado numa perspectiva nômade,[3] adotando caráter instável e

[3] Referimo-nos a nomadismo para enfatizar movência e desterritorialização (Deleuze; Guattari, 2012, p. 11-24) sofridas na pesquisa, sobretudo na "instabilidade" do lugar do etnógrafo, que não significa perda, mas requer coautoria não somente do texto, mas da experiência. Exemplo apreendido em Goldman junto a Mãe Hilsa Mukalê (2011).

transitório do contexto da pesquisa à época da etnografia, de outras interpretações a partir do retorno junto a algumas rezadeiras quase dois anos após a defesa da dissertação, e, obviamente, da transformação de nossas "desterritorializações conceituais".

O tema relacionado à "mobilidade" ou "deslocamento" de pessoas e a forma como viveram experiências religiosas através de potências ameríndias, voduns, orixás, santos e encantados na formação da sociedade brasileira tem longa historicidade nas pesquisas das ciências humanas, indo, *grosso modo* e mui genericamente, de Bastide (1971, 1974), Verger (2002), Cascudo (1983) a Prandi (1991), Novaes (1997), Pereira, D. (2008) e Nicolau Pares (2007). Entretanto, apesar de cientes dessas pesquisas, situamos algumas produções acadêmicas na Amazônia que dialogam com deslocamentos de homens e entidades para problematizar experiências de diásporas materiais e cósmicas de rezadeiras e encantados do Nordeste brasileiro para o nordeste paraense.

No contexto amazônico diversos pesquisadores apresentaram sob aportes teórico-metodológicos distintos a relação entre movências e trânsitos de entidades em sujeitos no interior da Amazônia. Charles Wagley (1977, p. 221-229) e Eduardo Galvão (1975, p. 116-119), por exemplo, descreveram a respeito da localidade de Itá 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; o lugar do rio onde escolhiam para mergulhar era denominado de "porto", sinalizando o aspecto movente dessas experiências; em outras circunstâncias, pajés utilizavam um tronco oco como túnel para acessar a morada dos encantados.

Guardadas as especificidades dessas pesquisas, as memórias relativas ao poder e trânsito de pajés e xamãs[4] foram objeto de estudo para compreender

[4] O conceito de xamanismo tem sido repensado em outras obras para além de formulações generalistas associadas a êxtases, viagens espirituais e cura. Nesse caso, entretanto, buscamos enfatizar apenas alguns aspectos indicados por Eliade (1960 p. 45), quando assinala que "el candidato se trueca em um hombre meditativo, busca la soledad, duerme mucho, parece ausente, tiene sueños proféticos y, a veces, ataques. Todos estos sintomas no son más que el prelúdio de la nueva vida que espera, sin saberlo, al candidato […] Pero se dan también 'enfermedades', ataques, sueños y alucinaciones que deciden em poço tiemplo. La Carrera de um chamán." Embora o mesmo possa ser posto em recortes etnográficos mais específicos já há algum tempo nos estudos de Lagrou (1996, p. 197-232), Gallois (1996, p. 39-74), Wright (1996, p. 75-116), Baines (2002), Kenneth (1996) e Cesarino (2011).

a multiplicidade de entidades de religiões ameríndias e africanas a partir de processos migratórios, memória e ancestralidade na reflexão de Seth e Ruth Leacock (1975 p. 125-169) em *Spirits of the deep*, onde, 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 como capazes de manifestarem-se em diversas dimensões e localidades do mundo natural, daí associarem-se a pássaros, peixes, aparições incorpóreas, marujos e vaqueiros.

A tese da comunicação entre praticantes de religiões de matrizes afro-brasileiras e indígenas por meio de trânsitos culturais, experiências migratórias e "casamento" entre entidades é um campo sabidamente explorado em Belém nas pesquisas de Napoleão Figueiredo (1982), da "encantaria mineira" com destaque para os "senhores da toalha", isto é, nobres, reis, princesas de origem portuguesa, incorporados nos terreiros estudados por Lucca (2010), bem como da própria história e constituição desse campo na escrita de literatos e folcloristas entre a primeira metade do século XX em Aldrin Figueiredo (2008).

Em outras localidades destacamos, por exemplo, o estudo realizado por Fares (1997) sobre capacidade de disfarce e deslocamentos de matintapereras, associados ao ar, terra e água na cidade de Bragança, nordeste paraense. Na região do Salgado, os estudos de Maués (1990, 1997), Motta-Maués (1993) e Gisela Villacorta (2000, 2011) são representativos por considerarem, cada um a seu modo, a tentativa de perceber o lugar e os espaços das entidades, regimes de comensalidade entre homens e mulheres que afetam diretamente o "humor" ou o "mau-olhado" daqueles existentes do fundo, e, sobretudo, formas de iniciação relativas a um destino (sina) a ser severamente efetivado ou um tipo de agraciamento (dom) em estabelecer um *continuum* comunicacional.

Certamente, e nesse sentido, outras pesquisas desenvolvidas na Amazônia corroboram cautelosamente o argumento da mobilidade dessa constelação de potências no interior de animais, minerais e vegetais, tais como Ferreti (1995), Pinto (2004), Salles (2004), Trindade (2007), Cavalcante (2008), Pacheco, A. (2009, 2012), Silva e Pacheco (2011) e Silva, J. da S. (2011). Em sintonia com esses esforços acadêmicos, baseando-nos em etnografia produzida no diálogo com rezadeiras de Capanema e a constelação de encantados, o texto discutirá conexões entre o movimento diaspórico das narradoras e a tessitura de uma

cosmologia[5] relativa ao fenômeno da diáspora dos encantados. Procura ainda refletir a experiência diaspórica através de seres que potencializam a revisitação de múltiplos lugares e tempos frente a sonhos, viagens noturnas, transporte físico em corpos de aves, cobras e transfigurações diversas.[6]

Devir-vento, devir-coruja, devir-carniça, devir-cobra: "O mundo tá cheio de gente que vem de todo lugar"

> *Você acha que o mundo é só isso? Não é não […] Hum! Se o professor visse mesmo como o céu tá cheio de alma, de bruxagem, a gente nem abria os olho […] eles vêm de toda parte do mundo, pra bem ou pra mal.*
>
> Dona Fátima, rezadeira.

> *Os cultos dos encantados não estão isolados, havendo trocas e influências recíprocas entre eles. Espalham-se por diferentes regiões do país, levados por ondas migratórias, pela mídia e pela moda, ganham novos adeptos, fundem-se em outros cultos. Também as entidades migram, são incorporadas a diferentes denominações afro-brasileiras.*
>
> Reginaldo Prandi, *Encantaria brasileira.*

Durante os meses de maio e junho de 2010, acompanhamos dona Fátima, 67 anos, para ouvir a respeito de experiências que evidenciaram o seu papel de rezadeira. Nesses inícios de pesquisa a rezadeira alternava as narrativas entre tempos de infância e juventude, sinalizando a forma como "recebia na cabeça as rezas". Recordou ter nascido em Capanema, mas seus pais eram nordestinos

[5] O conceito de cosmologia utilizado por Neves (2009, p. 121), aponta que "as narrativas orais e as constelações dos índios Tembé (me) 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. A compreensão de como se organizavam estas racionalidades diferentes […]" conversa com pesquisas de Albert (2002).

[6] Bastante inspirados nas pesquisas de Brah (2011) presentes na sua *Cartografías de la diáspora: identidades en cuestión* sobre comunidades asiáticas no contexto do pós-guerra (1945), comungamos do conceito de "espaços de diáspora" no intento de compreender múltiplos planos e intersecções simultâneas, para além da relação entre o "lá" e o "aqui", da subjetividade e coletividade. Essa percepção funda, na visão da autora, o conceito de diáspora baseado na *difference*, qual seja, multiplicidade e singularidade.

– paraibanos – e falou sobre a infância, na rua Sebastião de Freitas, para enfatizar a presença de rios e áreas alagadas.

> Tá… Olhe, minha família morava pras banda da Sebastião de Freitas [rua localizada no centro da cidade] naquela época era só mato, mato mesmo. As casas eram tudo longe uma da outra. Mas tinha uma vizinha que tinha muita dor de cabeça, era filha do Manoelzinho, ela chorava, gritava [fala apreensiva, com muitos gestos] aí um dia – eu tinha sete anos – peguei umas plantas, uns matos que ficavam perto de casa, assim bem colado nas paredes [risos] eu não entendia de nada de cura não. Era na INTUIÇÃO [risos], mas deu certo. Passou-se, depois seu Manelzinho ia em casa pegar quase todo dia, aí minha mãe perguntava: "Que doidice é essa menina?", o senhor sabe, né? Nessa época o tabefe comia logo, vixe… Apanhei muito por causa disso. Minha mãe era paraibana braba e não entendia de nada. Mas com o tempo foi aceitando, aceitando, aceitando até chegar um tempo que aparecia umas amigas dela pra eu rezar, passar remédio e tudo, foram acostumando. Eu num impressionava não, vinha na cabeça e eu haja pegar mato pisado [risos] dava certo, né?! Aí eu continuava.

A narradora demonstrou grande ansiedade para falar sobre essas recordações, recompondo paisagens, personagem e situações vividas quando despertava para o poder da reza. Notamos que dona Fátima se esforçava para expressar o que sentia, mas não encontrava palavras. A ênfase que "não entendia de nada de cura não! Era na INTUIÇÃO [risos], mas deu certo", reforçava a compreensão de que os saberes e as palavras enunciadas fluíam espontaneamente durante a realização das rezas.[7]

O ar de espontaneidade com que descreveu a experiência das rezas e cura não podia ser estendido a toda narrativa, pois o processo que a tornaria uma rezadeira ainda teria outros desdobramentos.

> Mas o brabo mermo na minha vida começou lá pelos 22, 23 anos. Era casada nova – meu marido era um homem muito bom, Deus me deu presente, paciente, aguentou muita coisa, muita doidice minha – tinha dois filho [barulho das bombas da borracharia] aí eu vi o inferno! De um dia pro outro comecei a ter pesadelo, desmaiava todo dia, parecia o Cão! De dia só dava tempo de dar de comer pros meus filhos, depois cai mesmo, minha mãe me acudiu muito. Tinha moleza

[7] Portelli (1997, p. 9) enfatiza a relação entre o narrar e o compartilhar as vivências como um elo de comunicação e interatuação durante a "entre-vista".

> no corpo, preguiça braba, fartio, estava seca em vida, estava morrendo viva… Os filhos perambulando pela casa tudo sujo, maltratado e eu ficava no fundo do quintal de coca olhando para o tempo. Marido chegava […]. Hum! Não tinha nada feito pra ele, comida, roupa, nada! Nem sossego para o pobre.

Enquanto lembrava a experiência das primeiras rezas e contatos com os encantados, parou um instante, olhou seriamente e, com voz trêmula e gaguejante, respondeu que era tudo muito confuso, mas era sonho com os mortos, bichos da floresta, espírito "perseguidor do vento". Dona Fátima é uma rezadeira que tinha experiências com visões, presságios, conversações com espíritos de noite, andanças nos cemitérios e idas a outros mundos.[8]

O fundo do quintal era o único lugar que buscava. O estar olhando para a mata, a observar o movimento dos ventos nas folhas, de costas para a família sem conseguir pensar corretamente fez com que em nossas ruminações da pesquisa interpretássemos que as diásporas a outros mundos afastavam dona Fátima do "seu" mundo, deixando-a imersa no diálogo com os espíritos e almas[9] que lá habitam. Em alguns momentos conseguia recompor encontros com os encantados:

> De noite, bem na boca da noite [madrugada], hum… O senhor não vai acreditar; um cavalo grande passava a noite toda se esfergando na parede roçando ao redor da casa a noite toda, comendo capim, sabe?! Depois o rezador que me ajudou a domar esses bichos falou que era o cavalo do cavaleiro, né? Diz que era pra me levar pro povo dele, né? Dava pra ouvir o barulho dele puxando capim com a boca [imita o som com a boca]. E se eu lhe disser que não tinha e nunca teve um só pé de capim no meu quintal! Quase fico doida. Se não fosse um homem bom tinha me deixado, vixe! Eu via coisas, vulto… Os vento falavam comigo […] eram vento mesmo, estavam lá, e depois "zip", iam embora. Até que um dia me levaram, e era longe, era pra banda da quinta… sexta travessa…[10] Andei

[8] Nicolau Pares (1999, p.12) afirma que "além dessas convergências referentes à crença na feitiçaria e na possibilidade de uma pessoa poder ser perturbada pelos espíritos do mundo invisível, o índio Tupi, o caboclo e o africano Bantu apresentavam convergência numa pluralidade de outras crenças, como por exemplo, a crença na reencarnação, no olho grande, na possibilidade do espírito humano poder incorporar-se em animais ou viajar fora do corpo durante o sonho, ou na atribuição de um valor sagrado a certos espaços naturais considerados moradia de espíritos". Tradicionalmente, experiências-alvo das pesquisas de Eliade (1960).

[9] A interlocutora não diferencia essas categorias religiosas, ela atribui especificidade e funções alternadas.

[10] Na época um ramal de terra batida, cercado de mata fechada, localizado na estrada Capanema-Salinas.

> quase 11 quilômetros, parava, corria, desistia. Tava toda suja, de correr, rolar no chão […] não sabia se era eu ou eles que tava no [meu] corpo correndo. Era uma doidice só [risos]. Quando cheguei lá era uma casinha simples, bem no matagal, era chamado Zé de Deus, vivia com a irmã, dentro da casa tinha vários cestos, assim, de vidro de ervas, remédio de perder de conta.

A lembrança de um imponente cavalo branco rodeando e coiceando sua residência a digerir capim no "pé de parede" da casa é interpretada como uma mensagem do "cavaleiro", isto é, de um encantado do ar e da terra que cavalga em áreas descampadas em busca de desavisados caçadores e agricultores. Em Capanema outras narrativas descrevem a existência de "cavalos sem cabeça" a cavalgar em áreas de antigos cemitérios, cavalos que apareciam urrando e estrebuchando de madrugada – chamado por alguns de "diabão" – a desafiar homens armados de peixeira no retorno das festas ou ainda como animais capazes de prever morte ou acidente na família do seu dono.

Essas visões abandonaram dona Fátima quando foi orientada a buscar auxílio com um antigo "rezador-pajé". Nesse período uma amiga de sua mãe recomendou o "tratamento" com rezador conhecido como Zé de Deus. Os dias que antecederam as visitas ao famoso rezador caracterizaram-se pela intensificação dos "ataques", entendidos pela entrevistada como resultado da raiva das entidades, "parece que eles sabiam, professor", falava olhando para as telhas da casa. Quando era marcado para que fosse à casa de Zé de Deus, dona Fátima vivia um tormento, pois ou adoecia ou acontecia alguma coisa com os filhos (baque, queda, doença), dando a impressão de que havia uma força agindo para impedir o encontro com o rezador.[11]

A narrativa de dona Fátima foi tomada por um clima de intensa agitação. Sentada no sofá, erguia e baixava os braços como se estivesse realizando exercícios físicos, olhava para todos os lados, no intervalo das frases. O desempenho performático da narradora ao reviver essas experiências foi reforçado, no final, pela imagem de uma senhora suada com respiração ofegante e fisionomia angustiada. A imagem de uma mulher jovem, correndo, rolando no

[11] Sobre as possessões, ou causa de doenças não naturais, é importante lembrar que dependem da fraqueza ou fortalecimento da vítima, se esta estiver com o espírito fortalecido, o espírito estranho não conseguirá possuí-la. Temos ainda a crença de que o horário de meio-dia e do fim de tarde é a hora de descanso dos encantados, que, se incomodados, podem provocar malineza, bem como a exposição ao sol e à lua podem ser a causa do mau-olhado de lua e mau-olhado de sol. Detalhes importantes a esse respeito se pode conferir em Maués (1990, p. 100-120) e Wawzyniak (2008).

chão, se escondendo no meio das árvores, com vestido sujo, unhas dos pés e mão fincadas de terra e casca de árvore, cabelos desgrenhados e acompanhada por familiares foi justificada em narrativas que a atribuem ao percurso em que seu corpo estava "possuído" pelas entidades.

A memória construída sobre o velho rezador é a de um homem do cotidiano, que aprendeu suas sabedorias na relação com plantas, animais e segredos da mata.[12] As visões, os sonhos e as sensações estranhas continuaram, mas o sofrimento, os desmaios e o fastio foram cessando:

> Às vezes eu ficava assim, pensando, né?: "Mas eu num tô fazendo nada, só aqui trabalhando", mas eu me sentia bem. Cada dia que passava aquele sufocamento nos peito ia me deixando, sabe? Parecia que tava protegida […] bem de início inda sentia arrepio nos braço quando pegava a estrada pra lá (casa de Zé de Deus), mas, parando de ouvir voz […] os sopro foram acabando. Tinha dia que passava o dia todo fazendo farinha, mas tinha uma coisa, ele me botava no terreiro, pegava uns cipozinho de pé de maracujá e botava tudo ao meu redor, parecia uma cerca de cipó, e falava: "Não sai daí pra nada, se quiser sair me chama que eu desfaço o cercado […] se tu pular vai morrer em três dias." Num tinha um dia que não trabalhasse. Mesmo depois que aprendi a rezar, ainda depois de um tempão ainda ia com ele pra explicar os meus sonhos, sabe? Às vezes eu não dizia nada, mas era só chegar na porta da casa que ele já abria sorriso com canto da boca [risos], porque da outra era o cachimbo, né?

O relato da benzedeira transfigurou-se para esse período como uma "época de aprendizado", de "amansamento" dos guias, entidades tidas por mais representativas. Se o pisar tabaco, o fazer farinha, por um lado, fizeram com que não se sentisse fora deste mundo, afugentando o sentimento de isolamento, por outro, o tabaco e a farinha eram emblemáticos no cotidiano do pajé-rezador; se quisermos entender o uso do primeiro em defumações, chás e sucções aplicadas nos clientes, e do segundo na dieta alimentar de muitas pessoas em tratamento, observamos um contexto onde o aprendizado dos iniciantes passa pela "produção", não da "farinha" ou do "tabaco" em si, mas como agenciadores cósmicos da nova iniciada.

[12] Essas experiências, adaptações e leituras que a cultura é capaz de realizar têm estreita relação de proximidade, continuidade e transformação na forma que os homens percebem o mundo natural, como é o caso das mulheres estudadas no ritual do sabá (Ginzburg, 1991).

A respeito da armação de cipó em formato circular posta por Zé de Deus, inicialmente interpretamos a cena como uma forma de proteção contra o assédio dos encantados, pelo menos enquanto não fosse capaz de controlar as entidades. Em conversa realizada no início de novembro de 2012, nossa sugestão interpretativa foi questionada por dona Fátima.

> Ah! A história do cipó, né? Eu era teimosa demais! Ele dizia que era porque eu não sabia o meu lugar, e como perambulava muito pelo terreiro marcou um lugar pra mim […] era engraçado ver que o velho fazia isso com um cachorro que ele tinha, sabia? E não é que o pequeno obedecia?! O senhor já viu passarinho nascido em gaiola, né? Depois de um tempo aquilo ali é a casa dele, mesmo se sair não voa mais. Esse cachorro levava era muita cipoada. Ele tirava os cipós, dava uma peia no bicho e depois colocava esse mesmo cipó de volta, que é pra justamente não esquecer. Um dia eu quase levo umas também [risos], nesse dia me disse assim: "Se tu não sabe o teu lugar como é que o teu povo [os encantados] vão saber os dele." No inicio era um cercadinho […] depois foi aumentando, aumentando até que não colocou mais.

A narradora descreveu a cerca de cipó como uma estratégia didática de Zé de Deus. Não se tratava de proteção, mas compreender tanto a movência das entidades quanto a movência da memória na atualização do fluxo etnográfico (Fernandes, 2011). Se o controle de si pressupunha o domínio sobre as entidades, a ideia de saber e acompanhar o deslocamento dos "encantados do vento" exige de dona Fátima uma percepção cosmológica de orientação espacial subordinada, portanto, à intensidade dos encantados e vicissitude do "dom" e não a uma compreensão fronteiriça e estática.

Após a iniciação, dona Fátima descreveu a quantidade de pessoas que lotavam a sua residência diariamente e enfatizou casos de doenças e a relação com os "encantados do vento" para manter intercâmbios com mortos e vivos. Em seguida, sinalizou práticas de cura através do contato com pajés, pais de santo e rezadores de outras localidades.

> Faz muitos anos o prefeito de Mãe do Rio… [pensativa, esforço para lembrar] ou era do Piriá, não sei?! Esse prefeito estava com mal de epilepsia, se debatendo todo e vomitando sangue demais. Foi pra Belém corrido, hum! – 12 doutor na cabeceira da cama! Nada desse homem ficar bom, veja bem! A irmã dele era minha vizinha, dona Lindalva foi em casa e disse: "Quero lhe pedir um favor, faça uma reza pro meu irmão. Tá mal, em Belém, morre num morre, parece que

> não tem dois dia de vida não." Aí eu disse: "Nunca rezei pra ninguém assim não!" A minha reza era muito fraca ainda […] pois bem, aí de noitinha comecei a rezar e falava com Deus e o santos. Olhe, eu sonhei e a noite toda saía pros cemitério no sonho falava com pessoa em outro mundo… – tem os encante do vento, né? – Hum… Sonhei com uma mulher toda de branco que me dizia pra falar com Zé Neguinho no Maranhão. Nessa noite eu conversei com muita gente de outros tempos, sabe? Pense num rezador conhecido e poderoso, rezador popular que vivia na fronteira do Gurupi e que desfazia qualquer maldizer! Noutro dia falei pra Lindalva o sonho e cedinho os parentes tiraram ele de Belém e levaram pro Maranhão [pausa, com ar pensativo]. Depois de uns dia a irmã dele veio em casa e disse que o homem ficou bonzinho. Falou que foi só Zé Neguinho bater o olho pra falar: "O senhor pode ter 20 médico… Isso é bruxaria e se o senhor quiser viver vai passar cinco dias na cidade comigo, tire essas roupa porque vou lhe limpar", diz que ele tirou a roupa e o pretinho fez oração de desencanto e entregou pros bicho do mar.

A relação que rezadeiras e rezadores tinham uns com os outros por intermédio de uma rede de "habilidade" ou "especialidade" que possuíam estava associada a determinado tipo de afinidade cósmica envolvendo a singularidade da "enfermidade" e a relação desta com os guias considerados "fortes".[13] A mensagem recebida e a conversa com Zé Neguinho no "contato espiritual" para enviar o prefeito ao curador ocorreram graças à experiência noturno-onírica: a revelação em sonhos, seguida de viagens a cemitérios e aparições diversas. Lembremos que no decorrer da narrativa mencionou os "encantes do vento" para posteriormente interromper a lógica do raciocínio e inserir fatos desconhecidos. Somente após a transcrição da entrevista, dias depois, interrogamos o significado, não do termo em si, mas o porquê dele estar inserido nessa situação especifica.[14] Tendo feito o questionamento, esta sorriu e disse em tom de despedida: "Tem os encante meu do vento, seu menino! Sai voando, né?"

Assim o fluxo cósmico-diaspórico a outros mundos, idas ao cemitério e conversas com os espíritos de mortos, bem como pajés e rezadores de outras localidades, constituíam o *modus operandi* das práticas terapêuticas em questão. O dom adquirido com os encantados do vento possibilitava para a

[13] A radicalidade da conexão indistinta entre "enfermidades", "especialidades" e "poder" são pensadas neste texto a partir do esforço conceitual de simetria em Latour (1994).

[14] Depois de quase 20 dias, após a data da primeira entrevista, retornamos com dona Fátima e pedimos que nos falasse sobre os encantados do vento.

rezadeira voar de um lugar para outro, em particular a terreiros afro-brasileiros do Maranhão e Ceará. Apesar de ter nascido no Pará, dona Fátima recordava que sua mãe sabia que desde a gestação era "acompanhada" pelas entidades. Desse modo a rezadeira passou a recriar associações entre as memórias maternas da experiência diaspórica e a iniciação do dom de rezar:

> Quando vim da Paraíba minha mãe sabia que tinha uma coisa comigo que me acompanhava desde aquele tempo. Essas coisas do vento vêm junto […] não é que seja vento, é que pra andar por aí eles viram bicho do ar […] coruja, carniça, essas coisa. Hum! Se fosse só nos lugar que nós vive era só se mudar, né? [risos] Se nós viaja eles também viajam.

Enfatizamos que o processo diaspórico vivido pela rezadeira foi composto a partir da memória materna; notadamente a interlocutora descreveu a migração da Paraíba ao Pará antes de ter nascido, como se estivesse lá… A companhia do encantado constrói sentidos para o deslocamento e a noção de que apesar da transformação provocada pelo deslocamento existe algo que constituiu o território da movência, isto é, a presença do encantado. Nesse caso, evocamos o conceito de "máquina de desterritorialização nômade" no intento de apreender essas intensidades diaspóricas. No *Tratado de nomadologia*, Deleuze e Guattari (2012, p. 12-31) observam que a máquina de guerra nômade constitui a produção de intensidades, deslocamentos e singularidades que fabricam formas de habitar não demarcadas por fronteiras, barreiras; o deslocamento não produz o movimento da terra – esta seria apenas o suporte –, e sim criação da superfície ocupada no mesmo espaço, produzido continuamente (territorialização/desterritorialização/reterritorialização).

O nômade é efeito do devir-nomadismo, portanto, o nômade não é um povo, uma classificação social; neste texto, o devir-nômade, construído pelo trânsito dos encantados na cosmologia das rezadeiras, foi instalado no movimento diaspórico, não para negar ou opor-se a este último, mas intensificar a sua radicalidade. As questões de identidade cultural desenvolvidas por Hall (2009, p. 25-48) no contexto das diásporas do Caribe foram caracterizadas pelo sentimento de um "sentido" ou "destino" que revestiram o movimento, não apenas pela tragédia do "desenraizamento", mas principalmente da promessa de um retorno à terra "natal". A experiência da diáspora vivida e descrita por Hall (1999) faz perceber a elaboração, fortalecimento e ressignificação

de identificações no ato de *deslocar-se*, no sentimento de estranheza que habita a "estrangeiridade". Se o solo das operações culturais das identidades intensifica-se na diáspora, pois "todos que estão aqui pertenciam originalmente a outro lugar", conforme assevera Hall (2009, p. 30), e o estar em algum lugar é um estratificar-se, produzir desterritorializações que "explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte do rizoma. Estas não param de se remeter umas as outras", seguindo os devires de Deleuze e Guattari (1995, p. 25-26), podemos intuir que, entendida desse modo, a diáspora, é, de um lado, mais produção infinita de ramificação e mediação do que o traçado posicional entre "lá" e o "aqui"; por outro lado, conforme veremos, a composição e permuta entre múltiplos afetos (encantados) e o corpo das rezadeiras, já numa perspectiva transformacional, afeta o "aparelho"[15] dessas mulheres, fazendo pensar ramificações de uma noção de pessoa que se distribui indefinidamente (Viveiros de Castro, 2002, p. 345-399; Goldman, 2003, 2012, p. 269-288; Wawzyniak, 2008).

Encontramos ressonâncias entre as experiências de dona Fátima e de dona Maria das Dores, de 89 anos, cujo depoimento foi tomado entre 2010 e 2011, outra rezadeira bastante conhecida na região. Esta rezadeira passou a rezar quando, aos 7 anos, foi ao cemitério no dia de Finados vestida com cores fortes (verde ou vermelho), tendo visto pessoas falecidas a partir de então até a juventude; somente após ter sido iniciada por um pajé da cidade de Bragança conseguiu compreender a ação do encantado. Nesse caso o encantado manifestava-se através de uma jiboia que repousava nas tábuas de lavar roupa no rio Garrafão. A ação desses encantados foi acompanhada na seguinte descrição:

> Desses tem de todo tipo, né? Não dá pra saber ao certo qual é o encante […] o meu é da água, mas o "acompanha" não é de lá, não. Ele é uma alma, mora no céu então não é com Deus. É como o povo invisível que anda por aí. Ele só cumpre ordem do encante do mar. De mais forte acho que o primeiro lugar é o céu, não tem que ser sabido demais! O céu não veio primeiro nas palavras de Deus?! Olhe, foi assim: veio o céu, a terra e as água. Se for assim o céu é que tem a maioria. É que aqui tem muita água perto, aí tem mais d'água, né? Mas eles estão em todo lugar porque são invisível, né? Naquele [rio] Garrafão é que era. Toda vez que ia lavar roupa aparecia um "jiboião" em cima da tábua de bater roupa, sabe?

[15] Para designar a presença de encantados de matrizes afro-brasileiras e indígenas durante a realização de partos, rezas e defumações nos seus corpos, tanto as rezadeiras como as entidades utilizam termos como "descer na cabeça", "apossuir", "descer no aparelho" ou "ter encosto".

> Saía correndo feito doida pra casa e depois quando marido ia ver não tinha era nada. Era a do encante. Tinha época que quando eu terminava de rezar ficava só catinga de cobra, ô, pitiú brabo! Olha, parece que eu sabia quando tinha cobra no terreno, eu sentia! Era bater o olho e encontrar. Quando eu ficava atuada minha mãe dizia que eu saía lisinha feito cobra nas maliça, era uma doidice só! Tinha dia que eu tava "aluadinha", era eu de um jeito hoje e depois era outra pessoa, sabe? Nós somo que nem bicho professor, a gente vive se amudando. É isso aí, a cobra não muda de couro de tempo em tempo? Assim era eu.

O poder da invisibilidade é uma forma de existência que se manifesta na maioria dos encantados, sendo também atribuído a espíritos e almas errantes. Se dona Fátima compreendia os encantados pela sua capacidade de movimentação espacial – trânsito indefinido –, dona Maria das Dores caracterizava esses seres como relevantes por habitarem no céu e serem invisíveis: "Como você sabe que eles [os encantes] sabem tudo da gente? Se você faz serviço ruim pra alguém eles sabem, se esconde coisa dos outros, a mesminha coisa. Quem vê fica doido."

Durante a pesquisa presenciamos a chegada de uma mulher com uma criança, que solicitou massagem na filha. Dona Maria das Dores massageava a criança e didaticamente tentava sintetizar a "situação" de suas "massagens", utilizando a interação corpo/voz: "Ó, eu faço assim, tá vendo os braços? Parece movimento de cobra, né? […] É justamente a do encante." Pôs a criança no colo e simulou massagens; o menino riu, depois se sentiu incomodado, mas a rezadeira ignorava as queixas e prosseguiu durante quase cinco minutos. Ao término da narrativa concluiu: "Quando chegar em casa passe andiroba e durma de bruço, volte aqui daqui a dois dias!"… No massagear, no fazer-se entre o corpo-rezadeira, corpo-criança e corpo-cobra a transmutabilidade diaspórica nos corpos sinaliza para "a escrita de diásporas descentradas ou mesmo excêntricas em oposição a uma história cultural sedentária" (Gilroy 2001, p. 33-64).

Desnudar a textura, oleosidade, enrijecimento e odores do corpo do outro por meio de massagens permitiu à rezadeira criar formas de narração polivalentes: "Quando vêm não precisa dizer nada não. Basta olhar o jeito das costelas, espinhaço, peito e quengo [cabeça] que já dá pra saber de tudo, né?" Dona Maria das Dores mantém viva na memória a relação entre as massagens e o "abraço da Sucuri"[16] no qual foi envolvida às margens do Garrafão durante

[16] Vemos que mesmo em contextos culturais e paisagens naturais dissonantes, a sucuri alimenta imaginários religiosos múltiplos. Nesse sentido, Silva, J. A. (2001, p. 418) constata que "é interessante que as sucuris,

incorporações do encantado de cobra. Envolver, abraçar e digerir permitiram comparações entre representações do corpo da cobra em mescla com corpo da narradora, indicando o aspecto transformacional presente na cosmologia da rezadeira.

Marcada pela memória sobre a importância dos rios para as atividades da caça e pesca, esses espaços inspiraram muitas sensações no imaginário local. Populares indicaram que nas "cheias" as cobras se multiplicavam, aumentando consideravelmente o número de pessoas vítimas de picada; os "desavisados", por exemplo, eram levados pela correnteza, ficando presos em cipós ou machucando-se nas pedras submersas.

Se dona Maria das Dores tornou-se uma rezadeira mediante contato com almas que peregrinam nos ares e em seres metamorfoseados em cobras, dona Ângela,[17] por sua vez, assumiu o dom de rezar percebendo tanto o trânsito dos encantados no fluxo dos rios como na experiência de ter vivido com as entidades no fundo por dezoito dias. Dentre as rezadeiras pesquisadas na cidade de Capanema, dona Ângela alimentou um forte imaginário por parte da população a respeito de suas rezas, curas e "feitos surpreendentes". Atualmente é uma senhora que diz rezar apenas em crianças, e que se expressava com bastante dificuldade. Por ter sido iniciada através do sequestro pela encantada das águas, em Luzilândia, no Piauí, ainda criança estabeleceu estreita relação com o rio Garrafão em Capanema:

> Eu?! Tenho 73 anos de idade, eu fui sequestrada seis horas da tarde. Olha! Tinha 2 anos quando fui sequestrada, foi em Luzilândia, no estado do Piauí. Quando assassinaram meu pai, a minha mãe ficou maluca e a mulher que tomava conta de mim não ligou, quando foi seis horas que a mamãe chegou não tinha me encontrado e passei 18 dias na mata vendo tudo quanto é coisa, aí eu pisei numa lagoa assim e doeu meu pé e abaixei assim e era uma pedra e nessa pedra eu via tudo.

Após o período em que esteve com os encantados na floresta, ainda na adolescência a narradora passou a ter desmaios, visões e a falar uma linguagem

mesmo que não pensadas como seres sobrenaturais, também são fontes de muitas histórias. As conversas sobre sucuris, em geral, são as que servem de preâmbulo para os temas relativos ao sobrenatural. É quase como se a sucuri fosse um animal intermediário entre os da terra e as 'almas do outro mundo'."

[17] Dona Ângela, conhecida como "Maria Espírita", "Maria Pajé", 73 anos, cuja entrevista foi realizada em fevereiro de 2010.

desconhecida por padres, pais de santo e outros curadores locais. Durante a entrevista a benzedeira denominou esse período como "época das línguas da mata" (Silva, J. da S., 2013). O fim das "possessões" e a maneira como aprendeu a "controlar" os encantados se deu a partir do encontro com um conhecido padre rezador na região de Parnaíba, segundo dona Ângela, famoso por também ter o auxílio do "povo do fundo".

As narrativas da benzedeira passaram a ser mais detalhadas quando relativas à viagem realizada do Nordeste na década de 1960 para a Amazônia:

> A viagem tinha muita gente, quando nós chegamos aqui era num navio supercheio de gente. Veio foi muito conhecido nosso, conheço muita gente daquelas banda do Ceará, padre Cícero, São João Batista, Juazeiro e tudo conheço. Tinha até um rio aqui que se parecia com os de lá, é sim. O rio Garrafão daqui era rio fundo, lá morreu uma mulher afogada, parece que foi a cobra que mordeu, foi sucurijú. Nunca achavam, mas procuram pra lá, [reino do encante] da mãe d'água […] eu quando ia no rio, na beira do rio, jogava as roupa, as coisa tudo pra ela, ela era a mãe d'água. Ela ficava lá, ela é a dona do rio e do mar […] se você olha pra ele parece uma cobra, tem os olhão deste tamanho e o rabão, aí se for peçonha [venenoso] cê morre. A gente pensa que não? Os encante vêm pra nós, se tem rio, eles te seguem.

Do ponto de vista da relação estabelecida com os encantados, os rios de Luzilândia e Capanema foram plasmados como um fio condutor interligando o fluxo cósmico presente em memórias de tempos e espaços distintos (Le Goff, 2003). A proximidade com as encantarias no rio Garrafão e a prática de ofertar roupas à mãe d'água consistiu não apenas em um processo de ressignificação do espaço, mas um *continuum* permanente entre as entidades que "sequestraram" a narradora ainda na infância em Luzilândia aos 2 anos de idade e o ambiente de fluxo aquático com que "revigorava" suas rezas junto à mãe d'água.[18]

[18] Iara, uiara, oiara, eiara, igpuiara, hipipiara seria vista também como uma deidade fluvial que se fundiu com as sereias europeias e deuses africanos (Pereira, F., 2001, p. 36). As cartas e crônicas dos viajantes europeus indicam as formas das divindades fluviais com aspecto pavoroso: escamas, garras de gaviões, cabeça de cachorro. Em outros relatos, porém, são identificadas como fêmeas ruivas e violentas (Del Priore, 2000, p. 91-96). O termo "oiara" poucas vezes é dito pelas rezadeiras, preferindo a denominação mãe d'água. Percebi que não faziam distinção entre uma e outra, e que preferiam citar mãe d'água, esta com poder para atrair e punir os incautos, aqueles que não respeitam os rios e florestas, com o objetivo de preservar o seu reino. As pessoas atingidas por essas divindades poderiam ser levadas para o "fundo", atingidos pelas "flechadas-de-bicho", ou "mau-olhado" (Maués, 1997, p. 35).

> Os meus encante são os forte, né? Sempre os da água ajuda mais. Tem os da mata também, mas esses não são bom não, sei lá! Tudo que vem d'água é bom, pode ver os peixes. Já no chão tem as coisa podi [podre] das carniça, mas a sina do encante quem dá é Deus, não pode achar ruim não. Agora quando tava meio fraca e as reza não "pegava" ia pros mato longe, na capoeira, na cabana de uns conhecidos. Passava o dia rezando e haja tomar banho nos rio afastado Quando voltava era reza tinindo. No Piauí era ruim de chuva, aqui é terra d'água [riso] e haja reza!

Os locais de encantaria são descritos pelos "médiuns" como lugares de poder, de uma força inexplicável ou como lugares de muito mistério. Esses ambientes de correntes espirituais são associados a encontros de rios e matas, e em muitos deles existem pedreiras. Os lugares mais isolados concentram um local onde as pessoas estreitam a relação com potências de águas e florestas.[19]

O imaginário produzido sobre o Rio Garrafão faz com que a força das rezas seja vinculada ao período de cheias e secas, construindo uma representação de pessoa marcada pelo ciclo das águas e pela revitalização do poder de rezar irrigado pela intensidade do encontro entre os "seres do fundo" e a benzedeira. O rio é o plano que produz o deslocamento, institui permutas e interações.[20]

A descrição de como as mães d'água se escondiam em raízes e troncos de árvores, sendo capazes de habitar, simultaneamente, árvores, cipós, pássaros e pedras, destoa da forma como a cultura ocidental preconiza a existência da estrutura e forma da matéria orgânica e inorgânica (Ingold 2012, p. 15-30). A ausência de uma percepção de origem ou fixidez nas encantarias remete à imagem da rezadeira atônita a passear pelo quintal em busca das raízes e com a leve sensação de que naquele local nunca houvera árvores desse porte, sendo provavelmente "mantidas de pé" pelos encantados, e permite aproximação

[19] Sobre a relação entre águas e encantarias em paisagens maranhenses, sinalizamos a consulta de Ferreti (2008) e Pacheco, G. (2004). Destacamos que em pesquisa de doutoramento realizada recentemente na cidade de Bragança, notamos quantidade considerável de pajés e mães de santo que durante as férias viajam para o Nordeste brasileiro a fim de consultar outros religiosos com "mediunidades" mais "desenvolvidas".

[20] Nesses caminhos é fundamental lembrar que na relação entre dom e religião a existência de "trocas culturais" que destoam da lógica capitalista deve ser lida no horizonte de outras cosmologias (Mauss, 2000; Sahlins, 2011).

com o conceito de rizoma esboçado na escrita de Deleuze e Guattari.[21] Em oposição à percepção da realidade entendida como raiz, genealogia e linearidade esses autores veem o rizoma na multiplicidade, fragmentação e movência. Numa definição:

> 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. Há ruptura no rizoma cada vez que linhas segmentadas explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte do rizoma. (Deleuze; Guatarri, 1995, p. 25-26).

Se por um lado os encantados eram compreendidos, em termos de movência e deslocamento, como entidades rizomáticas, por outro, dependiam do cenário das chuvas e cheias para "infiltrarem-se" e deslizarem em permutabilidade intermitente assumindo corpos de pessoas, plantas, insetos, ventos, rios, animais e minerais.

"Viagens contínuas"

Ainda assim, questões sobre o que pode melhor representar o mundo (se é religião ou ciência) estão mal colocadas, porque a real concorrência está em outro lugar. Trata-se da questão de se nossas formas de saber e imaginar estão reverenciadas em um compromisso existencial com o mundo em que nos encontramos.

Tim Ingold, *Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem*.

E nessa pedra eu via tudo.

Dona Ângela, rezadeira.

No intuito de testemunhar como as encantarias emergiram na mata, dona Ângela levantou-se da cadeira, levou-nos ao quintal e passou os pés no chão, afastando as folhas com galho de goiabeira; por alguns segundos as palavras

[21] Segundo Deleuze e Guattari (1995, p. 21-22), um rizoma "como haste subterrânea distingue-se absolutamente das raízes e radículas. Os bulbos, os tubérculos, são rizomas. Plantas com raiz ou radícula podem ser rizomórficas num outro sentido inteiramente diferente." Em ótica similar, Glissant (2005, p. 46-57) propõe o "pensamento arquipélago" ou o "caos-mundo", para enfatizar imprevisibilidades de processos contínuos do que nomeia de crioulização nas diásporas do Caribe.

foram emudecidas pela linguagem corporal. Percebemos o clima de intimidade no terreiro, pareceu que os fatos narrados durante o tempo em que esteve sentada eram incompletos em detrimento da expansividade do narrar no cenário da mata. Durante a escrita dessas "considerações finais", evocamos comicamente a cena do pesquisador com a câmera na mão – cremos ser o correspondente simétrico do galho de goiabeira, o "galho-outro" – a seguir a benzedeira no quintal. Por diversas vezes em total desconforto, tentamos inutilmente alimentar a ilusão de não perder cenários, expressões, movimentos ínfimos, sem sabermos naquele período da existência do fantasma da "descrição rigorosa" a assombrar experiências etnográficas (Clifford, 1998, p. 207-228).

Metodologias e teorias absorvidas no seio acadêmico são postas de ponta-cabeça quando confrontadas com nossos interlocutores. Marieta Ferreira (1998 p. 9-11) também despertou nosso olhar para o "drama" metodológico enfrentado pelo pesquisador, que, ao conviver com as testemunhas, é confrontado com readaptações, contestação e redimensionamentos das experiências desses sujeitos históricos. Esse exercício denuncia o esforço do pesquisador em refazer-se continuamente, ruminar percepção e escrita.

Aprendemos com dona Fátima, dona Ângela e dona Maria das Dores que a capacidade de estar em outros mundos, falar com pajés, rezadores, pessoas de outras regiões, entidades diaspóricas em outros "tempos", "reinos", "mundos" e "corpos", permitiu problematizar a "lógica" dos nexos, causa/consequência, passado/presente, nativo/estrangeiro, negadas verbalmente na academia, mas concreta como rocha na escrita monográfica. Dito de outra maneira, a experiência etnográfica ensina a questionar a hierarquização e sistematização das forças que organizam o que somos no mundo a partir da anterioridade de fatos ou condicionantes fixos, no intento de visibilizar os híbridos (Latour, 1994); dissociar a subordinação da memória enquanto "fonte" de uma ciência histórica, baseada, *grosso modo*, na causalidade, aproximando-a mais da "imaginação histórica" criativa, e, portanto, da multiplicidade de alteridades cosmológicas (Comaroff; Comaroff 2010); por fim, intensificar concepções de encontros e deslocamentos de culturas que percebam a alteridade radical da cosmologia das ciências humanas, mesmo quando esta se crê portadora de uma certeza quase "holográfica" – para lembrar Roy Wagner (2010, 2011) – em busca muito mais de situar com "precisão" lugares de partida, pontos de passagem ou chegada, esquecendo, muitas vezes, que se trata, não de lugar, mas de movimento (Sahlins, 2011).

Referências

ALBERT, B. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, B.; RAMOS, A. R. *Pacificando o branco*: cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Unesp: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 239-276.

BAINES, S. G. O xamanismo como história. Censuras e memórias da pacificação Waimiri-Atroari. In: ALBERT, B.; RAMOS, A. R. *Pacificando o branco*: cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Unesp: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 311-346.

BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações: vol. 1. São Paulo: Edusp, 1971.

BASTIDE, R. *As Américas negras*: as civilizações africanas no Novo Mundo. São Paulo: Edusp, 1974.

BRAH, A. *Cartografías de la diáspora*: identidades en cuestión. Madrid: Traficantes de Sueños, 2011.

CASCUDO, L. da C. *Geografia dos mitos brasileiros*. São Paulo: Edusp, 1983.

CAVALCANTE, P. C. *De "nascença" ou de "simpatia"*: iniciação, hierarquia a atribuições dos mestres na pajelança marajoara. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)–Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

CESARINO, P. *Oniska*: poética do xamanismo na Amazônia. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.

CLIFFORD, J. Sobre a autoridade etnográfica. In: CLIFFORD, J. *A experiência etnográfica*: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998. p. 207-228.

COMAROFF, J.; COMAROFF, J. Etnografia e imaginação histórica. *Proa*: Revista de Antropologia e Arte, Campinas, v. 1, n. 2, nov. 2010. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/proa/TraducoesII/comaroff.html>. Acesso em: 12 maio 2013.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs*: capitalismo e esquizofrenia 2: vol. 1. São Paulo: Editora 34, 1995.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs*: capitalismo e esquizofrenia 2: vol. 5. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

DEL PRIORE, M. *Esquecidos por Deus*: monstros no mundo europeu e ibero-americano: uma história dos monstros do Velho e do Novo Mundo (séculos XVI-XVIII). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DESCOLA, P. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 23-45, 1998.

ELIADE, M. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1960.

FARES, J. A. *Imagens da mitopoética amazônica*: um memorial das matintas pereras. 1997. Dissertação (Mestrado em Letras)–Centro de Letras e Artes, Universidade Federal do Pará, Belém, 1997.

FERNANDES, R. B. de A. A movência como fator de adaptação das poéticas orais. *Boitatá*, Londrina, n. 11, p. 37-46, jan./jul. 2011.

FERREIRA, M. M. Desafios e dilemas da história oral nos anos 90: o caso do Brasil. *História Oral*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 9-11, jun. 1998.

FERRETI, M. A representação de entidades espirituais não-africanas na religião afro-brasileira: o índio em terreiros de São Luís – MA. In: REUNIÃO ANUAL DA SBPC, 47., 1995, São Luís. *Anais.*.. São Luís: UFMA, 1995. v. 1., p. 62-67.

FERRETI, M. *Encantados e encantarias no folclore brasileiro*. 2008. Disponível em: <http://www.gpmina.ufma.br/arquivos/Encantados%20e%20encantarias.pdf>. Acesso em: 28 nov. 2008.

FIGUEIREDO, N. Todas as divindades se encontram nas “encantarias” de Belém. In: PELLEGRINI FILHO, A. (Org.). *Antologia do folclore brasileiro*. São Paulo: EDART, 1982. p. 105-122.

FIGUEIREDO, A. de M. *A cidade dos encantados*: pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia. Belém: Edufpa, 2008.

GALLOIS, D. T. Xamanismo waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação i-paie. In: LANGDON, E. J. M. *Xamanismo no Brasil*: novas perspectivas. Florianópolis: Editora UFSC, 1996. p. 39-74.

GALVÃO, E. *Santos e visagens*: um estudo da vida religiosa em Itá, Amazonas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1975.

GILROY, P. *O Atlântico Negro*: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes: Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GINZBURG, C. *História noturna*: decifrando o sabá. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GLISSANT, É. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 445-476, 2003.

GOLDMAN, M. O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 269-288, 2012.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

HALL, S. *Da diáspora*: identidades e mediações culturais. 1. ed. atualiz. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

INGOLD, T. Humanidade e animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 10, n. 28, 1995, p. 39-53.

INGOLD, T. Caminhando com dragões: em direção ao selvagem. In: STEIL, C. A.; CARVALHO, I. C. de M. (Org.). *Cultura, percepção e ambiente*: diálogo com Tim Ingold. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 15-30.

KENNETH, T. A geografia dos espíritos: o xamanismo entre os Baniwa. In: LANGDON, E. J. M. *Xamanismo no Brasil*: novas perspectivas. Florianópolis: Editora UFSC, 1996. p. 117-152.

LAGROU, E. M. Xamanismo e representação entre os Kaxinawá. In: LANGDON, E. J. M. *Xamanismo no Brasil*: novas perspectivas. Florianópolis: Editora UFSC, 1996. p. 197-232.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LE GOFF, J. *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

LEACOCK, S.; LEACOCK, R. *Spirits of the deep*: a study of an Afro-Brazilian cult. New York: Anchor Books, 1975.

LUCCA, T. T. de. *Tem branco na guma*: a nobreza europeia montou corte na encantaria mineira. 2010. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia)– Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, 2010.

MAUÉS, R. H. *A ilha encantada*: medicina e xamanismo. Belém: Universidade Federal do Pará, 1990.

MAUÉS, R. H. Malineza: um conceito da cultura amazônica. In: BIRMAN, P.; NOVAES, R.; CRESPO, S. (Org.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1997. p. 32-44.

MAUSS, M. *Esboço de uma teoria geral da magia*. Lisboa: Perspectivas do Homem, 2000.

MOTTA-MAUÉS, M. A. *"Trabalhadeiras" e "camaradas"*: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica. Belém: Centro de Filosofia e Ciências Humanas/UFPA, 1993.

MUKALÊ, H. *Do lado do tempo*: o terreiro de Matamba Tombenci Neto (Ilhéus, Bahia): (histórias contadas a Márcio Goldman). Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

NEVES, I. *A invenção do índio e as narrativas orais tupi*. 2009. Tese (Doutorado em Linguística)–Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.

NICOLAU PARES, L. Apropriações e transformações crioulas da pajelança cabocla no Maranhão. In: CARVALHO, M. R. (Org.). *Índios e negros*: imagens, reflexos e alteridade. Salvador: Projeto Cor da Bahia; Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.

NICOLAU PARES, L. *A formação do candomblé*: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

NOVAES, R. R. As metamorfoses da besta fera: o mal, a religião e a política entre trabalhadores rurais. In: BIRMAN, P.; NOVAES, R.; CRESPO, S. (Org.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1997. p. 81-106.

PACHECO, A. S. *En el corazón de la Amazonía*: identidades, saberes e religiosidades no regime das águas marajoaras. 2009. Tese (Doutorado em História Social)–Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

PACHECO, A. S. Cosmologias afroindígenas na Amazônia marajoara. *Projeto História*, São Paulo, n. 44, p. 197-226, 2012.

PACHECO, G. de B. F. *Brinquedo de cura*: um estudo sobre a pajelança maranhense. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

PEREIRA, F. K. *Painel de lendas e mitos amazônicos*. Belém: Academia Paraense de Letras, 2001.

PEREIRA, D. L. *O candomblé no Amapá*: imigração e hibridismo cultural. 2008. Dissertação (Mestrado em História Social)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

PINTO, B. C. de M. *Nas veredas da sobrevivência*: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos. Belém: Paka-Tatu, 2004.

PORTELLI, A. Forma e significado na história oral. A pesquisa como um experimento em igualdade. *Projeto História*, São Paulo, n. 14, p. 7-24, 1997.

PRANDI, R. *Os candomblés de São Paulo*: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Hucitec: Edusp, 1991.

PRANDI, R. *Encantaria brasileira*: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

SALLES, V. *O negro na formação da sociedade paraense*. Belém: Paka-Tatu, 2004.

SAHLINS, M. *Ilhas de história*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

SILVA, J. A. F. Relações ecológicas e seres fantásticos. *Projeto História*, São Paulo, n. 22, p. 409-419, 2001.

SILVA, J. da S. e. *"No ar, na água e na terra"*: uma cartografia das identidades nas encantarias da "Amazônia Bragantina". 2011. Dissertação (Mestrado em Comunicação, Linguagens e Cultura)–Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura, Universidade da Amazônia, Belém, 2011.

SILVA, J. da S. e. Falando as línguas da mata. *Boitatá*, Londrina, n. 16, p. 160-178, ago./dez. 2013.

SILVA, J. da S. e; PACHECO, A. S. Energias das águas no corpo de rezadeiras: trânsitos, curas e identidades na Amazônia Bragantina (Capanema-PA). *Revista Cocar*, Belém, v. 5, n. 10, p. 39-52, 2011.

TRINDADE, R. *"Aqui, a cura é de verdade"*: reflexões em torno da cura xamânica em São Caetano de Odivelas – PA. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)–Centro de Filosofia e ciências humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2007.

VERGER, P. F. *Orixás, deuses iorubas na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 2002.

VILLACORTA, G. M. *"As mulheres do pássaro da noite"*: pajelança e feitiçaria na região do salgado (nordeste do Pará). 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia)–Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2000.

VILLACORTA, G. M. *Rosa azul*: uma xamã na metrópole da Amazônia. 2011. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Araweté*: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar: Anpocs, 1985.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 345-399.

WAGLEY, C. *Uma comunidade amazônica*: estudo do homem nos trópicos. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1977.

WAGNER, R. *Coyote anthropology*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2010.

WAGNER, R. Automodelagem: o lugar da invenção. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 921-953, 2011.

WAWZYNIAK, J. V. *Assombro de olhado de bicho*: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre os ribeirinhos do baixo Tapajós, Pará. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)–Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2008.

WRIGHT, R. M. Os guardiões dos cosmos: pajés e profetas entre os Baniwa. In: LANGDON, E. J. M. *Xamanismo no Brasil*: novas perspectivas. Florianópolis: Editora UFSC, 1996. p. 75-116.

Recebido em: 31/08/2014
Aprovado em: 02/04/2015