

Falando as Línguas da Mata: narrativas orais em cosmologias amazônicas

Speaking languages of the forest: oral narratives in amazonian cosmologies

Jerônimo da Silva e Silva⁹²

Resumo: Acompanhando memórias em oralidades de rezadeiras que migraram do nordeste brasileiro na década de 1950 para a microrregião bragantina, no Estado do Pará, apresento neste artigo como dona Ângela, conhecida também como “Maria Espírita” ou “Maria Pajé”, descreve sua história familiar, experiência migratória e consolidação do dom de rezar e outros ofícios mágicos terapêuticos através de “sequestros” realizados por encantarias de águas e florestas, transe e comunicação com entidades em “línguas da mata” e desenvolvimento da capacidade de “domar” seres incorpóreos mediante ensinamentos de “padre rezador-exorcista”. Para visualizar dinâmicas de memórias e oralidades e enfatizar singularidades na arte de compartilhar experiências com seus iguais em cosmologias no entre lugar Pará-Piauí adotei postulados da Antropologia das Religiões, Estudos Culturais Britânicos e metodologia da História Oral.

Palavras-chave: Memória; Oralidade; Rezadeiras.

Abstract: Accompanying memories after the mourners’ oralities, who migrated from the northeastern of Brazil in the 1950s to the microregion of Bragança, in the State of Pará, I present in this article how Mrs. Angela, also known as “Maria Spiritualist” or “Maria Pajé”, describes her family history, her migration experience and the consolidation of the gift of prayer and other magical and therapeutic crafts through a “kidnapping”, a process which is performed by water and forests magic spirits, trance and communication with entities in the “languages of the forests” and the developing ability to “tame” incorporeal beings through the teachings of a “mourner and exorcist priest”. To view the dynamic of memories and oralities and to stress singularities in the art of sharing experiences with your peers in cosmologies in the in-between-place Para-Piauí, I adopted postulates from the Anthropology of Religions, British Cultural Studies and Oral History methodology

Keywords: Memory; Orality; Mourners.

Introdução: Nas Trilhas da Memória

O ato de rezar⁹³ é uma evocação, uma prática ritualística fundamentada não apenas na natureza da reza em si, mas na atribuição social que recebe enquanto saber e poder espiritual projetado nas performances corporais, cujas maiores ênfases são a voz emitida pelos agentes e ouvida pelos clientes que produzem essa prática cultural.

⁹² Doutorando em Antropologia Social (PPGA/UFGA), Docente do curso de Museologia, Universidade Federal do Pará (UFPA) e Licenciatura em História, Universidade da Amazônia (UNAMA). Email: prof-jeronimo@hotmail.com

⁹³ Utilizo as expressões rezadeira, curandeira e benzedeira como sinônimas, uma vez que, durante as narrativas orais, as entrevistadas articulavam esses termos alternadamente, sem distinção ou classificação.

Assim, uma das atribuições das rezadeiras é o seu papel de mediação espiritual através da voz que se institui na crença e capacidade de interceder junto aos deuses ou entidades em favor de requerentes diversos.

Em 2010 desenvolvi pesquisa de campo na cidade de Capanema, Estado do Pará, voltada para o estudo das narrativas orais de rezadeiras oriundas do nordeste brasileiro a partir da década de 1950 (SILVA, 2011)⁹⁴.

Tanto no lugar de origem, quanto em terra migrante, as mulheres com as quais estabeleci interações e diálogos desenvolveram ofícios de rezas e curas associadas a cosmologias específicas onde habitam os encantados. Nas incorporações praticadas durante rezas e rituais, emergem entidades do ar, da terra e da água, revelando memórias de tempos e espaços que traduzem paisagens do nordeste e do norte amazônico.

É preciso dizer de antemão que escrever sobre as práticas de reza e cura em Capanema representa um mergulho em narrativas e recordações relativas à infância e juventude, numa época ainda povoada por dezenas de “assombrações” e “visagens”. Nesses tempos de infância, tinha fascínio pelas histórias narradas por adultos, principalmente quando eram contadas na frente das casas no início da noite. Por várias vezes, ouvi falar de uma mulher considerada “feiticeira”, capaz de muitos feitos. Os anos passaram e quando iniciei a pesquisa de campo nessa temática, a expectativa de encontrá-la foi renovada.

A rezadeira em questão era conhecida popularmente por “Maria Espírita”.⁹⁵ Em conversas com familiares, vizinhos e contadores de “ditos e feitos”, procurei saber de seu paradeiro. No dia quinze de fevereiro de 2010, cheguei a sua residência e após ser atendido por dona Joana – filha mais nova, solteira, que aparentava ter entre

⁹⁴ O texto que apresento, de agora em diante, constitui um recorte de minha dissertação de mestrado intitulada “No Ar, na Água e na Terra”: Uma Cartografia das Identidades nas Encantarias da “Amazônia Bragantina”, defendida em 2011 no Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura, da Universidade da Amazônia (UNAMA), sob a orientação do professor Dr. Agenor Sarraf Pacheco.

⁹⁵ “Maria Espírita” e “Maria Pajé” são termos cunhados por pessoas da localidade. Durante a realização das entrevistas, em momento algum a narradora se intitulou aos mencionados termos. A entrevistada em questão chama-se Ângela.

quarenta e cinquenta anos, sendo a única pessoa responsável pela narradora –, alegou problemas de saúde e recomendou que a visita ocorresse no dia seguinte.⁹⁶

No dia seguinte, como determinado, finalmente fui apresentado à rezadeira em questão. Residente na Rua Apinagés, hoje, centro da cidade de Capanema, dona Ângela vive em uma casa de alvenaria, bastante espaçosa, com poucos móveis e restrita iluminação interna. Do pátio empoeirado, da grade cinza enferrujada passei a ouvir sentado em cadeira de plástico, o cochicho da narradora a escolher o vestido e o calçado que iria utilizar.

Nesse cenário, o ruído lento do arrastar das sandálias por Dona “Maria Espírita”, parecia desvelar algum problema, que naquele primeiro momento não sabia discernir. Quando fui colocado frente àquela mulher baixa, de setenta e três anos, com andar vacilante e fortes traços indígenas e negros, percebi que os cuidados dispensados por sua filha justificavam-se por encontrar-se enferma. Olhamo-nos e num imediato lance de vista, fomos apresentados e imediatamente fui interrogado: “o que você quer saber?”, “por que quer falar comigo mesmo, hein?”, “você é da televisão, é?”. Sem muita clareza naquele momento, fui compelido a explicar motivações da pesquisa em andamento.

Gestos faciais e manuais seguidos de inúmeros “sins” e “huns” culminaram com uma interrupção abrupta da narradora: “Tá, vou contar a minha história pro senhor, então”. Enquanto Maria Espírita ajeitava-se na cadeira, Joana interrompeu e falou sobre a doença materna, a quantidade de remédios e os “lapsos” de memória impuseram um narrar extremamente confuso.

Nos quadros desta experiência de pesquisa, evoco lições de Portelli (1997, p. 16) para quem a oralidade, se lida através da História Oral, não assegura o encontro com a “verdade” ou “literalidade” de uma versão universal. Um interlocutor não deve ser visto como um “objeto” que, ao não servir a um propósito estabelecido, será descartado. Mesmo não ignorando que em muitas pessoas a idade avançada ou doenças com gravidades específicas “comprometem” a memória dos sujeitos,

⁹⁶Comungo das assertivas de Benjamim (1994, p. 201) a respeito do papel assumido pelo narrador quando “retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada aos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência de seus ouvintes”.

conteúdos, performances, sentimentos e silêncios ainda são possíveis esquadrihar do tecido social da memória se o pesquisador tiver habilidade para registrá-los e analisá-los. Assim, nas entrevistas procurei dar atenção a alguns detalhes possíveis de captura, mesmo aqueles ditos imprecisos ou desarticulados, por isso, mesmo desencorajado por Joana acerca da lucidez da voz materna, convenci-me da importância da narrativa.

Ressaltar a importância do *sentido* do esquecimento como elemento propulsor e estímulo projetivo da tarefa do lembrar, ou seja, esquecimentos “estratégicos”, “repentinos”, “(in) voluntários”, esquecimentos que retêm o vazio da morte, preconizando a sua própria morte, “morte do esquecimento como esquecimento da morte”, por serem regiões exploradas nos estudos de memória através da escrita de Benjamin (1994, p.114-119), enfrentei o desafio de acompanhar a narrativa de dona Ângela.

A despeito das dificuldades, afirmo que a debilidade física não impediu que me atendesse com cortesia, sentamos no pátio da casa, ela em uma cadeira de balanço e eu a seu lado, depois de pedir para ficar próximo, com intenção de registrar a narrativa. A estratégia de nascimento, origem paterna e materna permitiu vislumbrar o florescimento de sensibilidades e locais de memórias que entretetece passado e presente.⁹⁷

A voz da entrevistada estava comprometida por inflamação na garganta, apresentava dificuldade em iniciar um raciocínio, bem como permanecer na lógica das trajetórias narradas. Muitas vezes demonstrou não entender ou ignorar as perguntas, “saltando” de um assunto a outro com frequência. A passagem de vizinhos pela calçada, a intenção de “puxar assunto” ou o simples ato de parar e acenar desafiavam tentativas iniciais de enquadramento metodológico. Além do mais, nas casas próximas, muitos homens se reuniam para jogar dominó, e, entre uma partida e outra, falavam alto, intercalando muitas risadas, tudo acompanhado de forró no volume máximo.

A partir do diálogo com familiares, vizinhos e ruminações pessoais, na condição de pesquisador me vi também como peça de armação do cenário

⁹⁷A leitura de Brefe (1999, p. 30) sobre o conceito de “lugar de memória” de Nora surpreende ao propor visibilidades imateriais para “liberar a significação simbólica, memorial – portanto, abstrata – dos objetos que podem ser materiais, mas na maior parte das vezes não o são”.

mnemônico, enredado por um narrar onde tempos, santos, encantados confluem no corpo e performance da rezadeira. As memórias a respeito da migração de Luzilândia para Capanema (Piauí-Pará), a iniciação espiritual junto aos encantados da água sob a guia de um padre rezador, segundo a narradora, determinaram a aquisição de saberes e poderes para rezar e curar o corpo de seus iguais (PACHECO, 2013).

Vozes plasmadas, memórias compartilhadas: Identidades em transe

Nascida em Luzilândia, uma pequena cidade no Estado do Piauí, mais exatamente no ano de 1937, dona Ângela teve uma infância difícil. O pai trabalhava com vendas de ferramentas e querosene e sua mãe foi lavradora. Não guardava muitas lembranças do pai. A única coisa que soube dizer sobre ele foi o fato de ter sido assassinado quando ainda era criança, mas não lembrava a época e como aconteceu sua morte. A entrevistada tinha duas irmãs mais velhas, já falecidas, que se recusavam a explicar esses acontecimentos. Depois da morte do pai, sua mãe enlouqueceu e não soube notícia dela.

As lembranças dos pais são narrativas oriundas de relatos de parentes. De acordo com informações de familiares, sua mãe enlouqueceu com “desgosto” pelo destino do marido. Dona Ângela e suas irmãs foram criadas por uma tia até 1953. Depois partiram e viveram em Parnaíba, onde com dezesseis anos, passou a trabalhar em restaurante local.

No caso de dona Ângela, vejo a demarcação da memória familiar como associada a uma tragédia pessoal, este fato não foi vivido enquanto presença, e sim como memória, como algo repassado. Durante a entrevista, dona Ângela não dissocia a história da família das experiências religiosas. Por exemplo, quando perguntei quantos anos tinha, respondeu encadeando outras informações:

Eu?! Tenho setenta e três anos de idade, eu fui sequestrada seis horas da tarde [...] olha! São Sebastião, ele é soldado, ele entrou no meio dos soldados tudinho, mas pegaram ele e então amarraram São Sebastião com os braços tudo amarrado pra trás e falaram: “tá amarrado e dali não sai”. Só Lázaro desatou ele e disse: “eu sou Lázaro, rogai pelas pessoas que lhe dizem para sempre’ com os corações que habita nossa alma, essas pessoas que são maldoso, que vivem fazendo inveja, se elas forem não serão perdoado, e só

perdoado depois que sofrer, que pagar, e disser ‘Deus perdoai meus pecado e me conduzi pra vida eterna’...[...] Tinha dois anos quando fui sequestrada, foi em Luzilândia no Estado do Piauí. Quando assassinaram meu pai, a minha mãe ficou maluca e a mulher que tava tomando conta de mim não ligou, quando foi seis horas que a mamãe chegou não tinha me encontrado e passei dezoito 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. (SOUZA, 2010).

Dona Ângela pareceu priorizar na sua narrativa o sequestro em Luzilândia no Piauí, associando este acontecimento, na perspectiva do tempo memorial, ao assassinato do pai e a conseqüente loucura da mãe. Continuou por um tempo vivendo com a mãe, no entanto, quando ela saiu para trabalhar e uma moça que ajudava na casa não percebeu o momento em que foi sequestrada. Este termo é muito utilizado pela entrevistada para designar quando os bichos do fundo, bichos da mata, ou encantados “mundiam” ou levam pessoas ou crianças para o fundo, para a cidade dos encantados, com o objetivo de ensinarem os poderes do dom.⁹⁸

A narrativa da ausência paterna e materna está entrelaçada ao desaparecimento místico na floresta. O aprendizado com os encantados constrói uma identidade que preenche as reticências do passado familiar, no sentido de substituir as ausências impostas pela tragédia pessoal. Incorporar em memórias de sofrimento narrativas de martírio e abnegação de santos do catolicismo devocional, em particular S. Lázaro e S. Sebastião foi consequência de narrativas sobre santos oriundos de tradições orais, que, ao serem ouvidas nas missas e “ladainhas” eram reproduzidas e (re) significadas de acordo com a “cosmovisão” de experiências locais.

A convicção de ter sido escolhida pelas potências da encantaria, parecia justificar a existência de uma vida repleta de traumas, criando um sentimento

⁹⁸Algumas entrevistadas usam os termos “incante”, “incantamento”, outras falam de “coisa ruim” ou “bruxaria”, “feitiço”. 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 encanto o seu lugar de morada” (MAUÉS, 1990, p. 196). O desaparecimento de pessoas (sequestro) seria uma ação dos encantados. Existem casos de pessoas que podem ser “mundiadas” ou levadas definitivamente para aprenderem os poderes do fundo, ou mesmo, tornarem-se encantados (MAUÉS 1997). A existência de uma cidade dos encantados extrapolou o universo da narrativa oral, muitos literatos e “folcloristas” tematizaram o local onde as encantarias vivem, no caso da Amazônia, apreende-se a existência de uma cosmologia eminentemente aquática (FIGUEIREDO, 2008, p. 53-77).

compensatório, a sua identidade é forjada no chamamento de um destino atribuído pelos encantados. Falar da infância, do passado familiar na narrativa de dona Ângela, significava discorrer sobre uma experiência única e misteriosa, que, justamente por ser considerada trágica, tornou-se referencial, não do tempo cronológico, mas do tempo sobrenatural, pois “esses significados ocultos, podem revelar experiências e sentimentos que foram silenciados porque não se ajustavam às normas usuais ou à própria identidade da pessoa”, conforme assevera Thomson (1997, p. 58).

Uma pedra com o poder de revelar coisas secretas reforçava o imaginário sobre o mundo natural. Este constituiu a porta, o meio de ação, manifestação do mundo religioso, no caso de dona Ângela, o porte da pedra mágica reiterou o seu papel social. Símbolo de um status que resultaria numa relação sobrenatural com os encantados. Importa lembrar como determinadas experiências religiosas constroem significados ancorados em elementos da natureza.⁹⁹

Mas a pedra não revelava apenas o futuro, pois era também capaz de evidenciar coisas secretas. Apesar de ter sido agraciada pelos encantados com um objeto tão poderoso, contraditoriamente, teve uma história de vida obscura, imprecisa de informações com diversas lacunas. O estilo de narrar da rezadeira foi permeado pelo ambiente do segredo, a narração cadenciada, reticente, olhar cauteloso, criando expectativa de que tem sempre algo a dizer. Ao discorrer sobre a relação com os encantados enfatizava rituais de cura e diálogo com “almas do outro mundo”:

Se o senhor sonhasse o que eu já vi, o senhor não ia acreditar. Salvei uma mulher de espírito que hum! Ele virou a cara dela pras costa, assim, parecia filha do diabo. A prima dela mora por essas banda, ela prova! Só fiz rezar e pus a mão na cabeça dela e disse “sai miséria, sai espírito mau” mandei ir embora, mandei procurar o lugar de quem condenou tua vida. Sempre via uma mulher no fundo do quintal da casa dela toda de branco [...] Chorava muitas vezes, aí um dia perguntei “que é que tu queres?” Aí ela disse: “vai na minha casa debaixo da cama, na minha casa” quando falei com marido dela, ele deixou entrar no quarto e debaixo da cama no colchão tinha um

⁹⁹ Pedras mágicas que revelam o mundo dos encantados com seus segredos estão presentes no universo simbólico amazônico. Podemos citar o caso da Pedra do Rei Sabá, na ilha de Fortaleza, município de São João de Pirábas, onde, segundo populares, seria o centro de uma cidade submersa capaz de sustentar toda a paisagem física naquela região. A remoção da pedra afundaria todo o litoral (VERGOLINO-HENRY, 2008; PEREIRA, 2000; ELIADE, 1991, p. 151-175).

retrato de um homem que não era o marido, era “causo” dela. Daí em diante não apareceu mais. (SOUZA, 2010)

Dona Ângela inseriu no discurso um elemento “mágico” - para utilizar suas palavras – no intuito de demonstrar tanto a capacidade de desvelar segredos e controlar espíritos como de conhecer coisas que ocorriam no outro mundo. As rezas, curas ou benzeções tinham múltiplas finalidades, e, assumidamente, não ocultavam esse caráter: adivinhações, proteção, “poções mágicas”, punições a desafetos pessoais, aquisição financeira, status e poder político.

Os saberes acumulados reconheciam o exercício da reza como forma de solucionar diversos problemas do cotidiano, que iam desde o alívio de dor de dente, conflito afetivo até a busca de vingança em lutas políticas locais. Temos então uma afirmação identitária que se consolidava não apenas no atendimento aos desfavorecidos, mas dialogava com autoridades políticas e comerciantes em vivências do cotidiano.

Em alguns momentos da entrevista, a filha interrompia a fala da mãe e lembrava para lembrar como roubaram a pedra mágica há alguns anos. A entrevistada confirmou a informação da filha. Será comum, durante toda a narrativa, o papel que dona Joana terá na fala da rezadeira. Sempre a interromper, acrescentar ou discordar de dona Ângela, passei a testemunhar na ação de Joana tentativas de velar sobre os trabalhos de memória materna, isto é, demonstrando, portanto, uma “vigília” sobre a voz da benzedeira.

As narrativas compartilhadas tinham inúmeros objetivos e contextos. Visualizei que em determinados momentos sua filha aparentava ter a função de “suporte” das lembranças. O precário estado de saúde e idade avançada exigiu a presença interventora da filha, mesclando as mudanças e revisitações memoriais, imbricando identidade de mãe e filha. Nesse sentido a memória reportada é um esforço para presentificar a narrativa do passado, de incorporá-la pela força do testemunho da fala do outro (BOSI, 1994, p. 84).

Outra leitura desse processo é a possibilidade de que muitos fatos fossem tão traumáticos para a rezadeira que esta simplesmente recuse a lembrá-los. Nesse sentido

o esquecimento pode estar associado à fuga de experiências temporais, e sendo uma fuga, representa a necessidade de que outras situações e imagens possam intervir e substituir o incômodo gerado por lembranças primevas (GAGNEBIN, 2005, p. 15-25).

Um aspecto interessante é a forma como a interlocutora inseria um discurso no outro de maneira ininterrupta. Simplesmente mesclava sua história de vida com a libertação de São Sebastião dos soldados inimigos mediante o poder de Lázaro, e de como este castigou invejosos e maldosos para estabelecer suas interpretações a respeito da relação entre castigo e pecado. Apesar de ter reforçado a ausência de lembranças pessoais, a narradora explicava que a origem de muitos sofrimentos de seus requerentes a partir de algum pecado cometido no passado e da crença de que o perdão só poderia ocorrer através de castigos diversos. O sentimento de culpa emerge como componente que reforçava sua visão de mundo.

Dona Ângela falava como se estivesse lendo, em alguns momentos fechava os olhos e depois inseria outros ritmos na performance oral. Devemos levar em consideração que uma parte da história pessoal de dona Ângela, foi elaborada mediante *outras* narrativas, o que nos compele a pensar na fundamentação de uma história oral calçada na memória reportada (PORTELLI, 1997^a, p. 8-10). Assim como o passado pessoal foi construído para si mediante as lembranças de seus familiares e conhecidos, entendia que narrativas de santos que ouvira nas missas e rezas passaram a compor sua individualidade.

A respeito da época em que desenvolvia rezas e curas, lembrava-se, em particular, quando chegou a Parnaíba e começou a ser perturbada pelos “bichos da mata”. Quando ia varrer o quintal era atingida repentinamente por forte tristeza, depois sentia como se algo a estivesse vindo derrubá-la, uma pancada sem dor; após alguns minutos acordava na cama, cercada de inúmeras pessoas:

Às vezes não lembrava de nada, só sentia cair assim (faz barulho de queda, gesticula tentando descrever, como o corpo se contorcia no chão) fiquei meses desse jeito. Perdi até o trabalho no restaurante, não tinha como fazer nada professor. Uns diziam que era o diabo, outros diziam que tava me atuando [...] Olhe! Eu não sei de nada não. As pessoas falavam que eu rezava em inglês, que falava as línguas do mato, que quando eles (os encante do mato) vinham, rezava reza nova, diferente dos outro. (SOUZA, 2010)

Boa parte dessas experiências não era lembrada de forma consciente, tudo o que sabia eram narradas por familiares e amigos, as convulsões não permitiam que tivesse uma compreensão consciente do que aconteceu. Para narrar o ritual de iniciação precisou recorrer às experiências e memórias externas. Muitas vezes duvidava do que diziam a seu respeito: “será que isso não é invenção desse povo?”, “será que foi assim mesmo que aconteceu?...”. Memórias e experiências de vida tinham lacunas preenchidas por testemunhas; talvez seja por isso que as intervenções de sua filha (Joana), durante toda a entrevista a corrigir, lembrar e censurar algumas de suas falas, não a irritava – mesmo que para mim (entrevistador), com todos os meus preconceitos, gerasse certa irritação, vendo, inicialmente, como uma violência, uma total falta de educação – passando a incorporar, paulatinamente, a fala da filha como um suporte da memória (KHOURY, 2001). Quando Joana falava algo que discordava, apenas balançava a cabeça. Às vezes, levantava a mão pedindo silêncio, ou então, dizia: “ele tá falando é comigo viu?”.

Em tom conciliador e sem aparentar irritabilidade, recorria à filha em outras ocasiões: “como foi mermo Joana?”. Percebi que o sofrimento gerado pelas perturbações e atuações¹⁰⁰ era intensificado pela sensação de não saber o que acontecia, isto é, de não estar consciente diante dessas experiências, uma dor gerada pela força do esquecimento, da falta de domínio de sua história de vida. A busca da cumplicidade compunha o jogo identitário da rezadeira com a filha. Em alguns momentos a multiplicidade de vozes e a vontade de objetividade de uma formação acadêmica rígida e letrada deixaram-me completamente confuso e desconcertado. Diante da plasticidade de corpos e vozes precisei reinventar heranças cartesianas que aprisionam o ouvir do saber ocidental (HALL, 1999).

A transfiguração do cotidiano através da memória e da imaginação entre sujeitos de tradição oral expressa toda possibilidade de dizer o tempo do outro para enfatizar angústias e desigualdades (BENJAMIN, 1994). Ao salvar a sua memória na memória do outro para burlar dinâmicas do esquecimento impostas por tragédias

¹⁰⁰Atuação ou ficar atuado significava estar incorporada por espíritos ou encantados.

pessoais, a rezadeira vivenciava a experiência do narrar tanto como *herança* (passado), *testemunho* (presente) e *apólice* (porvir).

Outro sentimento paralelo em suas narrativas era o medo, principalmente, o medo da loucura e o temor de que fosse algo associado ao diabo. A expectativa de que os ataques pudessem ocorrer a qualquer instante, era motivo de desespero.

[...] É porque pensava que ele [encantado] vinha atrás de mim, diziam que ele tava em mim mermo. Os padres falavam mermo! Mas não acredito não. Olha pra frente e não olha pra trás, que atrás é mau elemento, espírito mal vem querendo matar a gente, tomar o que é da gente, é isso. Você anda por aí, você não olha pra trás, olhe só pra frente, que a frente é o caminho de Deus, pra trás é o caminho do demônio [...] Os Padres tinham medo de mim (risos). (SOUZA, 2010)

As manifestações das encantarias foram demonizadas pelos padres e católicos da localidade, pois entre a crença na possessão, referente à força do imaginário diabólico forjado pelos cristãos e a perspectiva de um processo guiado pelos mestres da encantaria que levariam à formação xamânica é possível vislumbrar mediações entre experiências individuais e conflitos religiosos (GARCIA CANCLINI, 2008). Assim, depois de vários meses, suas tias resolveram levá-la a Igreja Católica no Juazeiro do Norte. Dona Ângela já tinha ido a várias igrejas em Parnaíba, mas os padres da região eram fracos e dizia que tinham medo dela quando os encantados atacavam o seu corpo. Em suas narrativas, apenas um padre do Juazeiro do Norte tinha o poder de “domar os encantados”, reforçando dessa forma a perspectiva de como sujeitos históricos redimensionam experiências culturais para além da relação entre dominantes/dominados ou divino/diabólico (WILLIAMS, 1992):

Vixe! Esse sim era padre forte, todo mundo respeitava ele, não era como os outros que corriam com medo. Quando era tempo de festa ele é que dava a ordem pra começar e acaba o furdunço. Diziam que as almas da cidade iam se confessar com ele depois de sete dias de finado e que nesse dia passava o dia no confessionário sozinho e que se alguém entrasse as almas “azunhava” (arranhava) todo mundo. Quando soube que iam me levar pra ele, hum... Até que fiquei animada. O senhor sabe, né? Era um padre forte. (SOUZA, 2010)

A esse respeito recordou que a levaram para o padre no final da novena quando a igreja esvaziou. Diante do oratório quando o padre começou a fazer o sinal da cruz com água benta e falar algumas palavras em latim, sentiu que era como se estivesse brigando com ela. Dona Ângela sentia remorso e culpa pela presença das encantarias e tinha a convicção de que estava em pecado. A sensação de remorso e culpa dialogava com a euforia e riso quando descrevia o medo sentido por outros sacerdotes.

O padre se dirigiu a tia e disse que ainda não havia acabado com o “encanto”, sendo necessário assistir oito novenas sendo que na última deveria procurá-lo no confessionário. Dona Ângela confessou que depois dos encontros espirituais sob a orientação do padre nunca mais sentiu convulsão nem mal estar. Porém, a oitava novena guardava uma surpresa. No confessionário foi aconselhada pelo padre a rezar e fazer benzeduras, pois tudo que lhe acontecera era um sinal do dom de Deus:

Quando era em cinquenta e três [1953] me falaram que era pedra da mata e a voz dizia pra mim não dá essa pedra pra ninguém, pra não me separar dela porque era as minha ajuda dos seres do mar. Aí depois de muitos ano me roubaram essa pedra, ela tinha poder de ver as coisa, dava pra ver se alguém fazia bem ou mal pros outro, via a cara dentro da pedra [...] só me acharam na mata porque foi um senhor atrás de uma gado, num cavalo atrás do gado, aí me viu, aí eu não tava molhada, tava chovendo mas não tava molhada de nada.[...] Depois disso resolveram me levar no Juazeiro do Norte, lá quando eu fui chegando ao Vale, um padre da Igreja me disse: “tu nascestes com dom que Deus te deu, mas esse Dom não terás ninguém da tua família que tenha condição de ficar no teu lugar, usa esse dom porque ele te levará e as pessoas que vai encontrar na vida eterna” – e quando eu morrer, antes de eu morrer, vai entrar um monte de mulher tudo branca como cera e os passarinho vão entrar junto comigo também. E quando eu morrer, quem for ao cemitério, vai ver também aqueles pássaros tudo lá voando pra mim. (SOUZA, 2010)

A rezadeira interpôs vários acontecimentos. No primeiro momento acrescentava lembranças sobre a “pedra da mata”, de como ouviu a voz das águas, da orientação que recebeu de nunca se separar da pedra, pois era uma ajuda dos “seres do mar”. A perda da pedra mágica não significou a diminuição de suas rezas. Parou de rezar por causa do cansaço físico. Afirmou que a pedra era outra coisa, um segredo de encanto que não tinha mais utilidade para ela, mas acreditava que o poder dos “seres

da mata” seria capaz de grandes feitos; seria um sinal, uma forma de dizer que estava protegida do mundo pelos poderes dessas entidades.¹⁰¹

Dona Ângela reproduz as palavras do padre no confessionário, destacando como foi surpreendente a mensagem que ouviu. Ficou surpresa principalmente por que outros padres diziam que era loucura ou perturbação do mal! O tom de desabafo denotava a gratidão pela atenção do sacerdote. O padre em questão dialogava com as tradições dos saberes locais, auxiliando abertamente pessoas afligidas pelos encantados. Estudos apontam diversas formas de cura a partir de costuras de matrizes culturais africanas e indígenas fazendo com que, muitas vezes, membros do clero, recorressem conscientemente ou não à ação dessas entidades.¹⁰²

Dona Ângela reteve na memória o fato de que apenas ela poderia rezar, não sendo possível transmitir esse dom a nenhum ente familiar. Outrossim, a benzedeira entendia que uma das “regras da dona do encanto” era a proibição de rezar em benefício dos familiares. Para uma pessoa com a história de vida repleta de sofrimento e abandono, o sentimento de ter uma missão especial e de estar nos planos de Deus, significava uma recompensa, um sentimento que sedimenta a preservação semelhante a uma “courageira” identitária. A benzedeira buscava uma referência ancorada na experiência religiosa, tornando-se uma proteção, uma resistência a favor da própria vida.

Minha reza não serve mesmo, não posso fazer nada por você, os outros fazem por mim e eu faço pelos outros, mas pelos meus não posso fazer isso. Porque se eu fizer pelos meus ninguém adocece [...] mas não é assim não. Aí tem os outros que vão fazer pelos meus, é regra das águas, não posso fazer nada por ninguém daqui de casa, nada, nada [...] Os meus encanto são os fortes, né? Sempre o das águas ajuda mais. Tem os da mata também [...] mas esses não são bons não, sei lá! Tudo que vem d’água é bom, pode ver os peixes. Já

¹⁰¹O poder de ir a outros mundos, de viajar com os espíritos, de andar sobre o mar e de não sofrer as vicissitudes do mundo natural conhecido, estão presentes em várias religiosidades de matrizes afroindígenas. Para exemplo, temos as encantarias do nordeste (PRANDI, 2004, p. 146-159) e um denso estudo dessas cosmologias na “Amazônia Marajoara” na caligrafia de Pacheco (2010 p. 88-92).

¹⁰²A respeito de alguns casos de adivinhação na Amazônia colonial, observar a utilização de pedras, folhas, galhos de plantas e ruídos de animais sinalizam a ação de entidades mágicas no mundo natural (SOUZA, 2009, p. 213-218).

no chão tem as coisa 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” [tinha efeito] ia pros mato longe, na capoeira, na cabana de uns conhecido. Passava o dia rezando e haja tomar banho nos rio afastado [...] hum! Quando voltava era reza tinino [eficaz]. No Piauí era ruim de chuva, aqui é terra d’água [riso] e haja reza! (SOUZA, 2010)

O fato de ter um chamamento, um destino, faz com que dona Ângela possa emergir do anonimato e construir um sentido particular na comunidade. A afirmação identitária da interlocutora é reforçada não apenas na reprodução das palavras, mas no tom da voz; na imitação da voz rouca, baixa e ressonante do sacerdote no confessionário, na gestualidade do abrir e fechar das mãos enfatizou o revelar/esconder do segredo e sacralidade da mensagem do padre rezador e dos encantados.

Se em certos locais a aquisição dos dons de rezar, curar e partejar dependem da iniciação do mestre, do aprendizado pela tradição familiar, do rezador forte, ou das simpatias da floresta, no contexto apresentado a narradora foi “iniciada” pelos “mestres da floresta e das águas”, conseguindo controlar e entender o dom graças a ação de um padre do Juazeiro do Norte!¹⁰³ Na perspectiva de enfatizar tanto a relação cósmica com entidades das águas e florestas como de elaborar representações sobre o mundo natural a rezadeira deixou ver cosmologias onde aspectos da cosmologia aquática amazônica irrigam a força das rezas em benefício da comunidade.¹⁰⁴

Considerações finais: Saindo das águas

As rezas e novenas realizadas visavam pôr fim ao sofrimento causado pelas atuações de dona Ângela, sempre a indicar tentativas de “purificar” o dom, pois na visão do sacerdote, as entidades eram maléficas, mas o dom vinha de Deus; há nessa

¹⁰³Maués, insere a pajelança, ou pajelança cabocla/rural como uma prática existente num modelo de cura mais amplo, a cura xamânica. Atribui certas características à pajelança, mas nega uma identidade fixa para o pajé, dada elasticidade das vivências religiosas na Amazônia. Embora haja a especificidade ritualística, que tende a dissociar o pajé, do experiente, benzedor e da parteira, a experiência xamânica tem singularidades (MAUÉS & VILLACORTA, 2008, p. 103-108; 121-125), (ELIADE, 1960).

¹⁰⁴A respeito da ação de encantados e mães d’água em rios e cacimba em interlocução com forças do mundo vegetal na cosmologia de rezadeiras amazônicas deve ser consultado no texto de Silva e Pacheco (2011).

perspectiva uma tentativa de cristianizar, de (re) significar o sentido das rezas e curas da depoente. Uma clara demonstração foi o fato de que, na perspectiva da benzedeira, a vocação xamânica esteve associada a um plano de salvação. O dom não era apenas uma forma de fazer o bem e ajudar os necessitados, ele seria capaz de ajudá-la a alcançar a salvação. Segundo a recomendação do padre, o uso do dom de acordo os postulados da ética cristã poderia levá-la a encontrar sua família e as pessoas boas na vida eterna.

A presença do imaginário da vida eterna ou de um paraíso nas recordações remetia a uma pessoa que teve um passado repleto de lacunas, de ausências, dependendo das narrativas dos outros para compor suas histórias de vida. A expectativa de uma vida após a morte emerge como possibilidade de reencontrar, refazer, recompor, de alguma forma, aquilo que o tempo havia lhe tirado. Esse sentimento pareceu ascender como grande recompensa para uma pessoa que se dedicou sanar o sofrimento de seus iguais. Acreditava que a morte poderia reconciliá-la tanto com o passado como com a promessa do mundo espiritual vindouro, um ideal de futuro (DELUMEAU, 2007).

Ao narrar a própria morte, dona Ângela detalhou a presença de muitas mulheres vestidas de branco como se fossem de cera. Estas mulheres estão acompanhadas de muitos pássaros que voam em sua direção durante o enterro no cemitério. Estas representações de transição da vida terrena para a vida celestial contrariam a tradição corrente, pois geralmente nos velórios as pessoas trajam vestes de cores fechadas, indicando o luto, o pesar da morte.

Entendo, nesse sentido que o branco estava associado à pureza e a libertação. A expectativa e forma como descreveu o sentimento da salvação remete à esperança do reencontro com os entes queridos. Talvez pense em rever o pai, a mãe, algo possível, se concebemos a vida eterna como a promessa da felicidade plena. Lembro que um dos fundamentos da crença no paraíso cristão, argumenta Jean Delumeau, é o de que este seria um lugar onde o reatamento dos vínculos com os mortos seria permitido por Deus (DELUMEAU, 2003, p. 490). Interpretações realizadas neste texto, entretanto, faz rememorar as lições de Marieta Ferreira sobre a postura metodológica

de pesquisas em história oral, que, ao conviver com testemunhas vivas o pesquisador é confrontado com a necessidade de readaptar, contestar e redimensionar experiências da escrita acadêmica. Essa condição exige do acadêmico um fazer-se contínuo, voltado para ruminações de percepção e escrita (FERREIRA, 1998, p. 9-11).

O sofrimento descrito por dona Ângela a partir da infância em Luzilândia, do longo aprendizado junto ao padre rezador enquanto ritual de iniciação até o contexto de voz e corpo com que “com-partilha” a chegada e adaptação na “Amazônia Bragantina” foi uma das formas com que remanejou experiências sociais para conviver com traumas diversos. Diante de tantas ausências, as cantorias e línguas evocadas pelo encantado da água em “transe” no corpo performático da narradora fez restituir, momentaneamente, um lugar de voz e escuta junto a familiares e comunidade em geral, isto é, a incorporação por si mesma pode ser lida enquanto dispositivo de socialização e tradução cultural entre os moradores de Parnaíba.

A voz da narradora na cabeça do encantado não carece de facticidade. A voz é o corpo (ZUMTHOR, 1997). Desse modo a possibilidade de decifrar as “línguas da mata” não estava na língua enquanto estrutura formal rígida, mas sim em formas e expressões de corpos¹⁰⁵ talhados em conexão com seres das águas, entidades de florestas e tradições do catolicismo devocional.

Referências

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Corpos sem fronteiras*. In: ANTONACCI, Maria Antonieta. (org). **Memórias ancoradas em corpos negros**. São Paulo: Educ, 2013.

BENJAMIN Walter. **Magia e Técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade**: lembrança dos velhos. 3ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BREFE, Ana Cláudia. Pierre Nora, ou o historiador da Memória. **História Social**. Campinas, n. 06, 199, p. 13-33. Disponível em:

¹⁰⁵ Ao implodir a organicidade do corpo, Antonacci (2013, p. 107-147) preconiza múltiplas vozes, danças, corpos, poéticas e imagens em expressões corporais de culturas no circuito África/Brasil e amplia possibilidades de conhecer cosmologias ancoradas em trânsitos diaspóricos.

<http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/rhs/article/view/363>. Acesso em 18 de fev. de 2013.

DELUMEAU, Jean. **O que sobrou do Paraíso?** Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **Mil anos de felicidade:** uma história do paraíso. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos:** ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso. Tradução Sônia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **El Chamanismo y Las técnicas arcaicas Del éxtasis.** México/Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, 1960.

FERREIRA, Marieta Moraes. Desafios e dilemas da história oral nos anos 90: o caso do Brasil. In: **História Oral.** Revista da Associação Brasileira de História Oral. Número 1, p. 9-11, Jun. 1998.

FIGUEIREDO, Aldrin de Moura. **A cidade dos Encantados:** Pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia, Belém: Edufpa, 2008.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Sete Aulas sobre Linguagem, memória e história.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

GARCIA CANCLINI, Néstor. **Culturas híbridas:** estratégias para entrar e sair da modernidade. 4ª Ed. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. São Paulo: Edusp, 2008.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

LEWIS, I. **O Êxtase religioso.** Um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo. São Paulo: Perspectiva, 1971.

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

_____. & VILLACORTA, Gisela Macambira. **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia.** Belém: Edufpa, 2008.

_____. **Padres, Pajés, santos e festas:** catolicismo popular e controle eclesial. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: Cejup, 1995.

_____. Malineza: um conceito da cultura Amazônica. In: BIRMAN, P. NOVAES, R & CRESPO, S. (orgs). **O mal à brasileira**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1997.

PACHECO, Agenor Sarraf. Encantarias Afroindígenas na Amazônia Marajoara: Narrativas Práticas de cura e (in) tolerâncias religiosas In: **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 8, n. 17, p. 88-92, abr./jun. 2010.

_____. Religiosidade Afroindígena e Natureza na Amazônia. **Horizonte**, v. 11, p. 476-508, 2013.

PEREIRA, Madian de Jesus Frazão. **O imaginário fantástico de Ilha dos lençóis**: um estudo sobre a construção da identidade albina numa ilha maranhense. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Belém: UFPA, 2000.

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na História Oral. In: **Proj. História** 15. São Paulo: EDUC, Abr. 1997.

_____. Forma e significado na História Oral. A pesquisa como um experimento em igualdade. In: **Projeto História** 14. São Paulo: EDUC, Jun. 1997.

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

RIOS, Kênia Souza. A seca nos atalhos da oralidade. In: **Proj. História** 22. São Paulo: EDUC, Jun. 2001.

SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. 2ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SILVA, Jerônimo da S. **“No Ar, na Água e na Terra”**: Uma cartografia das identidades nas encantarias da “Amazônia Bragantina”. Dissertação de Mestrado em Comunicação, Linguagens e Cultura. UNAMA, 2011.

SILVA, Jerônimo da Silva e. ; PACHECO, Agenor Sarraf. Das Águas no Corpo de Rezadeiras: Trânsitos, Curas e Identidades na Amazônia Bragantina (Capanema-PA). **Revista cocar** (UEPA), v. v. 5, p. 39-52, 2011.

THOMSON, Alistair. Reconstituo a Memória: questões sobre a relação entre a História Oral e as memórias. In: **Proj. História** 15. São Paulo. EDUC, Abr. 1997.

VERGOLINO-HENRY, Anaíza. Um encontro na encantaria: notas sobre a inauguração do “Monumental místico Rei Sabá”. In: MAUÉS & VILLACORTA, **pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008.

VOLDMAN, Danièle. A invenção do depoimento oral. In: AMADO, Janaína & FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). **Usos & Abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

KHOURY, Yara. Narrativas Oraís na investigação da História Social. In: **Proj. História** 22, São Paulo: EDUC, Jun. 2001.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura**. Tradução Célio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. São Paulo: Hucitec, 1997.

Entrevista

SOUZA, Ângela Teixeira de. Rezadeira. Entrevista concedida a Jerônimo da Silva e Silva. Capanema, 15 fev. 2010. Gravação digital 76min estéreo.

[Recebido: 4 ago. 2013 - aprovado: 31 out. 2013]

* * *