



Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião

ISSN: 1518-4463

ISSN: 1982-2650

Universidade Estadual de Campinas

Silva, Jerônimo da Silva e
A COBRA NA COSMOLOGIA DAS REZADEIRAS AMAZÔNICAS
Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião, vol. 22, 2020, pp. 1-22
Universidade Estadual de Campinas

DOI: <https://doi.org/10.20396/csr.v22i00.13274>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=717975897013>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org



Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

A COBRA NA COSMOLOGIA DAS REZADEIRAS AMAZÔNICAS

Jerônimo da Silva e Silva

Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará

Resumo: O artigo apresenta os sentidos da presença da cobra na vida de populações amazônicas, entendendo-a como expressão cosmológica da manifestação de encantados e entidades de crenças afro-brasileiras e indígenas. A pesquisa baseia-se em narrativas orais de rezadeiras na Zona Bragantina, nordeste paraense. Através de leituras em Antropologia Social e orientação metodológica da História Oral, apreende-se o papel conferido a este ofício enquanto elemento constituinte da percepção de rezadeiras em práticas de cura. Os relatos evocam visões, êxtases, possessões e presságios diversos que denotam experiências de crenças dessas mulheres e seus contatos com o “encantado de cobra”, expondo singularidades culturais nessa área da Amazônia brasileira.

Palavras-Chave: Cosmologia; Cobra; Rezadeiras; Encantaria

La serpiente en la cosmología de las curadoras amazónicas

Resumen: El significado y la presencia de la serpiente en la vida de las comunidades amazónicas debe ser comprendido desde las manifestaciones cosmológicas de los pueblos encantados y las entidades en creencias indígenas y afrobrasileñas. Esta conexión dialoga con las narraciones orales de las curanderas ubicadas en la zona de Bragantina, al noreste de Pará. A través de lecturas en antropología social y de la orientación metodológica de la historia oral, se puede comprender el papel que se le da a este oficio como elemento constitutivo en la percepción de la oración como práctica de curación. Los relatos evocan visiones, éxtasis, posesiones y diversos presagios que denotan las creencias de estas mujeres y sus contactos con el “encanto de las serpientes”, exponiendo singularidades culturales en esta zona de la Amazonía brasileña.

Palabras clave: Cosmologías; Serpiente; Curanderos; Encantaría

The snake in the cosmology of the Amazonian mourners

Abstract: In order to present the significance and meaning of the existence of the snake in Amazonian communities' lives, we must understand this like a cosmological manifestation of enchanted people and entities of Afro-Brazilian indigenous beliefs; this brings the dialogue with oral narratives of healers at Zona Bragantina, northeast of Pará. Through readings in Social Anthropology and methodological orientation of Oral History, the role given to the ophidian as a constituent element of the perception of healing practices is apprehended. The narratives evoke visions, ecstasies, possessions, and various omens that denote these women's beliefs and their contacts with the “snake charmer”, exposing cultural singularities in this area of the Brazilian Amazon.

Keywords: Cosmology; Snake; Mourners; *Encantaria*

No rastro da cobra: Apresentação

A história da presença humana na Amazônia é composta por uma diversidade de sujeitos históricos que desde tempos imemoriais habitam toda sorte de rios, lagos, florestas, cidades e vilas, constituindo formas de saber e viver ainda hoje ignorados pela temporalidade que denominamos de “cronologia ocidental”. Essa história, portanto, deve levar em conta a presença de inúmeras etnias indígenas, populações quilombolas oriundas de translados e viagens forçadas de múltiplas Áfricas e colonos de origem europeia diversa. Acrescentamos ainda contínuos fluxos migratórios internos em distintos períodos do tempo e nordestinos em especial.¹

Uma das formas para se pensar o passado e presente desses sujeitos sociais é o diálogo com suas formas de representar o mundo e de interpretar a dinâmica do tempo entrelaçadas aos temas relacionados à experiência religiosa. Nas paisagens do mundo amazônico somos defrontados, portanto, com formas de organização cultural ancoradas em cosmologias que tem um devir independente das formulações de conceitos e categorias do pensamento analítico ocidental.²

Durante o período em que realizamos pesquisa de campo (2010-2011) em vilas, povoados e aldeias no complexo do nordeste paraense, cidade de Capanema,³ tivemos diálogos e trocas com mulheres rezadeiras⁴ visando a confecção da dissertação de Mestrado. A realização das entrevistas tinha como objetivo analisar essas experiências de vida desde o processo migratório do Nordeste até o *lôcus* da pesquisa: memórias de migração e experiências espirituais com as encantarias ancoravam a identificação das entrevistadas com o ato de rezar.

Durante a pesquisa de campo o recorte temático de nossa pesquisa não tinha o direcionamento que agora apresentamos; aqui revisitamos o texto dissertativo, amadurecendo reflexões que ainda não haviam sido buriladas (Silva, 2011). No texto que segue apresentamos mulheres rezadeiras na cidade de Capanema através de narrativas sobre a presença e poder das cobras, isto é, tendo como referencial essas narrativas orais vamos perceber como esse ofídio é plasmado no imaginário⁵ local como valor simbólico presente em práticas espirituais e ofícios mágico-terapêuticos.

Ao observar essas práticas, buscamos, ainda que parcialmente, orientação no que Lévi-Strauss (2012) denomina de “ciência do concreto”, portanto, na assertiva de que nossos modelos explicativos a respeito de outras culturas não são um olhar monolítico, “não percebemos que ele nos dirige a mesmo censura e que, para ele, seu próprio desejo de conhecimento parece mais bem equilibrado que o nosso” (2012: 17). A relevância dessa constatação deve entrar em expansão se, para além de teorizar sobre o que o *outro* pensa, deixarmos-nos ouvir, perceber e ser afetados pelas implicações das visões deles a respeito de *nossas* cosmologias. O conceito de cosmologia utilizado nesta abordagem é compreendido a partir de sociedades que vivem sob dinâmicas e formas de orientações

“econômica”, “política” ou “moral” que comportam entendimento diverso dos postulados científicos ocidentais (Arhem, 1996: 185-204).

A presença da cobra no imaginário religioso não é uma especificidade amazônica, esse réptil tem sido presença constante na história física e espiritual de centenas de povos dispersos no globo. Eliade (2010: 68-77) destaca a proeminência da “grande serpente” na ordem cósmica como um vetor da perturbação e instabilidade do “caos” no mundo enquanto ameaça cíclica nos sistemas religiosos mesopotâmios. Em estudos sobre “a arte pré-histórica africana”, Ki-Zerbo (1982: 667-698) insere a cobra no “bestiário fantasmagórico” inscritos no Zimbábue como fonte de inspiração para “o primeiro livro de história desse continente”. Cascudo (1983: 122-141), por sua vez, pensa genealogias entre a “Cobra de Fogo”, “Boiúna” e “Cobra Negra” com entidades guardiãs de rios em cosmogonias africanas. Mesmo conectados a contribuição desses autores, acreditamos que a simples catalogação das narrativas em nada acrescentaria ao entendimento da dinâmica da história de vida das rezadeiras. Nesse sentido pensamos o manuseio da cobra em oralidades locais tendo como objetivo leituras das experiências do cotidiano associadas a questionamentos e interpretações atravessados por matrizes culturais que a constituem.

Evocar o papel cosmológico da cobra no interior de povoados amazônicos significa dialogar com uma entidade que se relaciona diretamente com formas de ocupação, vida e trabalho em sociedades indígenas. Em meio a vestígios de artefatos arqueológicos, Schaan (1996: 123-136) tem contribuído para pensar a história de populações marajoaras no horizonte de suas cosmologias, uma vez que problematiza a própria linguagem iconográfica presente nos artefatos como possível sinal da importância da cobra enquanto entidade primordial, capaz de irrigar a relação entre mortos e vivos, estruturar elementos da ancestralidade, ou ainda, exercer controle da dinâmica dos rios desses povos.

Em escrita similar, Vidal (2009: 17-27) analisa algumas variantes do papel desse réptil entre os povos indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque ao descrever que entre os Karipuna a cobra surge como uma entidade que deve ser mantida aprisionada na montanha Cajari como uma forma de resguardar a segurança da aldeia. Em outra versão a cobra grande de sete cabeças abandona a terra e vai morar no céu, sendo reconhecida pelos índios pela presença de sete estrelas que remete as suas cabeças. Os Palikur fortalecem sua identidade através de uma cosmologia estabelecida no reconhecimento da alteridade “animal não humana” e “animal humana” caracterizando o mundo das cobras não apenas pelo olhar indígena, mas sugerem como os seres humanos aparecem sob a lente do reino desses animais.

Durante o processo de colonização na Amazônia, diversos viajantes, cronistas, literatos e religiosos descreveram inúmeras representações das populações nativas e de elementos vegetais, animais e minerais. O Padre jesuíta João Daniel (1722-1776), por exemplo, representa uma dessas testemunhas. Durante os dezesseis anos em que esteve

no Maranhão e Grão-Pará, viveu entre diversas nações indígenas, transitando por vilas, rios e fazendas em um período considerado por muitos como o mais próspero para os jesuítas. Na obra *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas* que só começou a ser escrita entre 1758 a 1762 após ser expulso da Amazônia durante a reforma pombalina.

Nos escritos desse religioso a quantidade considerável de cobras na floresta fez por merecer um capítulo à parte em sua obra. A forma como descreve a cobra nas interfaces com as reações, gestos e cenários indígenas são agregados a um determinado imaginário ofídico advindo de terras lusitanas e de leituras do cristianismo. Apresentadas de diversas cores, tamanhos e níveis de peçonha: Cobra coral, Cobra de papagaio, Ararabóia, Jabotibóia, Xeribóia, Acotibóia, Tarairabóia, Jararaca cobra brava, Surucucu, Cobra de duas cabeças, Jibóia, Cobra de atrair e Cobra da água são apresentadas com suas denominações nativas, isto é, com nomeações que denotam relações de similaridade, locais de habitação, formas de alimentação e tonalidades interligadas ao ambiente natural.

Profundamente embebido por representações cristãs, as serpentes aparecem a João Daniel como “a maior praga que criam as matas do rio Amazonas [...] não só pela multidão, mas também pela variedade, e mortífera atividade dos seus venenos”, portanto, seres não apenas capazes de atingir o corpo dos homens, mas principalmente de acoitar-lhes a alma.⁶ Em sinergia com narrativas e memórias de seus iguais da ordem, recorre ao exemplo de como o poder irrefreável da natureza com suas feras e peçonhas recuam ante a presença santificadora do padre José de Anchieta, posto que “missionando entre os índios, lhes vinham às cobras, e tigres a fazer festa, como se fossem mansos” (Daniel, 2007: 251-267).⁷

Na contramão de compreensões que aprisionam esses saberes e práticas ao passado, perdidas no abismo do esquecimento, ou simplesmente vistas como resquícios de culturas “genuinamente populares”, portanto, folclorizadas (Burke, 2010: 26-65), propomos em comunhão com as narrativas das rezadeiras, dona Ângela, Deuza Rabêlo, Maria Esther e Maria das Dores, desvelar a atualidade das representações ofídicas enquanto formas de identificação social, poder e espiritualidade no cotidiano de povoados amazônicos. Essas mulheres desenvolveram o dom de rezar de diferentes maneiras: aprendizado familiar, iniciação com os encantados do fundo ou ainda na barriga materna derivada de “maldição” por entidade ofendida – não descansar na sexta-feira santa, ignorar e ir de roupa colorida no dia de finados – ou através de contato com rezadores, pajés, curadores, experientes e padres. Visibilizamos essas histórias tendo como referência sinuosidades de memórias e experiências espirituais com a anatomia performática desses ofídios no imaginário popular.

Cobra em diásporas

No dia 15 de fevereiro de 2010 tivemos a oportunidade de conhecer a história de vida de dona Ângela, popularmente designada por “Maria Pajé” ou “Maria Espírita”. Nascida em Luzilândia no Piauí em 1937, sua experiência como rezadeira está associada a uma iniciação direta com as encantarias através do “sequestro” quando ainda tinha dois anos de idade.

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 [...].⁸

A expressão “sequestro” é muito utilizada pela entrevistada para designar quando os bichos do fundo, bichos da mata, ou encantados levam ou “mundiam” uma pessoa para o fundo ou cidade dos encantados, com o objetivo de ensinarem os encantamentos e os poderes do dom.

A relação de dona Ângela com os encantados não era harmônica. Durante a juventude vivia tendo “ataques” que a faziam cair no chão, gritar e falar línguas desconhecidas. O controle sobre os encantados foi possível graças à ação de um famoso “padre rezador-domador” do Juazeiro do Norte permitindo que a partir desse período desenvolvesse a prática de benzeduras. Após a chegada ao Pará em 1953, a rezadeira alcança reconhecimento da comunidade, exercendo benzeduras em crianças, adultos, doenças materiais e espirituais, bem como oração de proteção, adivinhação e contrafeitiço. No entanto durante a entrevista presenciamos restrições sérias em algumas rezas: a benzedeira estava proibida de rezar tanto em pessoas com peçonha [mordida] de cobra como nos seus familiares.

O senhor sabe... Agora na floresta tem os bichos que são da serventia deles, são coisa imunda, bicho de peçonha... A cobra é da era [do tempo] de Moisés, né? É um bicho que tem de ter tino [respeito] dele. O senhor é professor e sabe que foi com a cobra que Moisés abriu o mar, né? O pai dos homens... Adão pisou na cabeça dela porque quis... é sim! Nós é que tem que vê onde anda [...] Cansei de ver nas andanças de capoeira tudo que é bicho morrer! Bicho homem! Esse é que é! Pisar errado em pau, pedra, espinho e cobra [...]. Quem peregrina no mundo deve de saber o caminho bom, né? Ah! Também tem os espíritos que vago por aí, são aqueles da noite, que ficam sem descanso depois da morte, tudo isso é da natureza ruim [...]. Agora os encantos da terra e da água não, alguns ajudam os homens, outros não. Depende do gênio dele, né? Se teimo e começo a rezar em gente com toque de cobra, pode esperar! No fim da tarde a dor de cabeça me toma que falto ficar doida... Assim é quando rezo em parente – eles não entendem –, mas os outros é que devem rezar neles e não eu. Os encantos tem suas ordens, né?⁹

O relato apresentado pela rezadeira encarna a cobra como um animal peçonhento, antigo e ao mesmo tempo sagrado. Ao interpretar narrativas bíblicas advindas de formas de transmissão oral, enxerta códigos e filtros culturais do imaginário amazônico. A peçonha da serpente é pensada como uma reação ante o pisar desmesurado e desatento dos homens e não como um castigo divino ou signo de forças maléficas. Nos registros da pesquisa de Lima (2012: 27-28), por exemplo, percebemos inúmeros relatos da Cobra grande nos municípios de Acará e Jeruméia que descrevem a cobra como responsável tanto pelo naufrágio de embarcações carregadas de madeira ilegal, signo da punição ante a exploração humana, como pela fonte de fartura e presença de peixes nos rios, traduzindo-a como “a mãe de todos os peixes”.

A representação da cobra metamorfoseada no cajado de Moisés enquanto ser mediador de milagres conduzindo os hebreus pelo Mar Vermelho no episódio bíblico, descrito no Êxodo, indica uma relação imaginária entre a cobra e a Água de tempos imemoriais: abrir o mar, apontar caminhos, saídas, escapadas e rasgar em fúria elementos cósmicos são metáforas da simbólica que indicam a potência que o corpo do réptil em questão ostenta.

A cobra que serpenteia no imaginário da benzedeira é um encantado associado às viagens e translados. A saga vivida pela interlocutora passa pelo “sequestro” em rios e matas encantadas no interior do Piauí, peregrinações em busca de cura espiritual no Juazeiro do Norte, e principalmente, pela compreensão de que mesmo durante os dias de viagem no interior do navio até o Pará “o encantado segue no fundo d’água”.

As narrativas evocadas acima produzem em Dona Ângela um olhar distante e sombrio que se complementa com as interdições e “regras” do dom de rezar. O tabu de rezar em mordida de cobra emerge no seu discurso como uma determinação das encantarias amazônicas, compartilhado, como veremos, por extensão ou similaridade com outros praticantes do ofício. Nesse caso, as imagens de dor e sofrimento vividas pela rezadeira em trilhas tórridas do sertão junto às vítimas de mordida de cobra, traduzem o sentimento de temor, impotência e limitação diante de familiares e amigos flagelados por peçonha de cobra.

Experiência trágica transformada em interdição, a presença da cobra simboliza tanto a sedimentação como a fluidez de identidades culturais tecidas em êxtases xamânicos. Em sentido similar, a proibição de rezar nos familiares obriga seus entes queridos a também partirem em diásporas, são forçados a deslocarem-se a outros bairros da cidade em busca de cura, revivem, de certa forma, o abandono familiar sentido por dona Ângela em seus primeiros anos de vida, onde o auxílio materno e paterno lhe fora negado, bem como o próprio direito a memória de juventude, abalada pelas “convulsões” e “ataques” dos encantados.

Para o antropólogo Heraldo Maués, os encantados podem ser:

Seres que normalmente permanecem invisíveis aos nossos olhos, mas não se confundem com espíritos, manifestando-se de modo visível sob forma humana ou de animais e fazendo sentir sua presença através de vozes e outros sinais (como o apito do curupira, por exemplo). Além disso, incorporam-se nos pajés e nas pessoas que tem o dom para pajelança. Entre os encantados, 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: 196)

A categoria e as relações entre seres humanos e encantados são hierarquizadas nessas áreas do nordeste paraense como: “seres humanos” e depois os encantados, que podem ser divididos em encantados da mata (curupira, anhangá, caruana) e encantados do fundo (caruana, oiara, oiara preta, oiara branca) (Maués, 1990: 82-89). 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. No caso de crianças, o temor é recorrente, pois os relatos indicam serem as prediletas dos “seres do fundo”. No entanto, Maués adverte sobre a ambiguidade de relatos de populares em relação aos 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 a existência de uma cosmologia eminentemente aquática (Figueiredo, 2008: 53-77).

Filha de Cobra Encantada

Dona Deuza é uma “benzedeira-parteira” nascida no Maranhão e filha de pescadora. Essa mulher alta de cabelos lisos e traços afroindígenas aprendeu a benzer e fazer partos com a mãe desde nove anos de idade. Em 1967 veio para Capanema com pouco mais de trinta anos, onde passou também a benzer. Seu dom é originário das águas sendo capaz de ver, ouvir e sentir a ação de encantarias junto a moradias aquáticas. Dentre os poderes concedidos pelas encantarias estava o de fazer partos, benzer crianças e expulsar as mães d’água¹⁰ que viviam nos rios e escondiam-se nas matas com o intuito de sequestrar ou maltratar crianças.

A mata e o inverno rigoroso causavam cheias nos rios Ouricuri e Garrafão, alagavam ruas “desentocando elas tudo”, diz, referindo-se as mães d’água. Após tempestades e transbordamentos, as crianças tomavam banho nos rios, corriam na chuva facilitando às “doenças de flecha” no fim da tarde e após as seis horas, o famoso assovio sinaliza para a narradora os longos períodos de benzeduras que iam seguir:

Ai meu Deus! [risos] quando cheguei aqui e deu o primeiro toró, com reboada “boróró” [tempestade com relâmpagos e trovões] pensei que o céu ia cair, nunca tinha visto tanta água na vida. Aí, né? Os bicho do mar desentoca tudo pra terra, vem ver o que acontece no chão. Nós não somos curiosos pra saber

do céu e do mar? Assim são eles também, né? [...] Essa Amazônia de vocês é bem dizer a casa da Mãe d'Água. Quando cheguei aqui nessa cidade, na época que lá era matagal era cheio delas, são bicho do mato, encanto do mato, um dia fui no quintal a noite e passou uma perto de mim, primeiro é o assovio bem fininho fiiiu! [...] eu disse: 'tu pensa que tenho medo de ti é bicha?'. As preta faziam era soprar espinho de flecha na minha fronte! E cobra?! Vixe Maria! Aí é que foi, quando mete cobra tudo quanto é bicho vem junto, vem por ela mesmo. Ela tem um chama pra chamar os outros, aí vem mãe d'água branca, mãe d'água preta, matintas e tudo que é bandalheira.¹¹

Muitos populares alegavam que nessas “cheias”, as cobras se multiplicavam, aumentando consideravelmente o número de pessoas vítimas de picada. Aqueles desavisados poderiam ser levados pela correnteza, ficarem presos em cipós, ou se machucarem nas pedras submersas. Enquanto alguns animais e entidades cósmicas habitam mares e céus, o homem vive no espaço terrestre e quando um dos viventes ultrapassa o limite de habitação, surge o conflito e a necessidade de restabelecer o equilíbrio. Nesse aspecto, dona Deuza assume semelhanças com um xamã, isto é, através de poderes mágico-terapêuticos busca expulsar as entidades e restabelecer o equilíbrio entre as potências espirituais aquáticas e a comunidade.¹²

A cobra agrega na narrativa de dona Deuza o elemento que “magnetiza” inúmeras potestades, tornando o corpo da cobra a porta de acesso de entidades ameríndias associadas a seres incorpóreos do panteão e linhagens de entidades afro-brasileiras (Silva, 2001: 409-419). Lembramos ainda que tanto nas formulações de Cascudo (1983: 135) como nas reflexões de Fraxe (2004: 325-326) a cosmologia da Cobra Grande foi associada a Mãe d'água, e, por conseguinte, às representações da Iara. Igualmente, inspirados na escrita de Fares (1997: 113-131) temos uma multiplicidade de narrativas e elementos que torna polissêmica e multifacetada a presença de matintas pereras invisíveis, voejantes e terrestres na Amazônia Bragantina. Dando continuidade a essa perspectiva, Villacorta (2000: 55-65) avança e problematiza a presença de matintas pereras ao estabelecer interconexão entre elementos dos cristianismos, religiosidades ameríndias e Yorubá. A presença simbiótica dos pássaros encantados “parauá” e “xerimbabo” no fado das mulheres xamãs em Colares, no nordeste da Amazônia paraense e o paralelo “eleye” (donas do pássaro) entre os Yorubá interpretadas por esta autora, corroboram trocas e mesclas de cosmologias oriundas de sabedorias ameríndias e africanas entre os povos da floresta em determinadas áreas da Amazônia.

Esse processo de “assentamento” de religiões afro-brasileiras e cristãs em contexto nos remete aos estudos de Eduardo Galvão (1975: 127-139) no qual denominou de “Religião de Caboclo” a presença de crenças ameríndias e do catolicismo português, associadas em maior escala as características da “pajelança cabocla” registrada pelo autor. Ao reconhecer a presença reduzida de negros africanos e estrangeiros não portugueses na região e seguir interpretações dos estudos afro-brasileiros a respeito da existência diminuta de negros na realidade amazônica, Galvão (1996; 1976: 116-119) observou que as transformações

religiosas em Gurupá poderiam ter passado por mudanças semelhantes – não idênticas – gerais com a cultura dos índios teneteara, em território maranhense, apercebendo-se do contato com populações negras e da ocorrência de possíveis modificações por intermédio do contato com o catolicismo. Reafirmando desse modo práticas de origem afro-brasileira e a diminuição da “pajelança teneteara” na direção do rio Pindaré, interior do estado, área considerada de influência das religiões de “batuque” ou “tambor”.

Dona Deuza, por sua vez, reporta o assovio – pensado originalmente como atributo da Matinta Perera – à presença da Mãe d’Água Branca e Mãe d’Água Preta, seres intercambiantes, entidades anfíbias e simultaneamente híbridas, isto é, atravessadas por feixes de culturas compósitas e seus avatares cristãos, indígenas e afro-brasileiros. Na cosmologia dessa parteira-rezadeira-pescadora maranhense, a cobra ocupa o centro da realidade aquática local, tendo em seu corpo à aura polarizadora onde as demais entidades gravitam.

Pensamos que compreender a dinâmica dos saberes cultivados por essas mulheres em trilhas amazônicas estão ancoradas no habitar, cultivar e atribuir sentidos as suas próprias experiências de vida (Silva, 2011: 199). Essas recriações são composições originárias presentes na poética de dona Deuza. Nessa direção, a identidade apresentada pela narradora tem conexão profunda com o elemento hídrico¹³ e os “seres do mar”; no qual, a cobra, configura-se como poder representativo de um tipo de encantaria; o que permite analogias entre dona Ângela e Deuza Rabêlo:

Rezo pra quebranti, espinhela caída, febre, dor de cabeça, encantamento. Mas não posso rezar pra tudo. A minha reza tem a doença própria, por exemplo: COBREIRO,¹⁴ o cobreiro é uma doença que só resolve com um tipo de reza, uma reza especial, essa não faço por que é doença de cobra do fundo encantado [...] O cobreiro é tipo os filhotes de ‘cobra do fundo’, né? Aqui em Capanema só tem duas pessoas que rezam isso. Não tem remédio e doutor que dê jeito, e mais, ele nasce por sobre a pele e por debaixo, doença desgraçada, quando vem gente com isso eu mando logo com outro, digo mesmo que não sei. Cobreiro é doença de cobra do fundo encantado. Outro dia era uma crente... VEJA SÓ! nasceu um na barriga da pobre, olhe tava quase dando a volta, parecia um cinturão, essa mulher chorava no fundo da cama! Aí os vizinhos me disseram: ‘A Luzia tá quase morrendo com cobreiro’, fiz uma paçoca – eita crente velha que gostava dessa farinha moída! (risos) – mas tava feio demais, aí disse: ‘sei que a senhora nem seu marido não acreditam nisso, mas se esse cobreiro der a volta na sua cinta a senhora não levanta nunca mais, isso eu lhe garanto, mas se mandar fazer reza eu não dou quinze dias pra tu fica boa’. Foi dito e feito, Pajé antigo daqui rezou três dias só. O cobreiro foi murchando, murchando até foi-se. Mas as reza que faço é mesmo com criança, até hoje, parto não faço mais, rezar eu rezo é muito ainda hoje, toda semana seis, sete meninos de tudo quanto é idade, moléstia de menino, coisa comum. Tripa rascada (umbigo dilatado), vento no peito, carne rasgada, peito aberto é só entrar e rezar. Cobreiro é só com a pessoa que é rezador do fundo mesmo [hoje] é mais daquele que vê e aprende dos antigo [...] a reza presta ainda, né?! Mas tá é muito longe da reza dos antigo.¹⁵

Não há especificidades de ações terapêuticas para cada modalidade de agente da cura. O caso acima não significa, em hipótese alguma, a superioridade de pajés, sobre rezadeiras, curandeiras ou benzedoras, determinadas doenças possuem significados e podem indicar “quadros espirituais” variáveis, mas não são indicadores sistemáticos e rigidamente classificáveis. Os sujeitos da cura realizam aquilo que a sua experiência, dons, ou forças proporcionam. A prática das rezadeiras e outras modalidades de cura, não comportam rituais, regras e posturas definitivas e dogmáticas, estas são moldadas de acordo com a cultura local, com as misturas religiosas e a própria forma de ocupação destas na natureza.

Estranhamente, o mesmo encantado que é poderoso demais para conviver com os homens, ensina as suas doutrinas para as crianças raptadas que, depois de adultas, podem retornar como rezadoras ou curadoras e utilizar o segredo aprendido para realizar benfeitorias aos homens. Nesse sentido, a capacidade que esses seres espirituais têm de se comunicar, criar significados a desejos e ordenanças do cotidiano, desvela justamente os anseios, medos e esperanças forjados na comunidade por esses sujeitos.¹⁶

Dona Deuza enfatiza que há diferença entre a força de rezadores que aprenderam com os encantados do fundo por meio de possessões, sonhos, desmaios ou viagens a outros mundos dos benzedores que foram iniciados pela tradição familiar, ou aprenderam observando os parentes ou conhecidos. Os últimos teriam limitações na prática de benzeduras. O corpo do animal (cobra) é o local de manifestação do “encanto de Cobra”, isto é, porta de acesso da entidade-deidade amazônica ao mundo dos animais-humanos. Não se trata da cobra em si, mas de experiências culturais que transfiguram um imaginário associado a relatos de doenças mortais e afogamentos “misteriosos”.

Se o cobreiro é uma enfermidade que representa “os filhotes de cobra do fundo”, e a cobra a entidade imanente que subsidia a presença das encantarias nos rios e matas de Capanema, a parteira emerge como o outro do animal-não humano, responsável pela manutenção, saúde e sobrevivência dos filhos e filhas da comunidade. Ao meditar sobre o papel da Cobra do Fundo Encantado como uma entidade materna-mantenedora dos seus filhotes e pares mítico-genealógicos (demais encantados), dona Deuza traz para si não apenas a função de partejar, benzer e curar, mas circunscreve o espaço do saber feminino em simbiose com mistérios da floresta.¹⁷

Nos braços da Sucuri

O processo de “fazer-se” nas rezadeiras de Capanema tem como característica tanto as mediações culturais entre os saberes locais, como aqueles adquiridos no decorrer de suas experiências sociais, oriundas em particular do nordeste brasileiro. Dentre as narradoras, dona Maria das Dores é a única nascida e iniciada no ofício das rezas na

cidade. Nascida em 1931, é filha de lavradores em uma família de seis irmãos. Entre os dias quinze e dezoito de março de 2010, estive em sua residência para que compartilhasse suas memórias e sabedorias.

A benzedeira é conhecida de muitos populares, em especial, daqueles que vivem no centro da cidade. Atualmente reside na rua 14 de março, sendo conhecida e bastante procurada. Durante o mapeamento inicial do projeto de pesquisa, recolhemos algumas referências dela, mas só fomos recebidos graças à intervenção da minha tia, que, além de vizinha e amiga da família, conduziu-nos ao local de realização da conversa. Foram três dias de diálogo, todos com duração de aproximadamente uma hora e meia, pois ainda praticava benzeduras diárias e para não atrapalhar suas atividades resolvi conversar entre três e quatro horas da tarde, horário indicado pela narradora como sendo mais propício.

Dona Maria das Dores viveu tempos difíceis para ser iniciada. A experiência de sofrimento para aceitação do dom ainda é forte na sua lembrança, relutou bastante até ceder à força do encantado. O reconhecimento do dom veio após a morte de uma tia por se recusar a rezar. A dona do seu “encante” se manifestava em forma de cobra. Depois de aprender a reza das águas, tinha a companhia de uma “sombra”, um “acompanha”, guia e tutor mandado pela cobra das águas, para que a vigiasse; ainda hoje reza por obrigação, apesar do “acompanha” não aparecer há mais de dez anos. O dom era interpretado pela rezadeira como uma sina de Deus:¹⁸

Eu não soube e ninguém me ensinou, foi dom que Deus me deu. Desde criança, mas eu não queria, não queria de jeito nenhum –baixa cabeça, postura entristecida– [...] mas comecei a ficar doente... Não percebi mesmo, fui perceber foi depois de grande, porque eu adoecia... Eu via, sentia tanta coisa. Aparecia muita coisa, muita gente finada vinha comigo, eu tenho esse dom dado pela água, pela água... Pelo encante. Mas foi depois dos finados [dia de Finados], lá pelos sete anos é que foi. Aí eu comecei a ver coisa, tanta coisa, aí aparecia cobra quando ia tomar banho, vivia agoniada [...] aparecia em rio mesmo (Rio garrafão), tudo era no rio, tudo era no rio, às vezes não podia fazer nada, ia lavar roupa e não podia fazer nada, ela se trepava (a cobra) em cima da tábua (de lavar roupa) e eu voltava pra casa toda agoniada era aquele alvoroço. Aí marido ia comigo, ia se embora e chegava lá não tinha nada, aí eu lavava tudo e ia pra casa. Eu via grito atrás de mim, me chamava e eu tinha um acompanhe que me dizia que eu tinha que ser assim, que se eu não conseguisse, eu ia morrer. Justamente uma tia minha também era e morreu.¹⁹

Contrastando a diversidade de termos e expressões utilizadas pela entrevistada, o sentimento que transparece durante o tempo que fala sobre essas experiências é o de tristeza; o dom de rezar e curar representa um fardo, uma obrigação que acompanhada a rezadeira desde criança, principalmente através de visões, aparições e presságios. Recorda que começou a ver muitas pessoas mortas depois que foi aos sete anos para o cemitério, no dia de finados, e que desse período em diante, pessoas mortas apareciam na sua casa, causando arrepios, tristeza e vontade de morrer.²⁰

A cobra em cima da tábua de lavar no rio Garrafão exerce um poder magnético e aterrorizador – tremor no corpo, vista nublada e visões –, semelhante a “uma energia do rio [...]”.²¹ O ato de lavar roupa no rio é uma prática típica de populações do interior da floresta, um local que aponta para o cotidiano da vida e trabalho dessas mulheres, bem como ambiente de sociabilidades. Estar sobre a tábua de lavar impede Maria das Dores de exercer o seu ofício tal como outras mulheres, a fratura estabelecida pela cobra é um deslocamento que compõe, claramente, a relação de conflito sentida pela pressão familiar e social no novo papel ou vocação que começa a se estabelecer em suas experiências sociais.²²

Segundo a narradora, o desenvolvimento do dom de rezar ocorreu de forma lenta e paralela a aceitação dos encantados no cotidiano. Nessa perspectiva, a cobra não é apenas a habitação do encantado, mas torna-se o modo de ser da identidade da benzedeira:

Todo bicho tem um dito (mensagem/significado), um bom outros mal, aí os meus encante já é dos rios, né? Da parte das cobras [...] tem veneno que mata e cura, ela come rato que passa doença, aí já vê os dois lados. Se o senhor vê as massagens minha, vai ver [que] são arrochadas que nem [aperto] cobra [...] ‘esfergo’, ‘alisso’, ‘puxo’, faço de tudo. Veio com as facilidades (dom/poderes) do povo d’água. Quando o encante me ‘apossuía’ eu caía no chão e os vizinhos diziam que ficava que nem cobra no chão: envergadinha! O chão ficava todo mascado [...] até a caatinga (fedor) parecia.²³

Na cosmologia de dona Maria das Dores o ato de rezar/curar traz a identidade do animal visibilizado no êxtase.²⁴ A cobra sintetiza, portanto, o veneno e a cura, o bom e o mal; se por um lado, ameaça populares nos rios e matas, por outro, também devora ratos, sapos e outros animais tidos como transmissores de doenças: animais humanos e animais não-humanos são apresentados em simbiose, e, indiretamente questionam o pretensio lugar de poder ocupado pela humanidade em construções que distinguem homem de natureza.²⁵ O diálogo que tivemos com a rezadeira era cadenciado pelo efeito performático: letra, sonoridade e corpo cadenciavam o timbre da voz pondo em evidência a introjeção do ofídio. Ao descrever os períodos de “transe”, ergue os braços, movimenta os quadris, ensaia o mover-se no areal e maliças, transfigura o corpo em dança composta de odores, gestos, ritmos, visualidades e sensibilidades.²⁶

Ainda imersos nas narrativas de Maria das Dores recordamos a angústia da benzedeira ao tentar reconstituir o ambiente de suas “massagens”, utilizando a interação corpo/voz: “ó eu fazia assim, tá vendo os braços? Parece movimento de cobra, né? [...] É justamente a do encante”, põe um dos netos no colo e simula massagens. O menino ri, depois se sente incomodado, mas a rezadeira ignora as queixas e prossegue durante quase cinco minutos intercalando sincronicamente gestos e fala. Ao término da narrativa, com os braços encharcados de suor e unção de erva pisada conclui: “quando chegar em casa passe andiroba e durma de bruço, volte aqui daqui a dois dias!” é no massagear, no

fazer prático da concretude da vida e no toque do outro que a entrevistada reencontra a definição de si.

Desnudar a textura, oleosidade, enrijecimento e odores de alteridades diversas através das massagens permite 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?”, Maria das Dores mantém viva na memória a relação entre as massagens e o “abraço da Sucuri”.²⁷

A mobilidade, elasticidade e viscosidade da serpente remetem ao movimento exercido nas massagens, mesclando as formas de massageio ao desempenho físico das cobras. Os primeiros ataques da “dona do encante” traziam a performance das cobras: o momento do transe era perpassado pelo jogo de espelhos, polarizados na relação animal humano (rezadeira), animal não humano (cobra) e ser não humano e não animal (encantado)... pertencimentos deslizantes, camuflagens que se esgueiram, serpenteando no teatro das religiosidades.²⁸ Dentre as rezadeiras ou “puxadeiras” ouvidas, Maria das Dores é a única que tem conhecimento de reza específica para cobras. Nas trilhas dessas narrativas evoca outros saberes-poderes que fazem com que a antiga relação de sofrimento passe a ser considerada como valor terapêutico e signo de poder, escudo e couraça identitária em práticas culturais junto a seus pares:

[...] Não, eu já benzi assim, às vezes, se vai à caça com cachorro, vai benzer né? [...] a pessoa pra entrar no mato tem que rezar, se não ou a pessoa fica doida ou o cachorro desaparece ou enlouquece. Tá lembrado do Antônio do Tauari ? Pois é?! Mas reza que me dá gastura (cansaço) mesmo é a da cobra. Hum! Esses dono de terra aí vem é muito comigo, em época de inverno dá muita cobra matando galinha, pato, leitão e bezerro [...] não adianta eles passarem tóxico, veneno, né? Nisso eu digo: só quem reza, ‘reza tira cobra’ ta aqui ó (olha para os pés) é assim, eu pego um galho verde, bem sequinho e depois eu passo nos canto de cerca de um por um. É um serviço demorado que [...] mas que dá jeito [...] só tem uma coisa assim, e isso eu repito mesmo, se você mata uma cobra e depois tira o couro... Ah! Meu filho... Danou-se tudo, a reza não pega mais serventia, porque se tirar o couro ela se foge pras capoeira. Pode ir atrás que não pega [...] a pior coisa é tirar couro de cobra, parece que ela se escapole [...] agora, isso não sei lhe dizer como é não, e não posso lhe dizer essa reza ‘tira-cobra’ não, essa é a minha valência (garantia). Lhe garanto uma coisa, elas não pode me ferrar, ficam bem mansinha comigo (risos).²⁹

A reza de dona Maria das Dores é requisitada também como forma de prevenção/proteção contra a investida dos encantados. Pescadores, agricultores, caçadores e praticamente todas as pessoas que desenvolviam atividades em espaços florestais mantêm relação de respeito, hierarquia e temor com a rezadeira, depositando no retorno da caça uma oferta de agradecimento. Ouvindo narrativas de outros sujeitos, notamos a presença da loucura, delírios e obsessões em homens e animais como uma punição severa das encantarias. Com o objetivo de testificar o seu argumento, a rezadeira faz emergir um exemplo bastante reproduzido no imaginário local, o caso de seu Antônio, morador da

localidade de Tauari.³⁰ Trata-se de um caçador famoso que viveu em Tauari na década de 1960 e que tendo ousado caçar na Semana Santa –mesmo advertido por familiares– foi picado por uma cobra encantada, que o fez voltar para a casa andando de costas e fazer todos os movimentos corporais de trás para frente, repetindo a esmo: “de hoje em diante tudo vai ser assim, da esquerda pra direita e do fim pro começo”,³¹ esse estado loucura o acompanhou até a morte.

Diante do avanço das cobras em fazendas onde a criação de animais prevalece, o uso de venenos e formas de proteção técnica-industrial representa, nesse recorte narrativo, que a reza “tira-cobra” da benzedeira tem o objetivo de afastar esses ofídios das propriedades e não de estimular a caça ou extermínio delas, pois em nenhum momento da narrativa se ressalta o aspecto violento ou negativo da cobra. O fato de proibir caçadores e fazendeiros de tirar o couro de cobra expressa compreensão de que o desalojar da cobra de seu próprio corpo permite continuar atuando nas fazendas, isto é, a retirada do couro libera e intensifica sua atividade predatória incorpórea, esboçando compreensão cósmica da noção de corpo, interioridade e exterioridade. A cobra, enquanto parte do sistema encantatório, não é a cobra enquanto “espécie biológica”, e sim um componente que estrutura um horizonte cosmológico.

Mudança de pele: considerações finais

O corpo é só o casco, sabe? Essas pele e osso não é nada... A alma é que diz o que nós somos, é isso sim, assim como tem gente que o corpo é de gente, de homem. Mas a alma, aqui, o juízo ó, é de bicho, de animal bruto [...] esses criminosos e gente ruim que passa na televisão, né? Assim é os animais, uns recebem as coisas encantadas, deixam de agir como bicho e agem como gente, como espírito, né? O nosso ‘eu’ mesmo tá dentro de nós.³²

A cosmologia apresentada pelas rezadeiras constitui um tratado sobre a compreensão do corpo e da multiplicidade de experiências vividas que sedimentam outros avanços para pensar o conceito de identidade. Ao implodir os limites físicos que a racionalidade circunscreve como o “eu” e suas corporeidades, Maria das Dores complexifica fundamentalmente, e antes de qualquer coisa, o outro enquanto interioridade deslizante, atravessada e passível da influência de divindades, corpos espirituais e florestais em dimensões alhures. Se em determinadas tradições ocidentais, um dos aspectos da construção do saber cosmológico é postulado na tentativa de compreender a estrutura e funcionamento das noções de espaço, tempo e suas grandezas no macro/micro cosmo (Hawking, 2001), para as rezadeiras esses conceitos demarcatórios e organizacionais são visibilizados em nome da descontinuidade e fluidez “de escrever relatos não-centrados na Europa sobre como as culturas dissidentes da modernidade do Atlântico negro tem desenvolvido e modificado este mundo fragmentado” em mesclas de águas negras (Gilroy, 2001) e ameríndias (Ugarte, 2003).

Ícone imemorial de populações tradicionais e diaspóricas³³ em paisagens amazônicas, a cobra agrega em seu corpo, formas, cores e rastros da ontogênese de lutas, contatos a artimanhas de sujeitos históricos junto às cidades-floresta. Sob a multiplicidade das narrativas a cobra reverbera e transmuta-se no pranto de memórias calçadas em diásporas forçadas nas andanças do nordeste brasileiro; em símbolo tático de mulheres pobres que acionam através de vozes e corpos, poderes femininos na arte de curar e partear reforçando o vínculo umbilical-espiritual de suas presenças na comunidade; e por último e não menos importante, grupos, constelações e panteões de potências, potestades e deidades da encantaria amazônica.

Os saberes acumulados por rezadeiras, parteiras, experientes e pajés são fundamentais para a manutenção dessas populações. O conhecimento a respeito da tonalidade da pele da cobra é determinante para caracterizar a sua espécie, modos de vida, habitat e o seu nível de periculosidade. No caso da narrativa de Maria das Dores, apesar do couro remeter a todos os elementos supracitados, ele é apenas um invólucro que, se removido, permite ao encantado de cobra assumir outras formas corpóreas, impedindo que seja identificado pela reza “tira-cobra”.

Toda essa engenharia cósmica envolvendo corpo, pele e espírito permitem outro paralelo sutil entre o imaginário da cobra e a identidade dessas narradoras amazônicas. As mulheres rezadeiras são sujeitos culturais que estruturam suas memórias e formas de vida através de experiências acumuladas e saberes locais, sempre reformulando sentidos capazes de articular suas visões de mundo. O tornar-se rezadeira é um processo contínuo que depende não apenas de poderes espirituais e manejo de ervas e plantas terapêuticas, mas principalmente da forma como a comunidade compreende e aceita suas determinações, assim, a imagem da rezadeira depende da atualização e afirmação tanto na manutenção de novas enfermidades e demandas terapêuticas, como de outros níveis de proteção –assaltos, sequestros, falência, divórcios, infidelidade e outros– extremamente frequentes nas sociedades contemporâneas.

A tradição de rezar é uma prática tão dinâmica e mutável quanto à mudança de pele da serpente. A ecdise acontece quando o corpo da serpente precisa crescer e impõe a necessidade de ajustar-se a uma pele nova, o processo de muda causa transformações necessárias para que o corpo volte a ter cores vibrantes novamente. Ao rememorar suas histórias de vida, as rezadeiras atualizam poderes e saberes junto à comunidade, reajustando a “nova pele” –couraça identitária– aos (des) caminhos e intempéries das mudanças culturais nesta parte da Amazônia.

Referências Bibliográficas

ARHEM, Kaj. The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon. In: DESCOLA, Philippe *et al* (Orgs.), *Nature and society: anthropological perspectives*. Londres: Routledge, pp. 185-204, 1996.

BACHELARD, Gaston. *A poética do Devaneio*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CAMARGO, MariaThereza Lemos de Arruda. Estudos de Etnofarmacobotânica. In: Pellegrini Filho, A. (Org.), *Antologia de Folclore Brasileiro*. São Paulo, EDART/ Universidade Federal da Paraíba/Universidade Federal do Pará, pp.15-26, 1982.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Geografia dos mitos brasileiros*. [Belo Horizonte]: Ed. Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1983.

CHAMBOULEYRON, Rafael. Conquista y colonización de La Amazonia portuguesa (siglo XVII). In: PETIT, P. (Org.), *La Amazonia brasileña em perspectiva histórica*. Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca, pp. 11-22, 2006.

CHEVITARESE, André. *Cristianismo. Questões e Debates Metodológicos*. Rio de Janeiro: Klíne, 2011.

DANIEL, João. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*, Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

D'AZEVEDO, JoãoLúcio. *Os Jesuítas no Grão-Pará, suas missões e colonização*. Lisboa: Tavares Cardoso & Irmão, pp. 122-134, 1901.

DEL PRIORE, Mary. *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.

DIAS, Joel Santos. Apaixonadas negociações: os frades franciscanos de Santo Antônio e o “terrível motim” de 1618 no Grão-Pará. In: BEZERRA NETO, J. M.; GUZMAN, D. de A. (Orgs.), *Terra matura: historiografia e história social na Amazônia*. Belém: Paka-Tatu, pP. 347-364, 2002.

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

_____. *História das crenças e das idéias religiosas: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2010.

FARES, Josebel. *Imagens da Mitopoética Amazônica: Um memorial das matintas pereras*. Dissertação de Mestrado em Letras, UFPA. Belém, 1997.

_____. O matintaperera no imaginário Amazônico. In: MAUÉS, R. H.; VILLACORTA, G. M., *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: Edufpa, pp. 311-326, 2008.

FARIA, Lair Amaro. “*Quem vos ouve, ouve a mim*”: *Oralidade e Memória nos Cristianismos Originários*. Rio de Janeiro: Klíne, 2011.

FERRETI, Mundicarmo. A representação de entidades espirituais não-africanas na religião afro-brasileira: o índio em terreiros de São Luís – MA, *Anais da 47a. Reunião Anual da SBPC*. São Luís: UFMA, 1995.

FIGUEIREDO, Napoleão. *Rezadores, pajés e puçangas*. Belém: UFPA, 1979.

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

FRAXE, Therezinha. *Cultura cabocla-ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade*. São Paulo: Annablume, 2004.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa em Itá, Amazonas*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1975.

_____. *Diários de campo entre os Tenetehara, Kaioá e Índios do Xingu*. Rio de Janeiro: UFRJ/FUNAI, 1996.

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

HAWKING, Stephen. *O Universo numa casca de Noz*. São Paulo: Mandarim, 2001.

IBGE, *Enciclopédia dos Municípios Brasileiros*, vol. XIV, 1957, pp. 334-339.

KI-ZERBO, Joseph. A arte pré-histórica africana. In: Ki-Zerbo, J. *Metodologia e pré-história da África*; tradução de Beatriz Turquetti et AL. São Paulo: Ática/Unesco, pp. 667-698, 1982.

LEACH, Edmund Ronald. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp, 1996.

LEGROS, Pierre. *et al. Sociologia do Imaginário*. Porto Alegre: Sulina, 2007.

LESTEL, Dominique. *As origens animais da cultura*. Paris: Coleção Epistemologia e Sociedade, 2001.

_____. A animalidade, o humano e as “comunidades híbridas”. In: MACIEL, M. E. (Org.), *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Ed da UFSC, pp. 23-54, 2011.

LEWIS, Ioan. *O Êxtase religioso. Um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papirus, 2012.

LIMA, Walter. *Teatro Cacuri: Narrativas de Vida e Cenografia Amazônica*. Dissertação de Mestrado em Artes, UFPA, 2012, pp. 27-28.

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

_____. Malínea: um conceito da cultura Amazônica. In: BIRMAN, P. N. R.; CRESPO, S. (Orgs.), *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: Eduerj, pp. 53-57, 1997.

NEVES, Ivânia. *A invenção do índio e as narrativas orais Tupi*. Tese de doutorado em Linguística. Campinas, SP: Unicamp, 2009.

OLIVEIRA, José. et al. *Imaginário Amazônico*. Belém: Paka-Tatu, 2007.

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

PEREIRA, Franz *Painel de Lendas e Mitos Amazônicos*. Belém: Academia Paraense de Letras, 2001.

PINTO, Benedita Celeste. *Parteiras, “Experientes” e Poções: o dom que se apura pelo encanto da floresta*. Tese de Doutorado em História. São Paulo: PUC-SP, 2004a.

_____. *Nas Veredas da sobrevivência: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos*. Belém: Paka-Tatu, 2004b.

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

SCHAAN, Denise.. *A Linguagem Iconográfica da Cerâmica Marajoara*. Dissertação de Mestrado, PUC-RG. Porto Alegre, pp. 123-136, 1996.

SILVA, Joana Aparecida. Relações ecológicas e seres fantásticos. *Proj. História* 22, São Paulo: EDUC, pp. 409-419, Jun/2001.

SILVA, Jerônimo. “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.

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

UGARTE, Auxiliomar.. Margens míticas: A Amazônia no imaginário europeu do Século XVI. In: DEL PRIORE, M.; GOMES, F. dos S. *Os Senhores dos Rios*. Rio de Janeiro: Elsevier, pp.16-22, 2003.

VIDAL, Lux. *A Cobra Grande: uma introdução à cosmologia dos Povos Indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá*. Rio Janeiro: Museu do Índio, 2009.

VILLACORTA, Gisela Macambira. “*As Mulheres do Pássaro da Noite*”: *Pajelança e feitiçaria na região do salgado* [nordeste do Pará]. Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFPA. Belém, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté – os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar/ANPOCS, pp. 22-32, 1985.

_____. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

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

Notas

¹ Para a dinâmica do processo de ocupação no contexto da Amazônia colonial, bem como as redes de negociação e conflitos desses sujeitos culturais em contatos históricos entre populações indígenas, africanas e europeias apresentamos pesquisas de D’Azevedo (1901: 122-134); Chambouleyron (2006: 11-22); Dias (2002: 347-364); Salles (2004).

² Reproduzimos alternadamente o conceito de cosmologia ou astronomia plural através da escrita de Neves (2009: 121), para quem “as narrativas orais e as constelações dos índios Tembê [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”.

³ A cidade de Capanema está localizada no nordeste Paraense, na microrregião Bragantina, têm relações limítrofes com Traquateua, Maracanã, Salinópolis, Bragança, Peixe-Boi e Ourém, tendo distância em linha reta de Belém o equivalente a 160 km pela rodovia BR 316. Abrange uma área de 614, 026 km², população de 63. 628 habitantes. Densidade de 103,62 habitantes/km², um clima equatorial úmido, atualmente uma vegetação voltada para a criação de gado e agricultura. IBGE. Enciclopédia dos municípios Brasileiros. Capanema-PA.

⁴ Utilizamos a expressão “rezadeira” não 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 e especificidade (Silva, 2011).

⁵ A forma como os homens experimentam e constroem os símbolos e as representações no imaginário social, está ancorada na particularidade de suas experiências. Embora não esteja discutindo as implicações e influências que o conceito de imaginário vai sofrer pelo pensamento estruturalista, é importante atentar para a riqueza e dimensão poética – imaginação produtora – das formas, impressões e sensibilidades, notadamente realçadas em Bachelard (1998) e Legros (2007: 10).

⁶ Religiosos e autoridades portuguesas associavam as práticas de cura do universo indígena e africano como resultado da forte presença diabólica na América portuguesa. Analisando a interpretação dada pela escrita colonizadora, Souza analisa como dentes, peles, cheiros e venenos de cobras eram retratados como indício da presença do diabo e seus asseclas (Souza 2009: 222-244).

⁷ Dialogamos com a tese de que a demonização da cobra no imaginário cristão europeu ignora culturas orais e letradas dissonantes ainda nos séculos iniciais dessa religiosidade. Chevitaressé (2011: 100-122) sustenta que é de fundamental importância aventar como a relação entre serpentes, víboras, basiliscos e dragões devem ser compreendidas tanto na relação entre a gênese dos cristianismos originários (Faria, 2011: 15-31) como por elementos cosmológicos na bacia do mediterrâneo oriental.

⁸ Dona Ângela, depoimento citado.

⁹ Dona Ângela, depoimento citado.

¹⁰ Iara, *Uiara, Oiara, Eiara, Igpuiara, Hipipiara*. Mito inspirado nas sereias da cultura clássica grega (escritos Homéricos). Esta se apresenta como loira ou ruiva, de beleza considerável, pode, através do canto, arrastar/seduzir os homens até o fundo dos rios. Na Amazônia este fato é chamado de “mundiar”, ou ficar “mundiado”. Muitas crianças podem ficar mundiadas e serem levadas pela Iara. A Iara seria vista também como uma deidade fluvial, que se fundiu com as sereias europeias e deuses africanos (Iemanjá) (Pereira, 2001: 36). As cartas e crônicas dos viajantes europeus indicam a história do imaginário marítimo Amazônico, onde inicialmente, as formas das divindades fluviais teriam aspecto pavoroso: escamas, garras de gaviões, cabeça de cachorro. Em outros relatos, porém, são identificadas como fêmeas ruivas e violentas (Del Priore, 2000: 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”, conforme assevera Maués (1997: 35).

¹¹ Entrevista realizada com Deuza Rabêlo, 77 anos, benzedeira e parteira em outubro de 2010, Capanema. Há vários relatos e produções literárias que atribuem o assobio ou apito a matintaperera (Fares, 2008: 154). As experiências religiosas de dona Deuza, no entanto, demonstram que na intersecção das representações e imaginários, as encantarias tornam-se ricamente polissêmicas.

¹² “El candidato se trueca em um hombre meditativo, busca La soledad, duerme mucho, parece ausente, tiene sueños proféticos y, a veces, ataques. Todos estos síntomas no son más que el preludio 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. No nos importa gran cosa saber si estos éxtasis patógenos se produjeron efectivamente, o si fueron imaginados o, por lo menos, enriquecidos ulteriormente com recuerdos folklóricos para terminar por ser integrados em la mitología chamánica tradicional” (Eliade, 1960: 45).

¹³ A maioria das entrevistadas faz referência aos encantados da água. Era também um ambiente para aliviar o calor, tomando cachaça depois das peladas e encontros sexuais noturnos. As narrativas permanecem, mas os rios não. O lançamento de dejetos, o avanço das habitações e aterros transformou esses locais em poças de lama e lixões fluviais. O discurso de uma cosmologia aquática é riquíssimo no imaginário religioso Amazônico (Oliveira, 2007: 37-53).

¹⁴ “O cobreiro vem sendo desde tempos remotos descrito, segundo opinião popular, como sendo uma doença que se contrai através do contato direto com roupas por onde tenham passado certos insetos ou animais peçonhentos. Caracteriza-se por erupção cutânea, acrescida de vesículas, geralmente acompanhadas de dor que, devido à sua configuração é conhecida no meio popular por *cobreiro*. Foi observada, por meio das pesquisas, uma quase uniformidade nas formas de tratamento. (...) Elas consistem primeiramente de rezas, por julgarem, no meio popular, tratar-se de doença que só benzedores podem curar. (...) Do ponto de vista médico, trata-se de uma dermatose, cientificamente denominada *herpes zoster* ou zona. O cobreiro é uma virose de evolução cíclica que desaparece espontaneamente, pois não há medicação específica, até o momento, contra o vírus” (Camargo, 1982: 1-3). Um estudo salutar sobre a importância dos significados, termos e dinâmicas sociais que determinadas doenças podem representar (Figueiredo, 2008: 53-94).

¹⁵ Dona Deuza, depoimento citado.

¹⁶ De acordo com Leach (1996: 30-31), o equilíbrio é um tipo ideal que nunca está presente na sociedade, pelo contrário, afirma que são justamente a inconsistência e a dispersão que fornecem a chave “para o entendimento da mudança social que escapa aos modelos explicativos”.

¹⁷ Em cenários da Amazônia Tocantina, Pinto (2004a: 171-191) analisa poderes e identidades de mulheres parteiras onde o mundo das encantarias está em conexão com elementos representativos de imagens/percepções da maternidade. A historiadora vislumbra narrativas de mulheres que dão à luz a cobras, escamas de peixes, ovos, bem como a ação do embuá como veículo por parte das encantarias para engravidar as mulheres. Em alguns casos muitas das vítimas reconhecem filiações desse gênero.

¹⁸ O Fado, Sina, Destino, Fardo ou Dom, pode ser entendido como o recebimento de um dom ou maldição. Em alguns casos, pode ser hereditário, um castigo de Deus, o recebimento de um encantamento, por aprendizado ou feitiço. Na Amazônia temos o fado associado à vocação xamânica, à metamorfose de matintas, animais voadores e rastejantes (cobras, ratos), “lobisonho” (licantropia ou adaptação de homem-cachorro na Amazônia), entidades vampírescas ou Mula-sem-Cabeça (Fares, 2008: 322-324).

¹⁹ Maria das Dores, depoimento realizado entre 15 e 18 de maio de 2010.

²⁰ Em alguns locais da Amazônia, Maués define os espíritos como: espírito (Deus), Anjo (Anjo de Deus, Anjo da Guarda e Satanás), espírito desencarnado (espírito de luz), anjinho (crianças desencarnadas), espírito mau, espírito penitente (Maués, 1990: 66-75). Sobre a ação, sofrimento (material-emocional-espiritual) e significados das doenças nas populações Amazônicas (Figueiredo, 1979: 10-11).

²¹ Nos estudos sobre a encantaria maranhense, tanto na região litorânea quanto no interior, existem rios, lagos, poços e nascentes conhecidos como moradas de Mães d’água e de encantados que já apareceram transformados em animais, como, por exemplo, cobras, peixes, botos e outros animais (Ferreti, 1995). Para efeito de referência – no trabalho aqui produzido – penso na existência do lago encantado, provável morada das encantarias ou na mágica cidade encantada, com sua magnífica geografia marítima (Figueiredo, 2008: 53-65).

²² Discursos, representações e sonhos envolvendo certos animais, remetem ao significado religioso que podem ter, ou pelo menos, a indagação sobre o uso e as formas em várias culturas (Eliade, 2010: 30-31). Na perspectiva regional, ver Oliveira, 2007: 107-113.

²³ Maria das Dores, depoimento citado.

²⁴ Transes associados ao tarantismo e inoculação voluntária do veneno de cobra fazem parte da formação xamânica examinada por Lewis (1977: 108-112). Wagley (1977: 213-249) registra a existência de pajés extremamente poderosos, denominados de “sacacas” em Itá que passavam dias mergulhados no fundo rios em viagens que duravam semanas, outros usavam o corpo das cobras para transitar entre as deidades.

²⁵ Somos advertidos por Lestel (2011: 38) no sentido de que “se existem homens que podem ser comidos e animais que não devem ser consumidos, a oposição radical entre humanos e animais torna-se dificilmente sustentável”.

²⁶ No município de Baião temos registros da ação de encantados de cobra em corpos de benzedadeiras e parteiras nas reflexões historiográficas de Pinto (2004b: 197-209).

²⁷ “É interessante que as sucuris, 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’”. Vemos que mesmo em contextos culturais e paisagens naturais dissonantes, a sucuri alimenta imaginários religiosos múltiplos (Silva, 2001: 418).

²⁸ Lembramos que a transformação de corpos humanos, corpos animais e divindades incorpóreas são recorrentes tanto na pesquisa de Viveiros de Castro (1985: 22-32; 2002: 347-399) ao constatar que após a morte as almas dos Araweté encontram-se no céu com os deuses, que depois de mortas e devoradas por eles são ressuscitadas, tornando-se deuses, quanto na tese de Lestel (2001: 250-268) de que “o homem não se encontra no exterior da animalidade; pelo contrário, ele é o mais animal de todos” assim como “fazem do homem um animal particular e não um animal especial; não uma criatura que se exclui do mundo animal, mas uma criatura que é diferente dos outros animais, como a ave-de-berço australiana o é também, mas por outras razões”.

²⁹ Maria das dores, depoimento citado.

³⁰ O relato da rezadeira é apenas uma das dezenas versões e interpretações dadas por populares. Tauari é uma localidade considerada área rural do município de Capanema (IBGE 2010 – Capanema-PA).

³¹ Maria das Dores, depoimento citado.

³² Maria das Dores, depoimento citado.

³³ Na caligrafia de Gilroy (2001: 18) o sentido político desse conceito é traduzido “como uma alternativa a uma metafísica da ‘raça’, da nação e de uma cultura territorial fechada, codificada no corpo, a diáspora é um conceito que ativamente perturba a mecânica cultural e histórica do pertencimento. Uma vez que a simples sequência dos laços explicativos entre lugar, posição e consciência é rompido; o poder fundamental do território para determinar a identidade pode também ser rompido”.