

**ENERGIAS DAS ÁGUAS NO CORPO DE  
REZADEIRAS: TRÂNSITOS, CURAS E  
IDENTIDADES NA AMAZÔNIA  
BRAGANTINA (CAPANEMA-PA)**

*ENERGY OF WATER IN THE BODY OF MOUR-  
NERS: TRANSITS, CURES AND IDENTITIES IN  
THE 'BRAGANTINA' AMAZON (CAPANEMA-PA)*

**Jerônimo da Silva e Silva**  
Universidade da Amazônia

**Agenor Sarraf Pacheco**  
Universidade Federal do Pará

**RESUMO**

Diante da paisagem fluvial amazônica e na revelação de suas energias e poderes, enquanto ambientes de morada das encantarias, acompanhamos, neste artigo, movimentos de deslocamentos, vivências locais, práticas de cura e processos de constituição de identidades de mulheres rezadeiras na cidade de Capanema, nordeste do Pará. Para urdir a tecitura do texto, sob a orientação metodológica da História Oral, cruzamos narrativas orais de três mulheres, duas migrantes do nordeste brasileiro e uma nascida na região, com reflexões dos Estudos Culturais Britânicos e da Antropologia da Religião, deixando ver como esses corpos femininos em simbiose com voz, performance e poderes espirituais aquáticos possibilitam complexas leituras da condição humana, seus sofrimentos e sinas, bem como trânsitos culturais entre natureza e religiosidade em territórios da realidade brasileira.

**Palavras-Chave:** Identidades. Encantarias. Reza-deiras.

**ABSTRACT**

Before the Amazon river landscape and the revelation of its energies and powers while home environments of enchanted beings, we follow, in this article, movements of dislocations, local experiences, healing practices and processes of identity constitution of mourners in the city of Capanema, northeastern Pará. To weave the fabric of the text, under the guidance of the Oral History methodology, we cross the oral narratives of three women, two migrants from northeastern Brazil and one born in the region, with reflections of British Cultural Studies and Anthropology of Religion, revealing how these women's bodies in symbiosis with voice, performance and spiritual powers make possible aquatic complex readings of the human condition, their sufferings and fate and transits between cultural and religious nature in territories of Brazilian reality.

**Key-words:** Identities. Enchanted Beings. Mourners.



## **Sob o poder das encantarias: primeiras palavras**

Falar em rezadeira<sup>4</sup> é adentrar num universo cultural rico em detalhes e singularidades, sobretudo, por dizer respeito a mulheres que sedimentam suas sabedorias através da oralidade. Gestos, vozes, posturas e valores são delineados em virtude das experiências, olhares e sensibilidades desenvolvidos entre rios e florestas. Essas mulheres têm diversos elementos em comum, compartilham o arsenal religioso da comunidade onde vivem: sujeitos praticantes do catolicismo popular/devocional, mesclados à bagagem cultural afroindígena<sup>5</sup>. Entretanto, ao mencionarmos essas práticas culturais, não devemos pensar a identidade das rezadeiras como permanente e unificada, e sim como uma “couraça” forjada nos diversos confrontos, agenciamentos, diferenças e trânsitos sociais (HALL, 1999, p. 10-13).

Durante a realização das entrevistas, percebemos que algumas rezadeiras eram oriundas do nordeste brasileiro, em especial, do Ceará, Maranhão e Paraíba, fazendo com que a cidade de Capanema seja o lócus fronteiro de traços de saberes orais nordestinos associados ao conhecimento originário das famílias nativas. A memória dessas mulheres versa sobre um mundo costurado com lembranças e sentidos consubstanciados em toda uma história de vida através das escolhas, resistências, infiltrações. Concordamos com Hall na assertiva de que a dinâmica e a virulência das práticas culturais rejeita modelos de hábitos pré-determinados que ignorem a contingência histórica: “a cultura popular não é, num sentido ‘puro’, nem as

<sup>4</sup> Adotamos termos como rezadeira, curandeira, ou benzedeira, para denominar as mulheres que, dotadas de um dom ou destino, exercem práticas religiosas sobre doentes, necessitados ou requerentes diversos, utilizando para tal o uso a benzeção com plantas, chás, garrafadas e massagens, não vendo no contexto da realidade pesquisada contradição ou equívoco algum com a utilização dessas expressões.

<sup>5</sup> O termo afroindígena dialoga com as práticas, crenças e linguagens da influência indígena e africana na Amazônia. Nesse sentido, transitamos em um universo múltiplo e diverso conjugado sob os trânsitos culturais das camadas identitárias das populações amazônicas, mesclados e reinterpretados nas estratégias e percursos locais. A esse respeito seguimos as reflexões sobre a Amazônia Marajoara de (PACHECO, 2010, pp. 88-108).

tradições de resistência a esses processos, nem as formas que as sobrepõe. É o terreno sobre o qual são operadas” (HALL, 2009, p. 232.).

Pensar as identidades e percorrer suas trajetórias requer um diálogo com as vivências desses sujeitos históricos que estão sempre em “fazer-se”. Trata-se de formas de identificação extremamente fugidias e fluidas (DE CERTEAU, 1995, p. 66). No desenvolvimento da pesquisa de campo, não percebemos uma identidade de “ser rezadeira”, no sentido de não haver identificação imediata com o termo, o que não significa a ausência de uma construção simbólica-identitária com o ato de rezar.

A narrativa das rezadeiras versa sobre o universo das encantarias, que deve ser pensado “sob o vértice das práticas mágico-religiosas, tendo particularidades e que estão sob constante transformação, formando a religião brasileira ou religião dos encantados”<sup>6</sup>. Suas histórias de vida e práticas de reza são mediadas pela crença no contato com as entidades ou encantados da floresta e, através de possessões, “atuações”, visões, desmaios e diversas outras formas de xamanismo, adquiriram a capacidade para realizar rezas, curas, benzeções ou partos.

Essas experiências remetem às narrativas que descrevem a formação das identidades xamânicas. O termo xamã carrega acepções específicas que variam de acordo com as formas de vivência religiosa, em alguns casos a possessão descontrolada, quedas e ataques, estado de inércia, sinalizam sintomas da experiência iniciática xamânica. No entanto, a identidade do xamã deve ser constituída na capacidade de controlar as entidades, espíritos ou forças que possuem o corpo do “escolhido” (LEWIS, 1971, pp. 66-84). Outra compreensão é à saída do espírito do xamã a outros mundos, a viagem xamânica é a capacidade de viajar ao céu ou descer ao inferno, bem como travar lutas com espíritos (ELIADE, 1960, p. 113-116).

<sup>6</sup> Durante a VIII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina, realizada em setembro de 1998 na USP, diversos pesquisadores forjaram um termo que genericamente pudesse abarcar a riqueza das transformações e adaptações das formas de religiosidade praticadas em território brasileiro, de forma que não fossem subalternizadas pelas ortodoxias religiosas cristãs (PRANDI, 2004, p.7-9).

Apresentamos no artigo uma tentativa de compreender como as identidades das mulheres xamãs amazônicas são tecidas no circuito da oralidade. Sinalizamos o conceito de “mediação cultural” preconizado por Raymond Williams como um termo capaz de operar nas experiências identitárias sem, no entanto, resvalar na compreensão compartimentada da história (WILLIAMS, 1992, p. 29).

Durante os depoimentos, três rezadeiras chamaram a atenção pela forma como lembravam o processo de descoberta e iniciação do dom de rezar. Dona Ângela, dona Deuza e dona Maria das Dores são mulheres que atribuíram o recebimento do dom ou destino inicialmente a Deus, mas, no transcorrer de suas falas, acentuaram a ação dos encantados ou espíritos, reportando a esses uma infinidade de sensações e dádivas relativas ao medo, vigilância, proteção, castigo e favorecimentos materiais. Esses encantados tinham como morada natural os rios e a partir daí pensaram as relações pessoais e histórias de vidas ancoradas nas especificidades de um universo onde se imiscuem a cosmologia cristã e as encantarias.

As benzedeiras não compartimentavam suas práticas religiosas, assim, para mero efeito didático, postulamos distinções entre os espaços de encantaria e outras influências religiosas. Do ponto de vista metodológico, dialogamos com a História Oral na busca de captar, através das vozes, ruídos e silêncios, o “fazer-se” da memória na interpretação identitária do tempo presente sempre contínuo e interminável (BÉDARIDA, 2005, p. 229).

As entrevistas foram realizadas de forma que os sujeitos tivessem liberdade para falar sobre suas histórias pessoais e as perguntas realizadas tiveram a finalidade de estimular ou ampliar as possibilidades de fala, observando as referências das memórias, elencadas como fundamento das representações e reafirmações identitárias.

### “A Norma das Águas”

Nascida em Luzilândia, uma pequena cidade no Estado do Piauí, em 1937, dona

Ângela teve uma infância marcada pelas péssimas condições de vida e por tragédias familiares. Reside em Capanema desde 1958, local onde desenvolve as artes de cura, através de reza, “remédios do mato” e massagens (puxações), até a presente data.

Tinha apenas dois anos quando seu pai foi assassinado e sua mãe enlouqueceu. De acordo com informações dos familiares, a loucura da mãe está associada ao destino do marido. Elenca como elemento primordial da narrativa a tragédia familiar.

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 seqüestrada [...] Quando assassinaram meu pai a minha mãe ficou maluca e a mulher que tava tomando conta de mim não ligou, quando foi seis horas não tinha se [me] encontrado e fui sequestrada, 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 [...] E a voz dizia pra mim não dá essa pedra pra ninguém, 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 um gado, num cavalo atrás do gado aí me viu, aí eu não tava molhada, tava chovendo mas não tava molhada de nada<sup>7</sup>.

A narrativa da ausência paterna e materna está arraigada ao desaparecimento místico na

<sup>7</sup> Dona Ângela, conhecida como Maria Pajé ou Maria Espirita, tem 74 anos e carrega traços afroindígenas. Entrevista realizada no dia 15 de fevereiro de 2010.

floresta. O aprendizado com os encantados<sup>8</sup> funda uma identidade originária, preenchendo as lacunas do aprendizado familiar. A palavra “sequestro” é utilizada pela rezadeira para designar quando os bichos do fundo, bichos da mata, ou encantados levam ou “mundiam” uma pessoa, principalmente crianças, para o fundo, para a cidade dos encantados com o objetivo de ensinarem os poderes do dom (FIGUEIREDO, 2008, p. 53-77).

Uma pedra com o poder de revelar coisas secretas. O papel das pedras mágicas reforça o imaginário sobre o mundo natural, este seria a porta, o meio de ação, manifestação da realidade espiritual, no caso de dona Ângela, o porte da pedra mágica reafirma o seu papel social, símbolo de um *status* que resultaria numa relação sobrenatural com os encantados. Importa lembrarmos como em determinadas sociedades e/ou experiências religiosas, as pessoas constroem seus imaginários ancorados em elementos da natureza.

Diferentemente do vaqueiro, do gado, do cavalo e da floresta como um todo, dona Ângela não sentia os efeitos da chuva, estava subordinada à ordem física e natural diversa, seria uma forma de dizer que seguia protegida do mundo pelo poder dessas entidades. O 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, está presente em várias religiosidades afroindígenas (PRANDI, 2004, p. 146-159), (ELIADE, 1991, p. 151-175). Se, em certos locais, a aquisição dos dons de reza, cura, benzeção, partos, pajelanças ou xamanismo dependem da iniciação do mestre, do aprendizado pela tradição familiar, do rezador forte, (NOBRE, 2009, p.116-134), (CAVALCANTE, 2008, p. 50-62); Aqui, a narradora foi iniciada pelos “mestres das águas” ou “encante dos seres do mar”.

<sup>8</sup> Os lugares e descrições das encantarias são ricamente variados na Amazônia, ficamos, no entanto, com a definição de Maués em localidades do nordeste paraense, para quem: “Os encantados, portanto, são 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 encante o seu lugar de morada” (MAUÉS, 1995, p.196).

Ao mesmo tempo em que denota orgulho pela experiência com os encantados, sente profunda tristeza ao descrever os anos posteriores. Baixa cabeça, acena negativamente, aperta as mãos e murmura ter sido uma época em que “nesse tempo não tinha juízo, não sabia nem que tava no mundo”. Lamenta o fato de não ter lembrança da juventude:

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 foi meses desse jeito. Perdi até o trabalho no restaurante, não tinha como fazer nada professor. Uns diziam que era o dia-bo, outros diziam que tava me atuando [...] Olhe! Eu não sei de nada não. As pessoa falavam que eu rezava em inglês, que falava as língua do mato, que quando eles (os encante do mato) vinham, rezava reza nova, diferente dos outro*<sup>9</sup>.

Boa parte dessas experiências não era lembrada de forma consciente, tudo o que sabia era, na verdade, narrado por familiares e amigos. As convulsões não permitiram que tivesse uma compreensão consciente do que acontecera. 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?...” As memórias e experiências de vida tinham lacunas que eram preenchidas por testemunhas, depoimentos, experiências de outros sujeitos históricos.

Nesse sentido, vale à pena visitarmos as reflexões de Portelli (1997, p. 22-23) acerca da importância da narrativa como transmissão do conhecimento enquanto experiência, isto é, no ato de narrar há uma revisitação do ambiente da memória, reconstruindo os sentidos das falas que chegam até nós. Dona Ângela luta contra o esquecimento revivificando os significados e espaços dos seus narradores, o ato de narrar e o momento do esquecimento completam-se na elaboração da identidade.

Ressaltamos a importância do “sentido” do esquecimento, não como sinônimo de morte, separação, mas ausência, sentido de falta e estímulo projetivo da tarefa do lembrar. Há, portanto, os

<sup>9</sup> Depoimento citado.

esquecimentos “estratégicos”, “repentinos”, esquecimentos que retêm o vazio da morte, mas preconizam a sua própria morte, “morte do esquecimento como esquecimento da morte” (BENJAMIN, 1994, p.114-119).

Depois disso resolveram me levar no Juazeiro do Norte, lá quando eu fui chegando ao Vale, um Padre da Igreja me disse: “tu nasceste com dom que Deus te deu, mas esse Dom não terá ninguém da tua família que tenha condição de fica no teu lugar, usa esse dom porque ele te levará para 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 no cemitério vai ver também aqueles pássaro tudo lá voando pra mim<sup>10</sup>

A afirmação identitária da interlocutora faz com que narre a mensagem do padre com apreço, não apenas na reprodução das palavras, mas no tom da voz, imitando a voz rouca, baixa e ressonante do sacerdote no confessional, na performance de quem revela um segredo, na postura de uma mensagem repleta de sacralidade. O padre em questão dialogava com as tradições dos saberes locais, auxiliando abertamente pessoas afligidas pelos encantados.

Diversos estudos apontam as formas de cura como uma busca heterodoxa, sendo costurados por saberes de matizes diferenciados, sujeitos do saber médico institucional “flertando” com os rituais de cura pautados na religiosidade. Membros do clero, recorrendo e absorvendo os recursos de cura das encantarias locais. A realidade espiritual é tecida pela manutenção das identidades no jogo das relações multifacetadas dos atores sociais. No mosaico religioso brasileiro, a relação entre as crenças e saberes é múltipla e diversa. Nos caminhos da cura, as encruzilhadas revelam a diversidade espiritual. Mencionamos casos em que a medicina moderna dialoga com a dita medicina popular, bem como aqueles em que líderes religiosos adotam códigos e posturas de outras religiosidades (MEDEIROS, 1994, p. 43-44).

As rezas e novenas realizadas visavam pôr fim ao sofrimento causado pelas atuações de dona Ângela, indicando uma tentativa de “purificação”

do dom, pois na visão do sacerdote, as entidades eram maléficas, mas o dom vinha de Deus. Há em sua perspectiva uma tentativa de cristianizar, de resignificar o sentido das rezas e curas da depoente. Uma clara demonstração é o fato de o dom estar associado a um plano de salvação, a uma promessa teleológica, podendo levá-la à vida eterna.

A presença do imaginário da vida eterna ou de um paraíso nas recordações remete a uma pessoa que teve um passado repleto de lacunas, de ausências, dependendo das narrativas dos outros para compor a narrativa de vida. A expectativa de uma vida além morte, a possibilidade de reencontrar, refazer, recompor, de alguma forma, aquilo que o tempo havia lhe tirado, emerge pujante em seu depoimento.

Isso é coisa deles, dos encante d’água, só tenho é que obedecer, não adianta rezar neles, não dá certo mesmo, a única coisa que faz é que o encante fica zangado, aí tenho dor de cabeça à noite toda [...] não adianta rezar neles, não dá certo mesmo [...] a única coisa que faz é o encante ficar zangado aí tenho dor de cabeça a noite toda<sup>11</sup>

Apesar de dona Ângela ser considerada uma rezadeira “forte” por vizinhos e conhecidos, não lhe é permitido rezar em pessoas da família, havendo, portanto, certas restrições sobre a reza. Seu argumento inicial é que assim como ela faz (reza) pelos estranhos, os seus (familiares) devem ser auxiliados com rezas e benzeduras por outras rezadeiras ou curandeiras.

Ela assinala não saber explicar o modo ou o porquê de certas regras ou segredos, mas os sinais dos encantados devem ser respeitados como “norma das águas”. Apesar de nunca ter ido ou enviado alguém a outra rezadeira, a exceção se aplica aos parentes. No veio dessa trajetória de saberes e fazeres religiosos da tradição oral afroindígena, mesclados aos elementos do catolicismo popular, o circuito cultural de mulheres migrantes do nordeste brasileiro complexifica-se com as teias de vida de outra mulher que opera com “o regime das águas” (PACHECO, 2009) sob os poderes das encantarias manifestadas pela Amazônia Bragantina.

<sup>10</sup> Depoimento citado.

<sup>11</sup> Depoimento citado.

## “No Reino da Mãe d’água”

Dona Deuza nasceu no Maranhão, tem setenta e quatro anos, mas vive em Capanema desde 1967. Mora na localidade do Km11, vila considerada área rural do município. As pessoas da localidade a consideram “parteira-rezadeira”. Quando chegou ao Pará, tinha pouco mais de trinta anos, passou seis meses em Bragança, depois veio para Capanema e mudou para o Km11 em 1997, depois de aposentada. Conseguiu o emprego no Posto de Saúde porque as pessoas sabiam na época que era uma parteira muito boa, por isso foi indicada a ficar de plantão para atender às mulheres grávidas.

Sou do Maranhão, morei muito tempo lá, me criei lá, vim pra cá faz uns trinta e poucos anos. Vim de lá pra cá casada com filho e tudo. Lá tenho minha família todinha, irmã, tio, sobrinho, só não pai e mãe. Sabe, o marido é daqui, né? Aí vim com ele mesmo, mas morava em beira de praia. Meu pai era pescador, minha mãe era da marisqueira da pura, que arrastava camarão, até ela tarrafiava<sup>12</sup>, ela tinha suas própria tarrafinha<sup>13</sup>

Atualmente, são as crianças que procuram dona Deuza para receberem rezas. A reza em criança é considerada mais simples e “comum”. O Credo, Ave-Maria, Pai Nosso, oração de São Francisco, Santa Luzia e São Benedito são citadas veementemente. As rezas mais difíceis são para as doenças graves, essas (rezas) não podem ser ditas para ninguém, pois teriam o segredo da cura (CHALHOUB, 2003, p. 167-177).

Essa parteira narra que as “doenças de cobra do fundo encantado” são mortais, assim, a cura só acontece se a oração for daquelas antigas, ou seja, se for realizada por aquele que tinha vivido com os “encantados no fundo”. Ao contrário de dona Ângela, que recebeu o dom das águas e aprendeu a controlar as possessões com ajuda de um padre, dona Deuza dedica suas principais rezas ao afastamento desses encantados:

*Pego mato de quintal, folha de planta boa, quebro e rezo as reza dos santo, ave-maria,*

<sup>12</sup> Tarrafa, [tar.ra.fa] s. f. Rede circular de pesca, orlada de chumbadas e que se lança à mão. Minidicionário Luft, Editora Ática, 2001, p. 630.

<sup>13</sup> Entrevista realizada com Deuza Rabêlo, na tarde do dia 04 de outubro de 2009.

*pai-nosso, creio em Deus pai, oração de S. Francisco, Santa Luzia, São Benedito... (silêncio) mas... Olhe tem reza que é só minha, essas não posso dizer pra ninguém viu?! Essas são o segredo da cura. Mas as reza de menino que mais dão trabalho são as de mãe d’água. Hum! bicha desgraçada, impezinho as pobre das criança, são uma desgraça. Preste atenção nisso (se ajeita na cadeira, eleva o tom de voz) eu juro pelos meus neto que tão no quintal. 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 fiiiii! Depois elas passam. Dei de frente com uma e disse: “tu pensa que vô correr de ti é desgraça?!” aí se correu pro mato, mas era muito! E haja flechar criança, era um monte aqui em casa todo santo dia, tudo flechada<sup>14</sup>*

Há vários relatos e produções literárias que atribuem o assobio ou apito à matintaperera (FARES, in MAUÉS; VILLACORTA, 2008, p. 322-323). As experiências da rezadeira, no entanto, demonstram que, na interseção das representações, as encantarias tornam-se híbridas (GARCÍA CANCLINI, 2000, p. 37-53). Lembremos que Iara, Uiara, Oiara, Eiara, Igpuiara ou Hipipiara seria vista também como uma deidade fluvial, que se fundiu com as sereias europeias e deuses africanos como Iemanjá (PEREIRA, 2001, p. 36; DEL PRIORE, 2000, p. 91-96).

O termo “Oiara” poucas vezes é dito pelas rezadeiras, preferindo a denominação Mãe d’água. Percebemos que não faziam distinção entre uma e outra, e que preferiam citar Mãe d’água, essa com poder para atrair e punir os incautos, aqueles que não respeitam os rios e florestas, com o objetivo de preservar o seu reino (MAUÉS, 1995, p. 35).

A multiplicidade de crianças flechadas no inverno era atribuída às cheias nos dois principais rios da cidade: o Ouricuri e o Garrafão, que transbordavam, alagavam ruas e quintais, fazendo com que a Mãe d’água fosse “desentocada”.

*Hum! Elas passam a noite dando susto, batendo na cabeça, beliscando, assoprando nos ouvido, mas o pior é as flecha, joga feitiço e haja dor de cabeça, febre, diarréia, sem sono, inflamação. Se não rezar morre mermo. Era tanta que elas flechava até gente grande, can-*

<sup>14</sup> Depoimento citado.

*sei de tá nessa cadeira e elas passarem por mim, assoprar no ouvido, um dia uma flechou em mim bem na testa, parecia espinho de pupunhal – pupunheira – ficou vermelho que não dava jeito, fui com um senhor que era pajé<sup>15</sup>, ele rezou defumou cigarro no rosto, depois deu um escarro e botou pela boca um monte de cupim e depois um espinho bem fininho e disse: “olha tá aqui a flecha dela, era uma mãe d’água preta! A senhora já viu uma assim? (Risos) vá pra casa que já pus fim no encanto”. Fiquei meio desconfiada, nunca tinha visto essa preta já! Umas imunda comum, ele riu e disse que as bicha são negona preta, grande e braba, que se eu visse ia correr com medo, hum onde se viu? Eu correr com medo desses traste, mas fiquei na dúvida: “hum será que esse velho não botou o espinho na boca, prá me enganar? (risos)”. Mas uma coisa eu sei, a dor passou na hora. Não senti mais nada<sup>16</sup>*

Alguns aspectos podem ser considerados na narrativa da rezadeira. Uma rezadeira que cogitou o medo de perder a sua “força”, de não conseguir mais rezar, logo, uma profunda alteração no seu modo de viver e de ser vista na comunidade onde vive. A incerteza diante do desconhecido, algo desconfortável para uma pessoa que sempre foi vista como portadora do “dom”, da palavra religiosa, principalmente em se tratando da Mãe d’água, ser que era tido como conhecido, sendo inclusive visto pela rezadeira.

As experiências com a mãe d’água representam algo particular, um conflito de motivações pessoais, atribuía a elas o excesso de rezas que fazia em crianças, mostrou-se irritada com o fato

<sup>15</sup> O pajé em questão era chamado de “preto Bené”, proveniente da cidade de Bragança, local de forte influência negra e culto ferreiro a S. Benedito. Segundo fontes orais, o famoso pajé faleceu no fim da década de 1980. O conceito de pajelança era definido como categoria fixa: ritual de cura e incorporação dos caruanas e caboclos, sendo moldado como manifestação afroindígena. Atualmente, temos novas formas de conceituar a dita pajelança cabocla na Amazônia: do ponto de vista das relações de gênero, a pesquisa realizada por Gisela Macambira Villacorta, na ilha de Colares, no nordeste do Pará, aponta a pajelança feita por mulheres, bem como a inserção de elementos do kardecismo, Umbanda e um forte discurso “ecológico”. Maués 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 a 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. A esse respeito ver VILLACORTA, 2008, p. 103-108; MAUÉS, 2008, p. 121-125.

<sup>16</sup> Depoimento citado.

de não ter conseguido retirar a flecha da mãe d’água preta. Em várias ocasiões, denominou-as de “imundas” e “nojentas”. A sabedoria acumulada da benzedora não alcançava outros domínios e seres espirituais. A busca por um pajé chamado de preto Bené, versado no culto a S. Benedito evidencia as mesclas e sínteses da cosmologia dos encantados com os santos negros do catolicismo devocional, rastros das trocas silenciosas/silenciadas da presença negra na Amazônia (ANTONACCI, 2009, p. 1-22).

*Desde esse dia coloquei um propósito no meu quengo (cabeça), “vou expulsar esses bicho dessa rua”, peguei uma garrafa de cachaça, coloquei no pé de São Benedito por duas lua cheia, coloquei doze cabeça de alho preta dentro da cachaça e passei seis horas da tarde em todo quintal, joguei toda cachaça lá, era quintal grande com dezesseis pé de açaí. Se eu lhe disser que com oito dia começou a cair os açaizeiros um por um, sozinho – juro pela vida dos meus netos! – depois que caiu o último – isso ninguém podia sair pro quintal, tudo fechado – fomos limpá, né? Hum... Só o senhor vendo, os açai não tinha raiz não, era tudo limpo, o chão parecia o piso dessa casa, bem lisinho, sem raiz, parecia que eles estavam colado no chão (silêncio). Pois não era a casa delas! Elas vive nesses esconderijo de planta. Desse dia em diante nunca mais. Às vezes até hoje quando chove muito que alaga, elas fico forte e ainda aparece e assovia de novo. Mas pode escrever, quando aparece chove de neném doente flechado. Passa o inverno e elas vão embora [...] Mas quando elas levam e sequestro, aí não tem jeito, nessa época tinha sequestro de muito neném, era um tormento as mães com medo [...] se bestava já era. O neto do seu João Carlos (vizinho) quase ia levado, a mãe deixou o pequeno de três meses na rede e foi conversar, depois, quem disse que tava lá? Foi aquela correira, os homem da rua atrás com arma, mas eu sabia, “hum isso é mãe d’água” quando foi na boca da noite a uns três km mais ou menos acharam o menino enrolado no pano no pé de bacuri, bem na raiz, bem pertinho do lago, se elas tivesse chego no lago, NUNCA MAIS! Ia vira encanto no fundo, depois os homens derrubaram o pé de bacuri, por que era casa delas, né? Elas vive escanchada por aí. Aqui em Capanema sei de caso na época que elas levaram mesmo, levaram três pro fundo, nunca mais encon-*

*traram os anjinho. Mas foi só desse tempo*<sup>17</sup>

Durante a entrevista, éramos observados pelos vizinhos e netos de dona Deuza, que brincavam na sala, entravam e saíam rapidamente do local, no entanto, o relato acima “congelou” a agitação das crianças, lentamente foram se aproximando da sala, e sentadas no sofá, embarcaram na narrativa. A entrevistada percebeu o interesse das crianças, mas continuou olhando para nós. A intensidade da voz diminuiu em detrimento da performance corporal, as crianças passam quase dez minutos estáticas, “hipnotizadas”, “magnetizadas” pela força do testemunho oral. Evocamos as palavras de Thomson (1997, p. 54) quando propõe a necessidade de o pesquisador estar atento, não apenas ao conteúdo da informação descrita, mas, sobretudo, aos “processos de afloramento de lembranças quanto no conteúdo das reminiscências que registramos”.

Viajando nos relatos da benzedeira, percebemos como os gestos, expressões faciais e representações enriquecem a narração. Enquanto falava sobre as ervas e rezas, simulava, sentada na cadeira, o ato de colher, tirar galhos, balançar as garrafas, ao descrever orações e santos, apontava para a sala repleta de imagens de S. Francisco e S. Benedito, abria os braços e elevava os olhos para o céu. A performance corporal é uma narrativa visual riquíssima que emerge como mais uma linguagem capaz de se inscrever na “entre-vista”, dando conta de recompor experiências de vida. Nesses termos, ao nos inserirmos no universo da rememoração e traduzirmos suas formas de registro, construímos uma relação identitária e comunicacional entre corpo, letra e voz, teatralizada na fala de mulheres com poderes de curar no cenário de narrativas amazônicas (ZUMTHOR, 1993, p. 219).

Dona Deuza recorre não apenas aos santos do catolicismo, mas também busca nos encantados a força para enfrentar outras potências da encantaria. Compreende que elas são da água, mas quando saem dos rios precisam ficar em áreas alagadas e buscam moradia nas plantas da mata. As relações de aceitação, enfrentamento, ou complementação que as entidades representam nas narrativas dessa guia espiritual balizam seu fazer-se identitário.

Ao mesmo tempo em que a mãe d’água deve ser enfrentada pela rezadeira, as crianças flechadas anualmente no inverno devem ser rezadas, renovando a autoridade dessas mulheres junto à comunidade (PACHECO, 2009, p. 329-332).

O mundo natural é representado como espaço de conflito, isto é, com a noção de consumo, exploração, admiração ou negação, representado, portanto, através de constantes redimensionamentos. Quando, por exemplo, interpreta as cheias dos rios e o crescimento/derrubada de árvores, atribui marcas identitárias a elementos do mundo natural.

O movimento de resignificação do ambiente é sobrecarregado de sensibilidades relativas a pertencimento, continuidade e uma forma conjugada de hábitos e visões de mundo (THOMAS, 2010, p. 18-19). Dessa forma, o papel que essas mulheres têm na sociedade é sedimentado pelo equilíbrio entre os saberes acumulados pela transmissão oral (ancestralidade) e poderes tecidos nos meandros da comunidade, pois “todo grupo é dotado de uma identidade que corresponde à sua definição social, definição que permite situá-lo no conjunto social. A identidade social é ao mesmo tempo inclusão e exclusão” (CUCHE, 2002, p. 177).

Enquanto dona Ângela e dona Deuza migraram do nordeste brasileiro, e junto a elas, pelo ar, pela água e pela terra, seus guias espirituais acompanharam as formas de travessias, contribuindo para a tessitura de seus “fazerem-se identitários”, como benzedeiros na Amazônia Bragantina, mulheres nativas também adensaram o campo dessas práticas religiosas, revelando outros poderes e artes em operar no império das águas.

### **“Tudo era no Rio”**

Nascida em 1931, na Cidade de Capanema, Maria das Dores é filha de lavradores, em uma família de seis irmãos e nunca saiu da cidade. Seus pais são paraenses, o pai natural de Quatipuru e a mãe, “capanemense pura”, conforme assinalou:

*Meus pais não tinham recurso pra me dar, aí estudei e vivi pelos meus tio sendo babá, aquela coisa toda, aí me formei cresci como moça, aí só trabalhava com meu pai, traba-*

<sup>17</sup> Depoimento citado.

*lhava no roçado, pra tudo quanto era coisa [...] Sim, nasci em Capanema. Meus pais eram de lavra, sabe?! Roça mermo. Foi uma pessoa que nunca foi assim, uma pessoa inteligente, sabe? Pra possuir alguma coisa. Possuía assim as coisa de casa convivência de casa. Minha mãe era doméstica também. Hoje em dia já se foram (faleceram), dos cinco irmãos só tem eu e um homem. Eu vivo com marido – tá muito doente – mas a gente só tem o que Deus quer, né? <sup>18</sup>[...]*

Maria das Dores não é um pseudônimo, mas, se fosse o caso, caberia em todos os aspectos na vida da rezadeira. Durante os dias em que registramos suas experiências, a ênfase no sofrimento, desamparo e pobreza são tonalizadas no corpo e na voz. A imagem de uma mulher franzina, sentada na cadeira do pátio de casa com ombros curvados, cabeça baixa, denotando indiferença, é a que permanece em nossa memória.

Enquanto dona Ângela e dona Deuza viam a reza como uma experiência dolorosa, mas necessária, nunca cogitando abandono ou infelicidade com o “ofício”, Maria das Dores conheceu o sofrimento infligido pela “dona do encante”, e mesmo nas décadas subsequentes continuou a cogitar a possibilidade de abandonar a prática. Acompanhemos a sua *via crucis*:

*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 mermo, fui perceber foi depois de grande, porque eu adoecia... Eu via, sentia tanta coisa. Aparecia muita coisa, eu tenho esse dom dado pela água, pela água... Pelo encante. Aí eu comecei a ver coisa, tanta coisa, aí aparecia cobra quando ia tomar banho, vivia aguniada [...] aparecia em rio mesmo, 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 tábuia (de lavar roupa) e eu voltava pra casa toda aguniada 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, né?<sup>19</sup>*

<sup>18</sup> Entrevista realizada com dona Maria das Dores, 79 anos, na sua residência, entre os dias 15 e 18 de março de 2010..

<sup>19</sup> Depoimento citado.

O dom de rezar era visto como uma “sina” de Deus. O fado, sina, destino, fardo, 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, metamorfose de matintas, animais voadores e rastejantes (cobras, ratos), “lobisôhno” (licantropia), entidades vampirescas ou mula-sem-cabeça (FARES, in MAUÈS; VILLACORTA, 2008, p. 324), (FARES, in FERNANDES, 2003, pp. 21 a 42).

Dona Maria das Dores descreve como vivenciou a experiência de ter um dom que era dado por Deus e também pelas águas (ELIADE, 1996, pp. 30-31). Não deixava muito claro a diferença e/ou relação entre o porquê de afirmar a origem múltipla do dom de curar, sempre alternando o uso dos termos “Deus” e “Água” em suas narrativas. Durante certo tempo, acreditamos haver sentido lógico para a alternância desses termos na fala da interlocutora, posteriormente, verificamos não haver contradição alguma entre “Deus” e as “Águas”. Representavam justamente as ferramentas do seu imaginário. O catolicismo dito popular dialogava com as religiosidades afroindígenas, não que essas expressões fossem idênticas, mas que fundamentavam modelos explicativos para compreensão das práticas religiosas amazônicas que não dissociavam cosmologia cristã e encantarias (GARCÍA CANCLINI, 2000, p. 283-290).

Os ataques não eram constantes, mas continuaram mesmo depois de casada e, conforme narrou, ia tornando-se mais forte. O rio Garrafão<sup>20</sup> emerge nas memórias de Maria das Dores como a “casa da encantada”, afetando terrivelmente a sua estabilidade emocional e física. Os sintomas iniciais da “atuação” eram tremor no corpo, visão nublada e depois arrepios e perda de controle, “parecia uma energia do rio”. Em suas narrativas, deixa transparecer repulsa a ambientes molhados,

<sup>20</sup> Os rios mencionados são o Ouricuri, o Capanema e o Garrafão, todos eles, na época, eram considerados grandes, mas também locais prediletos das lavadeiras, lugar de trabalho e sociabilidade. A população masculina frequentava esses espaços após o serviço, muitos pescavam e lavavam a caça, era ainda um ambiente para aliviar o calor, tomando cachaça depois das peladas, ambiente também de encontros sexuais noturnos. As narrativas permanecem, mas os rios não. O lançamento de dejetos, o avanço das habitações e aterros transformaram esses locais em poças de lama e lixões fluviais.

passeios em rios ou cacimbas “é, meu filho, quando vejo na televisão esses riozão tudo me dá é ar-repio, só me lembro dos tempo ruim que vivi”.

Apesar de a benzedeira enfatizar o sofrimento passado, não percebemos desconforto ou resistência em descrevê-lo, pelo contrário, nas entrevistas concedidas retorna tacitamente a essas experiências, ao mesmo tempo em que o conteúdo evoca dor e angústia. O ato de narrar tem função de “desabafo”, libertação. Seguindo as pistas de Thomson, “construímos nossa identidade através do processo de contar histórias para nós mesmo [...] Ou para outras pessoas, no convívio social” (THOMSON, 1997, p. 57).

Há em Capanema uma série de narrativas que evocam imaginários de histórias locais, sinais, aparições de seres que vivem nas águas. Ouvindo a narrativa dos mais antigos, verificamos informações sobre a existência de uma cobra gigante no balneário da Jazida. Ela viveria em um antigo trator afundado e tinha dentes gigantes. Há outros tantos relatos de pessoas desaparecidas que foram engolidas por cobras e bichos da água<sup>21</sup>.

*O meu encanto é assim pra vida toda, tem uma que é a dona do encanto, diz que foi dado por Deus e ninguém tirava. E não deixasse ninguém rezar nas minhas costa, ninguém rezasse em mim. Veja, eu comecei a rezar sozinha, rezar mesmo sozinha, porque é assim: Tem reza que Deus mesmo ensina pra todos (terço), Ave-Maria [...] Agora tem reza que eu não posso ensinar pra ninguém, se eu quiser uma cura, umas promessa, com qualquer um santo aí eu sou valida (ouvida), ainda agora mesmo passava por uma consequência muito grande e fiz promessa a Nossa Senhora de Nazaré. Sabe, eu tenho minha devoção com Deus, com os santos. Mas é assim [...] tem muita gente que vem aqui com quebrante, coisa da água<sup>22</sup>*

<sup>21</sup> Nos estudos sobre 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 a pessoas transformadas em animais, como, por exemplo, cobras, peixes, botos e outros animais (FERRETI, 2008, p.4). Lembremos o brilhante texto do professor Aldrin, quando descreve a forma como os literatos, “folcloristas” e viajantes construíram representações sobre a ilha de Maiandeuá. Em especial, para efeito de referência - no trabalho aqui produzido - pensamos na existência do lago encantado, provável morada das encantarias ou na mágica cidade encantada, com sua magnífica geografia marítima (FIGUEIREDO, 2008, p. 53-65), (OLIVEIRA, 2007, p. 37-53).

<sup>22</sup> Depoimento citado.

Os locais de encantaria são descritos pelas rezadeiras como lugares de muita energia, de muito poder, de uma força inexplicável ou como lugares de muito mistério, de muita “mironga”, de muito segredo. Afirmam que nos principais passam muitas correntes espirituais. Em vários deles existem encontros de águas (do mar com água doce), de rios e matas, e em muitos existem pedreiras. Os lugares mais isolados, intocados, virgens, concentram mais força (FERRETI, 1995, p. 4).

Dona Maria das Dores é a que relata a experiência mais sofrida no processo de aceitação do dom, relutou bastante até ceder à força do encantado. Só reconheceu o dom depois que sua tia morreu, justamente por se recusar a rezar. A dona do seu “incante” se manifestava em forma de cobra e que, mesmo depois de aprender as rezas das águas, ainda tinha a companhia de uma “sombra”, que dizia ser um “acompanha”, mandado pela encantada das águas, para que a vigiasse. Segundo ela, caso a desobedecesse poderia ser punida ou até morta. Ainda hoje reza por obrigação, apesar do “acompanha” não aparecer há mais de dez anos. Caso semelhante a esse foi estudado em São Caetano-PA (TRINDADE, 2007, p.127-137).

### **Traíçoeiras traduções: últimas palavras**

Para o viajante que passa rapidamente pela Amazônia Bragantina, os símbolos, imagens de santos, terços, procissões, templos e demarcações culturais do catolicismo ortodoxo/devocional e diversas religiões evangélicas, impõem um cenário de práticas religiosas consolidadas. Na verdade, o olhar nativo também sucumbe diante da miragem de uma religiosidade pura, intocável, aquém da temporalidade vivida.

No entanto, se adentrarmos nas experiências de vida da população local, suas memórias, angústias e sonhos e seguirmos a linguagem das pegadas, vestuários, gestos, hábitos alimentares e cotidianos comunitários, visibilizaremos ainda uma renitente riqueza das traduções de sabedorias populares forjadas na oralidade e teias de memórias sociais. Rezas, curas, partos e benzeções representam exercícios

espirituais dessas traíçoeras memórias e reafirmações na arte de cuidar dos semelhantes. São experiências religiosas em mesclas, cujas continuidades e resistências expõem a força das tradições afroindígenas circunscritas no ir e vir de corpos femininos que dialogam com o catolicismo popular e sacramental e os novos modos de ser e viver da contemporânea modernidade capitalista.

Cartografar as múltiplas e polissêmicas experiências de mulheres benzedoras no solo da cultura amazônica significa compreender a relação simbiótica que alinhavaram com “os regimes das águas e dinâmicas das matas” (PACHECO, 2009). No idioma da floresta recriam significados na terra, pedras, árvores e ambientes repletos de águaçais. Nos circuitos culturais da cidade não há ponto fixo ou central, no catolicismo, protestantismo, espiritismo e o panteão de deuses, entidades e espíritos da cosmologia dos encantados tornam-se

híbridos, sinuosos e ariscos nos jogos do perde/ganha da representação religiosa.

Entender o processo de “fazer-se” das identidades xamânicas nas rezadeiras de Capanema teve como objetivo pontuar o local de afirmação do ato de rezar e no cenário, arte ou ofício da cura. As mediações culturais entre os saberes estruturados na dinâmica de registros/transmissões orais amazônicos e aqueles adquiridos no decorrer de suas experiências sociais, provenientes do nordeste brasileiro, denotam a transmutação/imprevisibilidade ao tentarmos capturar um sentido lógico, hierárquico nesses saberes. Alguns aspectos, no entanto, asseguram a linha de Ariadne, o fio condutor para o jogo das traíçoeras e sutis traduções dessa cultura em particular: mulheres que constroem identidades e saberes nas ambiguidades e desigualdades da condição social, refletidas nas margens e centros do espelho das águas.

## Referências

- ANTONACCI, Maria Antonieta. África/Brasil: corpos, tempos e histórias silenciosas. In: *Tempo e Argumento*. Florianópolis, v. 1, n. 1, jan./jun. 2009, pp. 46-67.
- BÉDARIDA, François. Tempo presente e presença da História In: AMADO, Janaína & FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). *Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.
- 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.
- CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. Estudos de Etnofarmacobotânica. In: PELEGRINI FILHO, Américo (org.). *Antologia de Folclore Brasileiro*. São Paulo, EDART/Universidade Federal da Paraíba/ Universidade Federal do Pará, 1982.
- CAVALCANTE, Patrícia Carvalho. *De “nascença” ou de “simpatia”*: iniciação, hierarquia e atribuições dos Mestres na Pajelança Marajoara. (Dissertação de Mestrado em Antropologia). Belém, UFPA, 2008.
- CUCHE, Denys. *A noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: Edusc, 2002.
- CHALHOUB, Sidney et al. (orgs.). *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Capítulos de História social. Campinas: Unicamp, 2003.
- DE CERTEAU, Michel. *A cultura no Plural*. Tradução Enid Abreu Dobránszky. Campinas, SP: Papyrus, 1995.
- 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.
- DEL PRIORE, Mary. (org.) & BASSANEZI, Carla. *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2007.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. Prefácio de Georges Dumézil. Tradução Sônia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- ELIADE, Mircea. *El Chamanismo y las técnicas arcaicas Del éxtasis*. México/ Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1960.
- FARES, Josebel Akel. A matintaperera no imaginário Amazônico. In: MAUÉS, Raymundo H. & VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: Edufpa, 2008, pp. 311-326.
- \_\_\_\_\_. *Imagens da matinta perera em contexto*

- Amazônico. In: FERNANDES, Frederico Augusto Garcia (Org.). *Oralidade e Literatura: manifestações e abordagens no Brasil*. Londrina: EDUEL, 2003, pp. 21-42.
- FERRETI, Mundicarmo. A Representação de Entidades Espirituais Não-Africanas na Religião Afro-Brasileira: O Índio em Terreiros de São Luís - MA. In: *Anais da 47a. Reunião Anual da SBPC*. São Luís: UFMA, 1995.
- FERRETI, Mundicarmo. Encantados e encantarias no Folclore Brasileiro. Artigo apresentado no *VI Seminário de Ações Integradas em Folclore*. São Paulo, 2008.
- FIGUEIREDO, Napoleão. *Rezadores, pajés & puçangas*. 1ª Ed., Belém: UFPA/Boitempo, 1979.
- FIGUEIREDO, Napoleão. Todas as divindades se encontram nas “encantarias” de Belém. In: PELLEGRINI FILHO, Américo (org.). *Antologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo: EDART/Universidade Federal da Paraíba/Universidade Federal do Pará, 1982.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos Encantados: pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia*, Belém: Edufpa, 2008.
- GARCIA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 2000.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do “popular”. In: *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Tradução de Adelaine La Guardia Resende... [et al.]. 1ª edição atualizada. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- LEWIS, I. *O Êxtase religioso*. Um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. A pajelança cabocla como ritual de cura xamânica In: MAUÉS, Raymundo H. & VILLACORTA, Gisela Macambira (org.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: Edufpa, 2008.
- MAUÉS, Raymundo H. *A ilha encantada: medicina e xamanismo*. Belém, Universidade Federal do Pará, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Padres, Pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. 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.
- MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirôa. Dona Rosinha do Massapê: A cura espiritual pelo Toré In: *Religiosidade e Cura*. Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas/Universidade Federal do Pará. – nº1 (dez. 1980) – v. 13, n. 1/2 (jan./dez. 1994). Belém: O centro, 1980-1994.
- NOBRE, Angélica Homobono. *Atravessando fronteiras: viagem rumo à saúde tradicional*. (Tese de Doutorado em Ciências Sociais), Belém, UFPA, 2009.
- PACHECO, Agenor Sarraf. *À Margem dos “Marajós”: cotidiano, memórias e imagens da “Cidade-Floresta” – Melgaço-PA*. Belém: Paka-Tatu, 2006.
- \_\_\_\_\_. *En el Corazón de la Amazonía: identidades, Saberes e Religiosidades no Regime das Águas Marajoaras*. (Tese de Doutorado em História Social). PUC-SP, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Encantarias Afroindígenas na Amazônia Marajoara: narrativas, práticas de cura e (in)tolerâncias religiosas* In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 8, n. 17, abr./jun. 2010, pp. 88-108.
- PACHECO, Gustavo de Britto Freire. *Brinquedo de Cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*. (Tese de Doutorado em Antropologia), Rio de Janeiro, UFRJ/MN/PPGAS, 2004.
- PEREIRA, Franz Kreuther. *Painel de Lendas & Mitos Amazônicos*. Academia Paraense de Letras, 2001.
- 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.
- PEREIRA, Decleoma Lobato. *O candomblé no Amapá: imigração e hibridismo cultural*. (Dissertação de Mestrado em História Social da Amazônia), Belém, UFPA, 2008.
- PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. In: *Proj. História 14*, São Paulo: EDUC, Fevereiro/1997.
- \_\_\_\_\_. Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na História Oral. In: *Proj. História 15*, São Paulo: EDUC, Abril/1997.
- PRANDI, Reginaldo. *Encantaria Brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- SILVA, Ana Paula Rebelo, REBELO, Maria Madalena de Oliveira, CORRÊA, Paulo Maués (orgs.). *Imaginário Amazônico*. Belém: Paka-Tatu, 2007.
- 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.
- THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. Tradução João Roberto Martins Filho.

São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

THOMSON, Alistair. *Recompondo a Memória: Questões sobre a relação entre a História Oral e as Memórias*. In: *Proj. História 15*, São Paulo: EDUC, Abril/1997.

TRINDADE, R. “*Aqui, a cura é de verdade*”: Reflexões em torno da Cura Xamânica em São Caetano de Odivelas-Pa. (Dissertação de Mestrado em Antropologia), Belém, UFPA, 2007.

VILLACORTA, Gisela Macambira. *Novas concepções da pajelança cabocla na Amazônia (nordeste do Pará)*. In: MAUÉS, Raymundo H. & VILLACORTA, Gisela Macambira (org.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: Edufpa, 2008, pp. 103-111.

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

ZUMTHOR, Paul. *A Letra e a Voz: A “Literatura” Medieval*. Tradução de Amálio Pinheiro (parte 1), Jerusa Pires Ferreira (parte 2). São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

Sobre os autores:

*Jerônimo da Silva e Silva*

Mestre em Comunicação, Linguagens e Cultura pela

Universidade da Amazônia – UNAMA. Professor da Rede Pública Estadual. Este artigo é parte do texto que resultou na dissertação de Mestrado, “**No Ar, na Água e na Terra**”: *Uma Cartografia das Identidades nas Encantarias da Amazônia Bragantina (Capanema-PA)*. Sob orientação do Prof. Dr. Agenor Sarraf Pacheco. Vice-Líder do Grupo de Pesquisa “Estudos Culturais na Amazônia” (GECA/CNPq/UFPA). Email: prof-je-ronimo@hotmail.com

*Agenor Sarraf Pacheco*

Doutor em História Social (PUC-SP). Professor Adjunto da Universidade Federal do Pará (UFPA), lotado no Instituto de Ciências da Arte (ICA), vinculado à Faculdade de Artes Visuais (FAV), ao Curso de Museologia e ao Programa de Pós-Graduação em Artes (PPGArtes/UFPA). Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA/UFPA). Líder do Grupo de Pesquisa “Estudos Culturais na Amazônia (GECA/CNPq/UFPA). Email: agensarraf@uol.com.br

Recebido em: 08/08/2011

Aceito para publicação em: 10/09/2011

