

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

Mariana Pettersen Soares

ALMAS E ENCANTADOS:
uma cosmologia sobre o mundo dos
mortos na região do Baixo Amazonas

Niterói
2013

Mariana Pettersen Soares

ALMAS E ENCANTADOS:
uma cosmologia sobre o mundo dos
mortos na região do Baixo Amazonas

Tese apresentada ao Curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Área de concentração: Antropologia

Orientadora: Profa. Dra. Eliane Cantarino O'Dwyer

Niterói
2013



Universidade Federal Fluminense
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

Tese intitulada “*Almas e encantados: uma cosmologia sobre o mundo dos mortos na região do Baixo Amazonas*”, de autoria da doutoranda Mariana Pettersen Soares, aprovada pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

Profa. Dra. Eliane Cantarino O’Dwyer – ICHF/UFF – orientadora

Prof. Dr. Daniel Bitter – ICHF/UFF

Profa. Dra. Gisele Fonseca – ICHF/UFF

Prof. Dra. Renata de Castro Menezes – Museu Nacional/UFRJ

Profa. Dra. Maria Barroso Hoffmann – IFCS/UFRJ

Prof. Dr. Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto – ICHF/UFF – suplente

Profa. Dra. Sandra Carneiro – IFCH/UERJ – suplente

Profa. Dra. ANA PAULA MENDES DE MIRANDA
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia
IFCH/UFF

Niterói, 18 de dezembro de 2013

Campus Grogatá, São Domingos – Niterói, RJ – 24.210-350 – Brasil – tel.: (021) 2629-2866

Para

Minha avó Enézia Júlia;

Os *rezadores*: Germano, Abdias, José Moraes, Antônio Roque, Floriano, Erlison, Domingos, José Garcia.

Os *curadores*: Pedrinho, Antônio, Maria, Sancha, Emídio e Clóvis.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço à Vida por abrir caminhos em minha trajetória acadêmica para que pudesse realizar esse trabalho de pesquisa;

Agradeço aos meus pais, por acreditarem em minha pesquisa.

Aos meus queridos avós, que sempre me apoiaram com seu carinho.

Aos meus irmãos, que me deram muito estímulo para terminar este trabalho.

Também agradeço à Lilian e ao Fabiano.

Ao Tiago, que foi um grande companheiro, compreendendo meus momentos de ausência, seja pelas viagens, seja pelos momentos dedicados à escrita.

À minha orientadora, Eliane Cantarino O'Dwyer, que me orientou com muita seriedade e inteligência, sobretudo, durante os trabalhos de pesquisa de campo. Admiro sua forma de ensinar em sala de aula (sempre associando a teoria antropológica à prática de pesquisa).

Aos professores Daniel Bitter, Gisele Fonseca, Maria Barroso, Paulo Gabriel e Renata Menezes, que fizeram ricas contribuições em meu trabalho, ajudando no desenvolvimento de questões centrais da tese.

À Liliane Reis e aos demais funcionários da Pró-Reitoria de Extensão da UFF (PROEX), que sempre me ajudaram com as viagens para a região do Baixo Amazonas.

Aos funcionários da UAJV, em especial ao Carlos Beta e Mira, que sempre me apoiaram no desenvolvimento de minha pesquisa na região. Também agradeço o imenso carinho recebido de João, Lucenira, Tereza e a todos os demais funcionários.

Ao casal Maria de Lourdes e Francisco, que me recebeu como uma filha em sua casa. Sou muito grata pelo carinho e pela atenção que recebi deles.

Ao casal João Maia e Raimunda, que também me acolheu em sua casa com muito carinho, permitindo, inclusive, que fizesse ali reuniões com os *rezadores* de Oriximiná.

João Felipe, Etelvina Queiroz, Hamilton, Deoclécio, Silvia, Flávia, Celma, Ivana, Adrilene, Irene, Tereza e a todos os demais oriximinaenses que ajudaram na realização dessa tese.

Aos meus queridos amigos, Carolina, Juliana, Vivian, Flávia, Patrícia, Elisa, Omar, Mariana Emiliano, Verônica, Sílvia, Márcio e Márcio Cunha, que sempre me deram força em minhas pesquisas na região Norte.

Um agradecimento especial a todos os *rezadores* e *curadores* da região do Baixo Amazonas, sem os quais este trabalho não teria sido possível.

Aos moradores das cidades de Oriximiná, Óbidos, Santarém e Curuá, que gentilmente abriram e me acolheram em suas casas e, como meus interlocutores, mediante uma relação dialógica e a partir dos seus comentários, contribuíram para a compreensão de modos de conhecimento construídos e reproduzidos socialmente. Sem a participação deles, este trabalho não teria sido realizado.

Só vai continuar a existir a encantaria, enquanto houver natureza... Precisamos da natureza para se comunicar com esses seres.

sacaca **Pedrinho**

Às vezes, as almas se apresentam pra mim. É qualquer uma. Elas sempre estão de branco.

rezador **Germano**

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo investigar, dentro de uma abordagem antropológica, duas práticas rituais, a Encomendação das Almas e o curandeirismo. A primeira delas ocorre no município de Oriximiná, enquanto que a prática dos *curadores* é realizada nos municípios de Oriximiná, Óbidos, Santarém e Curuá, região conhecida como Baixo Amazonas, no Noroeste do Pará. Nesse sentido, este trabalho se mostra relevante frente às reflexões e análises que irá desenvolver ao estudar valores e modos de conhecimentos – sobre o mundo dos mortos (*almas e encantados*) que se faz presente nas práticas dos *rezadores* e *curadores* dessa região amazônica. Assim, busca-se apreender, a partir de um estudo sobre os contextos de interação produzidos entre diferentes indivíduos e grupos que compartilham essas práticas rituais, quais são as tradições de conhecimento que são comunicadas por meio da Encomendação das Almas e do Curandeirismo, ambas se constituindo como uma cosmologia sobre o mundo dos mortos, diversas em seus significados e conhecimentos produzidos no contexto das práticas rituais, mas que se comunicam e se fazem presentes na práxis social.

Palavras-Chave: rezadores, curadores, práticas rituais, tradição de conhecimento, cosmologia

ABSTRACT

This work has the research field study, in an anthropological approach, two practices, rituals of "Encomendação das Almas" and "curandeirismo". The first of these occurs in the municipality of Oriximiná, while the practice of "curadores", is held in the municipalities of Oriximiná, Óbidos, Santarém and Curuá, known as low Amazon region, in the Northwest of Pará. In this sense, this work shows relevant to reflections and analyses that will develop the study values and knowledge of this region – the world of the dead ("souls" and "enchanted") – which is present in the practices of "prayer" and "curators". Thus, we seek to learn, from a study about the contexts of interaction produced between different individuals and groups who share these ritual practices, what are the traditions of knowledge that is communicated through the "Encomendação das Almas" and "curandeirismo", constituting in a cosmology about the world of the dead, in the region under study.

Keywords: prayers, "curadores", ritual practices, tradition of knowledge, cosmology

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 – Mapa dos municípios da região do Baixo Amazonas 1.....	34
FIGURA 2 – Mapa dos municípios da região do Baixo Amazonas 2.....	35
FIGURA 3 – Área de atuação dos <i>rezadores</i> no contexto urbano e rural de Oriximiná.....	78
FIGURA 4 – Itinerário do grupo do Abdias na primeira noite de ritual	79
FIGURA 5 – Itinerário do grupo do Abdias na segunda noite de ritual.....	80
FIGURA 6 – Itinerário do grupo do Abdias na terceira noite de ritual.....	81
FIGURA 7 – Deslocamento do grupo do Floriano nas três noites de ritual.....	83
FIGURA 8 – Deslocamento do grupo do João Pedro Moraes nas três noites de ritual.....	84
FIGURA 9 – Deslocamento do grupo do José e Domingos Garcia nas três noites de ritual. ..	86
FIGURA 10 – Deslocamento do grupo do Erlison nas três noites de ritual.....	88
FIGURA 11 – O surgimento do grupo de <i>rezadores</i> da comunidade do Itapecuru.	105
FIGURA 12 – Seres que habitam os espaços do Céu e do Purgatório, segundo <i>rezadores</i> ...	134
FIGURA 13 – Ciclo de dar e receber entre <i>rezadores</i> e almas.	146
FIGURA 14 – Rede de pessoas formada em torno do <i>curador</i> Pedrinho.	195
FIGURA 15 – Rede social formada em torno da figura de Pedrinho.....	204
FIGURA 16 – Mundo dos vivos e mundo dos mortos acessados pelos <i>sacacas</i>	205
FIGURA 17 – As práticas rituais e as tradições de conhecimento.....	244

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
Dados gerais sobre a região estudada	33
1 CONTEXTO CULTURAL DA REGIÃO AMAZÔNICA	36
1.1 Crença sobre o destino dos mortos	41
1.2 Religiosidade no Baixo Amazonas.....	44
1.3 Tradição do catolicismo	49
1.4 Tradição da encantaria	53
1.4 Religião e/ou magia.....	59
2 ENCOMENDAÇÃO DAS ALMAS	69
2.1 A prática ritual	69
2.2 O líder é o <i>padre</i>	91
2.3 Formação, interação e rivalidade.....	96
2.4 Os homens no ritual.....	109
2.5 Os objetos religiosos e a cor branca	112
2.6 As rezas	120
2.7 As sete qualidades de pedido	132
2.8 Promessa dos sete anos e a <i>penitência</i>	140
2.9 O poder da prece e as bênçãos.....	145
2.10 A mudança temporária nos <i>rezadores</i>	148
2.11 Os tabus	151
2.12 As rezas e o <i>benzequiar</i> dos moradores.....	154
2.13 Os cachorros.....	161
2.14 O papel de <i>rezador</i>	163
2.15 A relação da política com os <i>rezadores</i>	168
3 UNIVERSO DA ENCANTARIA	172
3.1 A prática dos <i>curadores</i>	172
3.2 Minha iniciação.....	177
3.3 Compartilhando na crença da encantaria.....	181

3.4 O grande <i>sacaca</i>	186
3.5 A rede de cura	190
3.6 Territorialidade imaginada	202
3.7 Mundo do encante	207
3.8 Feitiçaria.....	219
3.9 Objetos simbólicos e o uso do branco	223
3.10 Diferenças e semelhanças entre os <i>sacacas</i>	230
4 COMUNICAÇÃO COM OS MORTOS	238
4.1 Rezas, sonhos, <i>visagens</i> e incorporações.....	238
4.2 Conhecimentos transmitidos	243
4.3 Cosmologia sobre o mundo dos mortos	249
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	254
REFERÊNCIAS	268

INTRODUÇÃO

No mundo contemporâneo em que vivemos, a morte é vista como um tabu na visão da maioria das pessoas, principalmente no Ocidente, falando-se dela o menos possível. A morte “é um problema dos vivos” (ELIAS, 2001, p. 10) e, entre “a visão objetiva e a subjetiva há uma defasagem que a morte abre até o dilaceramento e que é preenchida pelos mitos e ritos da sobrevivência e que finalmente integram a morte” (ZIEGLER, 1977, p. 132). Basta, por exemplo, observar uma conversa entre amigos em que se introduz um assunto ligado à morte. Rapidamente o tema da conversa irá mudar, já que incomoda falar sobre algo que não conhecemos e de certa forma tememos, fazendo com que a morte fique distante das conversas e dos indivíduos, tornando-se “objeto de interdição” (MARANHÃO, 1985, p. 9).

Todos os seres humanos sabem que vão morrer um dia, mas o que acontece depois da morte, se é um fim, ninguém sabe, até sofrer a sua própria experiência. O que se sabe é que os seres humanos, mesmo que compartilhem de vários ciclos de vida com os animais (nascimento, maturidade, velhice, doença e morte), “dentro todos os vivos, sabem que morrerão; apenas eles podem prever seu próprio fim, estando cientes de que pode ocorrer a qualquer momento e tomando precauções especiais – como indivíduos e como grupos – para proteger-se contra a ameaça da aniquilação” (ELIAS, 2001, p. 10).

No entanto, em diversas sociedades, em diferentes culturas, existem práticas rituais que lidam com a questão da morte, afirmando que os mortos interferem na vida dos vivos. Desde a antiguidade, muitos povos acreditavam que os mortos tinham um poder que os vivos não tinham. Até hoje, por meio de ritos mortuários ou práticas de curandeirismo, as sociedades afirmam sua crença na vida após a morte e no poder dos mortos interferirem na vida dos vivos. Em muitas sociedades, existe a crença de que mortos e vivos se ajudam mutuamente (LÉVY-BRUHL, 1960). Esse autor explica que os mortos, de modo geral, fazem parte do grupo social ao qual pertenciam e que o indivíduo do grupo não se sente separado dos mortos.

Diferentes grupos étnicos e sociais na região do Baixo Amazonas¹ compartilham da crença na comunicação com os mortos. Essa visão de mundo é compreendida como um modo de conhecimento e uma maneira de agir no mundo, pois as pessoas “agem e reagem de

¹ Oriximiná, Óbidos, Curuá e Santarém fazem parte dos doze municípios da região do Baixo Amazonas. Os outros são Alenquer, Almeirim, Belterra, Faro, Juruti, Monte Alegre, Prainha e Terra Santa. Fonte: Sistema de informações territoriais. e Disponível em: <<http://sit.mda.gov.br>>. Acesso em: 08 de Agosto de 2013. **CITAR O SITE NAS REFERÊNCIAS.**

acordo com a sua percepção do mundo, impregnando-o com o resultado de suas próprias construções” (BARTH, 2000, p. 111). Tive acesso sobre esse modo de conhecimento sobre os vivos e os mortos, produzido na interação social, ao estudar duas práticas religiosas nessa região: Encomendação das Almas e Curandeirismo. Tanto *rezadores* quanto *curadores* recorrem aos mortos para se definirem como fazedores dessas práticas.

Nesse sentido, este trabalho se mostra relevante frente às reflexões e análises que irá desenvolver ao estudar valores e conhecimentos transmitidos e ressignificados em contextos de interação na região amazônica em que desenvolvi minha pesquisa de campo sobre o mundo dos mortos (*almas* e *encantados*) que estão presentes em práticas rituais, compartilhadas e distribuídas em diversos contextos socioculturais, como no ritual da Encomendação das Almas e na prática dos *curadores*. Assim, a unidade de análise se dá a partir dessas duas práticas referidas, buscando, por meio do contato direto com a sociedade em estudo, apreender quais são as tradições de conhecimento que são comunicadas a partir dessas práticas.

Realizei uma etnografia sobre a prática da *Encomendação das Almas* nas comunidades ribeirinhas do Itapecuru (lago Itapecuru), da Casinha (no Lago Sapucaá) e no núcleo urbano do município de Oriximiná (bairros São José Operário, São Pedro, Santa Luzia e Cidade Nova). No caso dos *curadores*, fizemos também uma etnografia sobre essa prática nos municípios de Oriximiná (núcleo urbano, nos bairros São Pedro, São José Operário II e Santa Terezinha), Óbidos (Comunidade Boa Nova, também chamada Liberdade, no Paranã de Baixo), município de Curuá (núcleo urbano) e Santarém (Comunidade Murumurutuba).

Na região pesquisada, existe um espaço de pluralismo religioso, onde há as instituições religiosas ditas oficiais e as religiões não oficiais, mas que se fazem tão presentes quanto aquelas. Assim, indivíduos de diferentes grupos sociais, étnicos e religiosos compartilham das práticas dos *curadores* e *rezadores* no contexto regional pesquisado. Essas pessoas, que podem ser dessa região do Baixo Amazonas ou de outros estados do Norte, como Amazonas e Rondônia, deslocam-se até uma comunidade no interior de Óbidos para receber o atendimento de um *curador*, não importando se são católicas ou evangélicas. Elas procuram um *curador* para que ele as ajude em seus problemas por meio do seu contato com o mundo dos mortos, pois acreditam que os *curadores* possuem o poder de transpassar a fronteira entre vivos e mortos. Dessa forma, participei de uma rede de relações que se estendia para além dos municípios de Oriximiná, Santarém, Óbidos e Curuá, e incluía outros municípios e estados da região Norte (como veremos ao longo do trabalho).

Segundo a cosmologia amazônica, essa região é povoada por seres invisíveis que habitam os rios, as matas, os igarapés e o ar. Esses seres, conhecidos como *encantados* e *almas* se tornam visíveis às pessoas com um determinado tipo de poder que lhes permite entrar em contato com esses seres, sendo por isso chamados de *curadores* e *rezadores*. Cada um deles (*rezador* e *curador*) estabelece relações mediadas por cosmovisões sobre o mundo dos mortos.

O objeto de estudo deste trabalho tem como foco estudar as tradições de conhecimento que se configuram sobre os destinos dos mortos na região do Baixo Amazonas e como elas são produzidas pela práxis social mediante os contextos de interação. Para tanto, a pesquisa se concentrou em dois modos de conhecimento: a encantaria e o catolicismo.

No que se refere ao contexto regional da pesquisa, o tema encantaria está imerso em um campo de práticas religiosas consideradas não excludentes e relacionadas à umbanda, ao espiritismo, ao candomblé e até ao catolicismo. No caso dos *curadores*, o universo da encantaria se comunica e se relaciona com o universo do catolicismo. Já o universo do catolicismo, no que se refere ao ritual da *Encomendação das Almas*, também está aberto ao mundo da encantaria, como veremos a seguir. Essas práticas rituais estão imersas em construções discursivas que configuram tradições de conhecimento, as quais, por sua vez, expressam crenças sobre o destino dos mortos, igualmente presentes no imaginário compartilhado por indivíduos e grupos dessa região amazônica.

Alguns autores tratam os *encantados* como seres que não morreram e que passaram a viver no encante (PRANDI, 2004; MAUÉS, 2004). Em meu contexto de pesquisa, foi observado que os *encantados* são considerados mortos que habitam o mundo do encante, localizado no mato, no ar, ou no rio. Os *encantados* podem se comunicar com os vivos, por meio de incorporações, de *visagens*² e de sonhos, por exemplo. Dessa forma, os *encantados* não seriam entendidos como seres que não morreram, como os autores Prandi e Maués se referem; ao contrário, eles seriam considerados mortos. No entanto, esses mortos vivem em outras realidades, como no caso do mundo do encante, podendo, contudo, se fazerem presentes na vida dos vivos no contexto das práticas rituais, como a *Encomendação das Almas* e o *Curandeirismo*.

Dessa maneira, segundo o contexto de minha pesquisa, a comunicação dos *encantados* com os vivos se estabelece de três maneiras: pelas *visagens*, que é quando uma pessoa visualiza algo que percebe ser de ordem sobrenatural; em sonhos, que é quando uma

² É algo que ocorre na vida de uma pessoa, no contexto regional estudado, e que pode ter causas sobrenaturais.

pessoa sonha com alguém que já morreu e diz estar no encante; ou, então, pelas incorporações, que é quando os encantados se incorporam numa pessoa com habilidade para isso, chamados *sacaca*, *médium*, *curador*, *benzedor* e *pajé sacaca*. Contudo, no caso das incorporações, os *encantados* podem se incorporar também em pessoas que não possuem habilidade para isso, mesmo que ela não seja um *curador*. Nesse caso, a pessoa que foi incorporada por uma entidade, isto é, um encantado, precisará ser levada até um *curador* para que a expulse de seu corpo. Esse tipo de incorporação será interpretado pelo *curador* como um sinal de que aquela pessoa que sofreu a incorporação possui habilidades mediúnicas, podendo vir a se tornar um *curador* ou, então, que ela está enfeitiçada, sendo judiada por algum *encantado*, e precisa, assim, de tratamento espiritual.

No caso dos *curadores*, eles são vistos como uma espécie de mediadores entre o mundo dos vivos e o dos mortos, já que são eles que conseguem, por meio da incorporação, estabelecer este tipo de comunicação (dos vivos com os mortos). O contato com os mortos feito a partir desses mediadores possui a finalidade de ajudar os vivos que procuram os serviços prestados pelos *curadores*. Nessas situações de conjunção entre ambos os universos, os *encantados* podem se manifestar sob essas três formas (descritas no parágrafo anterior), tendo as entidades dos encantos do rio, da mata e o ar.

Ao observar etnograficamente as ações de certos grupos de pessoas em suas práticas culturais religiosas, como também ao elaborar diversas perguntas nas entrevistas para tentar entender o significado dessas categorias utilizadas pelos seus fazedores, eu estava, por meio desse caminho metodológico, por adentrar numa rede de relações que estava a me mostrar que essas pessoas se relacionavam com um mundo cosmológico que é habitado por seres *encantados* e *almas*. Essa rede de relações, que estava sendo mostrada, evidenciava uma relação entre os vivos e os mortos. Como tive acesso a essa rede relações? De que maneira cheguei a tomar conhecimento sobre o mundo do encante? A partir do contexto situacional e das relações sociais que foram sendo observadas e construídas; nesse caso, de relações já existentes, como também estabelecidas, por parte do pesquisador, durante o trabalho de pesquisa de campo. Como diz Foote-White (1975), em sua pesquisa em Cornerville, “a minha aceitação no bairro dependia muito mais das relações pessoais que desenvolvesse do que das explicações que pudesse dar” (p. 79).

Na primeira viagem que fiz a Oriximiná, no ano de 2003, estava a estudar o Círio de Santo Antônio, a principal festa católica desse município. No entanto, no período de setenta dias em que permaneci na região, tive contato com outras práticas culturais e

religiosas. Uma delas foi o ritual da *Encomendação das Almas*. Nessa época, pude conversar com algumas pessoas que recebiam um grupo de *rezadores* em sua casa, podendo perceber a importância que esses moradores davam à existência dos mortos em suas vidas. Era uma maneira de se lembrarem dos familiares que já morreram, rezando pelas suas *almas*. Os mortos se faziam presentes, no momento em que eram invocados pelos seus familiares e pelos *rezadores*, por meio das rezas. Cheguei, inclusive, a conversar com um integrante de um grupo de *rezadores*, chamado Raimundo Venâncio, mais conhecido como Germano. Ao conversar sobre essa prática ritual com alguns indivíduos desse município, crescia em mim a vontade de pesquisar academicamente tal prática.

Na minha terceira viagem ao município de Oriximiná, no ano de 2005, estava a realizar duas pesquisas no município de Oriximiná. O primeiro trabalho era decorrente do curso de especialização em educação das crianças das classes populares, pela Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense (UFF). Para a sua realização, fui fazer pesquisa de campo numa outra comunidade quilombola, chamada Serrinha. Nos cinco dias em que permaneci nessa comunidade, tive a oportunidade de conhecer e conversar com o filho de um falecido *curador*, que era muito conhecido nessa região, chamado Balduino Melo. O nome de seu filho era Durvalino, sendo mais conhecido como “Velho Pombo”. Ele me mostrou o espelho mágico de seu pai e disse que havia um *curador* no município de Óbidos, chamado Pedrinho. O segundo trabalho era minha pesquisa sobre o ritual da *Encomendação das Almas*, vinculada ao curso de Mestrado em Ciência da Arte. Nessa viagem, tive mais contato com os grupos de *rezadores* e também tive a oportunidade de ir até a comunidade em Óbidos para conhecer o *curador* Pedrinho. Desde essa primeira ida ao Pedrinho, ocorreram outras viagens em decorrência desse primeiro contato com esse *curador*. No momento da escrita etnográfica, pude perceber que já estava a realizar pesquisa sobre esse universo dos *encantados*, mas não me dava conta disso. Das viagens realizadas para pesquisar sobre o *curador* Pedrinho – já estando no curso do doutorado –, teve uma que foi marcante, que narro a seguir:

Pedro Carlos Ferreira Ribeiro, mais conhecido como Pedrinho, morador da Comunidade da Liberdade, município de Óbidos, perguntou se eu gostaria de conhecer o mundo do encante, em 13 de agosto de 2010. Perguntei a ele como isso seria possível. Ele respondeu que se poderia conhecer de duas formas: nadando ou sob transe. Em seguida, disse que eu não poderia comer nada que me oferecessem, pois se eu comesse algo, correria o risco de ficar no encante. Pedrinho estava a falar sobre a existência do encante como uma cidade no fundo do rio onde vivem os seres *encantados*. Para ter acesso a esse mundo do encante, tem que ser transformado, usando outra *roupa* (um

envoltório para o espírito), que não a humana. Pedrinho, ao dizer que se eu comesse algo no encante, eu poderia me transformar em uma *encantada*, isto é, eu poderia passar por uma transformação que seria considerada como uma morte, um aniquilamento da vida que eu tinha até ser encantada, passando a viver em outro tipo de realidade.

Portanto, nesse trabalho, a morte dos seres humanos, por meio das diversas narrativas de indivíduos e grupos na região em estudo, é vista como uma transformação em que a pessoa vira uma *alma* ou um *encantado*, ou seja, ela passa a ser um morto que pode, sob certas circunstâncias (incorporação, rezas, sonhos, visagens), se comunicar com os vivos. A morte não seria um fim, mas uma transformação do homem vivo ao morrer, em *alma* ou *encantado*.

Um *rezador*, chamado Antônio Roque, disse certa vez, durante uma entrevista, que “na morte, a gente pode se transformar. O espírito vai para o céu e a alma que fica vagando e fica aparecendo de corpo presente, se transforma”³. O que esse *rezador* quis dizer? Na prática dos *rezadores*, o morto é considerado uma *alma*. A narrativa de Antônio mostra uma visão de mundo que é compartilhada nesse contexto social mediante o entedimento de que a pessoa se transforma em uma *alma* depois que morre, o que não constitui, de modo algum, uma especificidade cultural desses grupos.

É essa a ideia de morte como uma transformação do vivo em *alma* ou *encantado* que existe nas práticas dos *rezadores* e *curadores*, segundo os quais, as pessoas depois de mortas assumem outra forma de existência. Dentro dessa visão, os mortos vivem, mas em outros planos de existência, já que, da perspectiva dos vivos, eles são mortos, pois não vivem da mesma forma que os vivos. Quando um encantado fala por meio de um *curador*, nesse caso é o morto se relacionando com o mundo dos vivos a partir da forma física desse *curador*. Sua forma no encante é outra, não sendo visível aos vivos, com exceção dos que possuem esse dom, como os próprios *curadores* (podendo, inclusive, visitar o encante na forma dos *encantados*, por assumir outros corpos ou roupas), pois eles se relacionam nesses diferentes planos de existência.

Dessa maneira, minha rede de relações com o universo dos *rezadores* e *curadores* foi sendo construída. É importante esclarecer logo no início desse trabalho que não importa se o mundo do encante existe de fato, pois não busco elucidar questões sobre a natureza da realidade do mundo do encante e mundo das almas, mundos esses que a população do Baixo Amazonas se relaciona. O que importa é mostrar que esses mundos, ou melhor, as ideias

³ Entrevista concedida à autora em dezembro de 2006.

desses mundos (dos *encantados* e *almas*) se fazem visíveis por meio de determinadas práticas culturais, pelas relações que são estabelecidas entre vivos e mortos.

Sendo assim, esse trabalho tem como objetivo mostrar, numa abordagem antropológica e simbólica, o que constitui essas tradições de conhecimento dos *rezadores* e *curadores*, mediante pesquisa etnográfica realizada no contexto regional do Baixo Amazonas.

Para entender o universo dessas práticas rituais e a importância que assumem nos contextos sociais investigados, foi preciso entender os significados de categorias como “alma”, “morte”, “visagens”, “incorporação” e “encantado”, mediante o uso desses termos nas representações e práticas da *Encomendação das Almas*, que ocorre no município de Oriximiná, e dos *curadores*, que ocorrem em Oriximiná, Óbidos e Santarém. As categorias acionadas pelos protagonistas dessas práticas e as situações em jogo passam pelos esquemas culturais (SAHLINS, 1990), dando sentido às práticas referidas num determinado contexto histórico.

Ambas as tradições de conhecimento estão imbricadas em práticas culturais, socioeconômicas e políticas. Contudo, é preciso igualmente apreender como se dá a distribuição desses modos de conhecimento (BARTH, 1995) produzidos sobre o destino dos mortos nesse contexto regional, entendendo não só que variações são encontradas entre eles em decorrência dessas duas tradições discursivas – a do catolicismo e da encantaria –, mas também no interior de cada uma das práticas rituais que configuram essas duas tradições.

O ritual dos *rezadores* é feito por vários grupos existentes na cidade de Oriximiná e no *interior*, que constituem as chamadas comunidades ribeirinhas. No caso dos *curadores*, igualmente há os que residem na cidade e os que moram no *interior*.

Ao longo do trabalho de pesquisa, pude constatar diferenças existentes entre grupos de *rezadores* e *curadores* em suas práticas rituais. Também algumas questões foram abordadas no desenvolvimento da tese: Como o conhecimento do ritual dos *rezadores* é transmitido entre os grupos? Como o conhecimento da encantaria é passado aos *curadores*? Como são distribuídas essas tradições de conhecimento (do catolicismo e da encantaria) entre esses indivíduos e demais pessoas da região?

As práticas dos *curadores* e dos *rezadores* estão inseridas em tradições de conhecimento, incluindo, em cada uma delas, suas variações, que as definem como subtradições (BARTH, 1995). Para o autor, podemos compreender a produção da tradição ao buscar o seguinte: “[...] to focus on reproduction and change, in the contexts where events can be studied (cf. Barth, 1967), and not to attempt to reconstruct the grand sweep of history

or phylogeny, where the empirical processes involved cannot be observed” (BARTH, 1995, p. 84)⁴. Esse autor utiliza o termo subtradição e tradição de forma descritiva, a fim de perceber como as ideias das comunidades da montanha *Ok* variam. Quando Barth coloca a utilização desses dois termos, pretende empregar o termo subtradição para se referir às ideias e concepções dos membros de uma determinada comunidade local e o termo tradição para as ideias e símbolos afins compartilhadas por várias comunidades relacionadas e que se comunicam em contextos sociais mais amplos.

Assim, optou-se por utilizar na análise do nosso material etnográfico os conceitos de tradição e subtradição de Barth, compreendendo como subtradição as variações internas observadas nas práticas de *curadores* e *rezadores*, como, por exemplo, se determinada encantada é ruiva ou morena; se o encanto está localizado no fundo do rio ou ainda debaixo do fundo do rio; se o *rezador* tem que realizar o ritual da *Encomendação das Almas* por no mínimo sete anos; se no contexto desse ritual, ele pode ter ou não relações sexuais, o que constitui uma prescrição variável; entre outras. O uso do conceito de tradição nos possibilita relacionar um conglomerado de ideias e símbolos pertencentes a mais de um grupo de *rezadores* e *curadores*, que é também compartilhado por indivíduos e grupos dessa região. Assim, o nosso objetivo é analisar a variedade de ideias que o conteúdo das tradições de conhecimento (do catolicismo e da encantaria) contém sobre o mundo dos mortos e como ela é expressa (BARTH, 1995).

Outra variação que constatamos na pesquisa etnográfica ocorre em relação às entidades que os *curadores* trabalham e os objetos que utilizam para a comunicação com os *encantados*. Já em relação aos grupos de *rezadores*, existem variações entre grupos acerca da prática do ritual da *Encomendação das Almas*. Para Barth (2000), segundo o contexto de suas pesquisas no Norte de Bali, o conhecimento como modalidade da cultura “é moldado por processos de reprodução e de fluxo: é ensinado, aprendido, emprestado e criado. Pode se presumir que os processos geradores de variação [...] sejam precisamente aqueles através dos quais o conhecimento da população é mantido” (p. 198). Assim, as descrições das diferenças, por meio das quais se estabelece a validade nos diversos grupos de *rezadores* e *curadores*, permite-nos compreender a reprodução, o fluxo, a variação e a manutenção do conhecimento que é produzido em cada uma das duas tradições aqui estudadas (do catolicismo e da encantaria).

⁴ Nota da tradutora: “[...] concentrar-se sobre a reprodução e alteração, em contextos onde eventos podem ser estudados (c.f. Barth, 1967) e para não tentar reconstruir a grande história ou filogenia, onde os processos empíricos envolvidos não podem ser observados” (tradução nossa).

O mundo dos mortos, constituído por *encantados* e *almas*, configura a crença de diferentes grupos étnicos e sociais nessa região, mostrando-se (a crença) visível por meio das ações desses grupos. Os *encantados* e *almas* fazem parte de um conceito, ideia ou visão de mundo que a população dessa região se relaciona, que é o mundo dos mortos. As ideias de mundo que essa população constitui sobre os mortos e sobre alguns mortos se transformarem em animais mostra que essa visão de mundo está presente na vida cotidiana das pessoas da região do Noroeste do Pará. Com isso, percebe-se que esse conhecimento dos mortos é um valor socialmente importante que permeia e está presente em diferentes redes de relações existentes nessa região. No entanto, segundo Goody (2012), “Cada versão precisa ser examinada separadamente, mesmo dentro de uma mesma cultura, já que a chamada visão de mundo é mais diferenciada do que a maioria dos antropólogos – com sua visão de um presente etnográfico com uma única cadeia – pode imaginar” (p. 16).

Alguns *encantados* são muito conhecidos na região, como a Mariana. Essa encantada é vista por muitos adeptos de religiões afro-brasileiras (como o tambor-de-mina) como uma turca, filha de um rei, sendo uma entidade requisitada, tanto no Maranhão como no Pará (PRANDI, 1997). No entanto, em meu contexto de pesquisa, a *pajé sacaca* Maria incorporou uma *encantada* Mariana, dizendo, a própria entidade (por meio da incorporação), que teria sido encantada aos dezesseis anos de idade, no município de Santarém. Alguns dizem que a Mariana é loira, morena, tendo até, para certos *curadores*, mais de uma encantada com esse nome. Essa ideia sobre a encantada Mariana pode ser relacionada ao que Barth (1995) chama de subtradição, havendo uma ideia diferente sobre a sua aparência e origem.

A ideia de tradição como conceito nativo, expressa mediante as práticas dos *rezadores* e *curadores*, está relacionada à reprodução de performances rituais que consideram herdadas dos seus antepassados. Os *rezadores*, por exemplo, costumam se referir “aos antigos” para justificar a prática ritual que exercem no presente, como uma tradição familiar. Para os *curadores*, a ideia de tradição também é acionada, como no caso do *sacaca* Clóvis, que diz exercer seus rituais de cura como fazia seu pai.

O tema da encantaria amazônica já foi objeto de estudo de diversos autores. Eduardo Galvão (1976), no seu livro *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*, é uma referência importante, já que foi um dos primeiros trabalhos de cunho antropológico sobre esse assunto, com Charles Wagley, na região amazônica. Na atualidade, há diversos trabalhos escritos sobre essa temática; sem me propor a uma citação exaustiva, pode-se ressaltar as seguintes publicações: *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e*

religiões afro-brasileiras na Amazônia, 1870-1950, do historiador Aldrin Figueiredo (1996), e *Pajelança e encantaria amazônica*, do antropólogo Heraldo Maués e de Gisela Villacorta (2004). Outras referências bibliográficas serão incorporadas no desenvolvimento do terceiro capítulo.

Já em relação ao estudo sobre a *Encomendação das Almas*, cabe dizer que essa prática ritual acontecia (e ainda pode acontecer) em diferentes lugares do meio rural do Brasil, como no interior de São Paulo, Minas Gerais e Bahia. Muitos desses registros foram feitos por folcloristas, como Araújo (2004) e Rossini Tavares de Lima (2003). Encontrei pouca referência de trabalhos escritos sobre a *Encomendação das Almas* na região Norte. Paes Loureiro (1995) descreve resumidamente sobre essa prática religiosa no município de Oriximiná, em seu livro *Cultura amazônica: uma poética do imaginário*. Minha dissertação, defendida em 2007, foi sobre essa prática nesse município. Após realizar esse trabalho, fui procurada por alguns pesquisadores⁵ que iriam desenvolver estudos sobre esse tema em Oriximiná, mostrando que há pouca referência de teor acadêmico sobre esse assunto na região.

Antes de realizar o presente trabalho, cabe dizer que iniciei meus estudos na região amazônica no ano de 2003. Da pesquisa da graduação ao presente trabalho, já se passaram dez anos pesquisando práticas religiosas⁶ na região amazônica. Refiro-me à região amazônica porque, ao longo desses anos, realizei pesquisas não só no município de Oriximiná, como também em Santarém e Óbidos, municípios vizinhos a Oriximiná. Também tive oportunidade de realizar um trabalho de pesquisa nos dois anos em que morei em Porto Velho⁷, Rondônia. Portanto, todas as experiências apreendidas etnograficamente e relacionadas à cosmologia da população dessa região, durante esses anos, estão contidas no presente trabalho. No entanto, o foco de minha pesquisa de campo no doutorado ocorreu principalmente em Oriximiná e, nas cidades de Óbidos e Santarém. Nesses dois últimos municípios, minhas experiências de campo foram mais pontuais, contudo, serviram de

⁵ Como a dissertação em Educação de Ana Cristina Lima da Costa, cujo título é *A morte e a Educação: saberes do ritual de Encomendação das Almas na Amazônia*, Universidade do Estado do Pará (UEPA), Belém, 2012.

⁶ No ano de 2004, fiz o curso de especialização em Educação pela UFF em “Alfabetização das Crianças das Classes Populares” e minha pesquisa também foi desenvolvida em Oriximiná, na Serrinha, uma comunidade quilombola. Já no ano de 2005, ingressei no mestrado em Ciência da Arte pela UFF, onde defendi a dissertação *A poética da morte no ritual dos Encomendadores de Almas*, mais uma vez desenvolvida no município de Oriximiná.

⁷ Após terminar o mestrado, passei dois anos, de 2007 a 2009, morando em Porto Velho, Rondônia. Trabalhei como pesquisadora no Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares Afro-Amazônicos (GEPIAA), da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Nesse grupo, estudei religiões de matriz africana, orientando graduandos do curso de História que faziam parte do grupo. A partir desse grupo de pesquisa, escrevi um artigo intitulado *Reflexões sobre o ritual do Axexê em Porto Velho*. Foi por meio desse grupo de pesquisa que iniciei estudos sobre a religião afro-brasileira.

maneira relevante para os objetivos dessa pesquisa, ao constatar, no caso dos *curadores*, a existência de uma rede de relações que conjuga indivíduos e grupos em uma escala social mais ampla.

Ao ingressar no doutorado em Antropologia na UFF, em 2009, retornei ao município de Oriximiná em 2010 para dar continuidade ao meu trabalho de campo. Nesse mesmo ano, desenvolvi um trabalho⁸ etnográfico no município de Santarém. Foi realizada uma pesquisa sobre as práticas culturais, sociais e econômicas da comunidade remanescente de quilombo de Murumurutuba. O relatório antropológico da comunidade remanescente de quilombo Murumurutuba foi uma das etapas necessárias ao relatório técnico de identificação e delimitação (RTID), que tem como objetivo, como o nome já indica, identificar e delimitar o território da comunidade de Remanescentes de Quilombo Murumurutuba.

Nesse trabalho em Murumurutuba, descobri uma rede de relações existente entre Santarém, Óbidos e Oriximiná, ligada à prática da encantaria, em que moradores se deslocavam de suas localidades residenciais para irem ao encontro de *curadores* de outros municípios. Nesse contexto, O'Dwyer (2005) discute sobre a existência de processos de fluxos culturais entre os “remanescentes de quilombos” do município de Oriximiná (e estendendo também aos “remanescentes de quilombo” de Santarém) e outros grupos de comunidades amazônicas, observando que as “especificidades religiosas” dos “remanescentes de quilombo” não são exclusivas desse grupo.

Durante a pesquisa de campo, pude observar que, por meio dos discursos sobre os sonhos, sobre as *visagens* dos *rezadores* e sobre as incorporações sofridas por certos *curadores*, estava a ter conhecimento sobre o mundo dos mortos, pois esses relatos se mostravam como evidências empíricas para essas pessoas, contribuindo para a compreensão das tradições de conhecimento do catolicismo e da encantaria dessa região. Essa visão de mundo foi percebida por meio do meu acesso às redes de relações que permeiam as práticas rituais da *Encomendação das Almas* e dos *curadores*. Foi a partir do tempo de convívio com diversos membros de grupos étnicos e sociais que comecei a construir uma rede de relações em campo. A relação estabelecida com esses diferentes atores sociais foi baseada em valores, como o compromisso e a troca. Assim, ao longo dos anos, procurava voltar a campo com os trabalhos já produzidos, entregando as fotos e pesquisas feitas durante o trabalho de campo

⁸ O trabalho para a realização desse relatório antropológico da comunidade *remanescente de quilombo* Murumurutuba foi desenvolvido por meio de uma parceria entre a UFF, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e a Fundação Ford (Ford Foundation). A professora Eliane Cantarino O'Dwyer foi a coordenadora do projeto de identificação territorial das comunidades de quilombos de Santarém, e o trabalho de pesquisa foi realizado nos meses de março e agosto de 2010.

realizado junto a esses grupos. Pelos valores do compromisso e da troca na minha relação com esses grupos, fui sendo introduzida e envolvida em um objeto que estava ali presente desde o início, mas que eu não tinha acesso a ele, pois ele não me era visível sociologicamente.

Assim, o objeto de envolvimento, o mundo dos mortos foi sendo compartilhado na minha presença, pois, com o tempo, a minha relação de interação com os grupos de *rezadores* e *curadores* foi se tornando mais efetiva, fazendo com que o universo dos mortos deixasse de ser oculto. Como diz Goffman (2010), “Há sociedades em que a conversa com um espírito não presente é tão aceitável, quando realizada por pessoas propriamente autorizadas, quanto uma conversa ao telefone na sociedade americana” (p. 92). Ainda como afirma esse autor, “dependendo do grau de compartilhamento destas crenças e percepções [...], estes envolvimento podem, é claro, deixar de ser ocultos no sentido sociológico, qualquer que seja seu estatuto científico” (p. 92).

As categorias analisadas no decorrer da pesquisa (“encantado”, “morte”, “incorporação” e “visagens”) fazem parte da ordem de pensamento dessas pessoas. Nesse ponto, entendo que existem diferentes formas de racionalidade e cosmovisões e que elas não podem ser compreendidas se não observarem seus sistemas de moralidade e pensamentos baseados em seus pressupostos ontológicos (OVERING, 1985). No contexto dessa pesquisa, ouvi relatos de aparições (*visagens*) e sonhos em que os mortos aparecem e transmitem um recado aos familiares vivos. Também tive a oportunidade de entrevistar dois *curadores* que estavam incorporados por certas entidades, que foram o *sacaca* Pedrinho e a *pajé sacaca* Maria.

Percebe-se que a população do Baixo Amazonas, em seu cotidiano, não parece ter “a sensação de passar de um sistema a outro” (LÉVI-STRAUSS, 1996)⁹, em relação às suas crenças espirituais institucionalizadas e às crenças espirituais que fazem parte do seu cotidiano. Assim, por exemplo, uma evangélica poderá se recusar a entrar numa capela católica, mas não recusará ir a um *curador* para se proteger contra feitiçaria. O *curador* Emídio explica, por exemplo, que “vem evangélico procurar também porque não conseguiram curar na igreja deles”. Uma católica, antes de iniciar uma viagem de barco, derrama cerveja nas águas do rio para agradar aos “encantados” e pedir proteção durante a viagem. No decorrer do trabalho, recorreremos mais detalhadamente a essas situações de pesquisa.

⁹ Para Lévi-Strauss (1996), ao estudar a relação entre os vivos e os mortos entre os índios bororo, são poucos os povos que são tão intensamente religiosos quanto os Bororo e que “poucos têm um sistema metafísico tão elaborado. Mas as crenças espirituais e os hábitos cotidianos misturam-se estreitamente e não parece que os indígenas tenham a sensação de passar de um sistema a outro” (p. 215).

Em relação aos grupos de *rezadores*, verifica-se que a forma organizacional da maioria dos grupos está baseada nos grupos domésticos, relacionada por uma rede de parentesco. Ao conversar com vários integrantes de diferentes grupos de *rezadores* e perguntar sobre a prática que exerciam, eles se remetiam ao passado, fazendo referências aos antigos e que, “naquele tempo”, as práticas ligadas a esse ritual eram diferentes em alguns aspectos e semelhantes em outros. Utilizavam suas memórias, principalmente as afetivas e familiares, para explicar a prática que exercem. Com isso, esses *rezadores* reforçavam uma distância temporal, mostrando uma extensão dos laços de parentesco que ordenaram suas vidas, como uma continuidade dessa prática religiosa que era feita pelos seus antepassados (mesmo com suas mudanças ao longo do tempo); ressalta-se, dessa forma, a importância desses grupos de *rezadores* em relação à tradição de conhecimento ligada a essa prática ritual.

Como se verá no decorrer do trabalho, os grupos de *rezadores* formados por uma rede de parentesco possuem relações diacríticas com os demais grupos, ressaltando, por exemplo, a ligação da continuidade dessa prática ritual aos avisos recebidos pelos ancestrais. Nesse caso, grupos formados por parentes costumam associar a atual prática ritual exercida em continuidade aquela que outrora foi exercida pelos seus antepassados, seguindo, em muitos casos, alguns comportamentos e tabus que os antigos praticavam, como abstinência de sexo e de consumo de carne vermelha durante os dias de ritual. Também há variações existentes, em relação ao ritual da *Encomendação das Almas*, entre grupos de *rezadores* de comunidades ribeirinhas e grupos da zona urbana no município de Oriximiná, como desenvolvo no segundo capítulo.

No caso dos *curadores*, há aqueles que vão se remeter à hereditariedade para explicar o dom inato de ser *curador*, mas o aprendizado dessa prática ritual é que lhes conferem poderes xamanísticos de invocar e controlar os *encantados* com o objetivo de cura e previsão do futuro. O *sacaca* Clóvis, por exemplo, diz que recebeu orientação de seu pai, um antigo *sacaca*, por meio de sonhos transmitidos à sua mãe. Há outros, como o *sacaca* Pedrinho, que buscam nos antepassados, mesmo sem ter laços de sangue, uma explicação para mostrar uma continuidade na herança do dom da cura. Pedrinho diz ter convivido com uma bisavó que, segundo ele, não era mãe legítima de seu avô, mas que possuía dons de mediunidade. Segundo Pedrinho, essa bisavó paterna disse que ele chorou no ventre de sua mãe, o que lhe confere um dom inato de mediunidade característico do *curador* de nascença. Nesse caso, Pedrinho pode ter recebido alguma instrução dessa bisavó, uma pessoa ligada a

ele por outras relações e afinidades que não o parentesco sanguíneo, como o relatado por Clóvis.

O estudo sobre o universo religioso de outra região diferente da sua não é uma tarefa simples, já que estamos a falar de crenças que fazem parte de outra cultura, constituída de mitos e lendas amazônicas. Para tentar compreender esse modo de conhecimento, precisamos procurar indícios da maneira como as pessoas daquele lugar entendem o mundo e o que está sendo mostrado por meio de suas práticas religiosas, de seus mitos, de seus comportamentos. O que leva as pessoas da região estudada a se tornarem *rezadores* e *curadores*? O papel de *rezador* como de *curador* é uma representação que, por sua vez, produz ação social e vice-versa. Qual o sentido das ações desses atores sociais? Quais as crenças e ações dos grupos de *rezadores* e *curadores* que estão ligados a valores e modos de conhecimentos da cultura constituída como uma tradição de conhecimento dessa região? Quais os contextos de interação que ocasionam a formação dos grupos de *rezadores*? A maioria dos grupos é formada por uma rede de parentesco e, nesse aspecto, como são constituídos os grupos quando não são acionadas as redes de parentesco? Nesse ponto, os laços de amizade que sobressaem nas relações desses grupos, que são minoria, mas existem. Junto a isso, busquei estudar as categorias e termos que são acionadas em situações de morte, doença e bruxaria, tais como “encantado”, “alma”, “sonhos”, “visagens” e “incorporação”.

As tradições da encantaria e do catolicismo estão presentes na vida de muitas pessoas da região em estudo, havendo outros contextos em que podemos perceber como elas acessam esses dois universos. Um indivíduo, que pode ser até um *rezador*, poderá se relacionar com o universo da encantaria, quando, por exemplo, sentir que algum infortúnio esteja acontecendo em sua vida, como uma doença. Nesse caso, ele poderá procurar por um *curador* e se relacionar com o universo dos *encantados*. Junto a isso, uma pessoa poderá ter, ao lado de sua cama, imagens de santos católicos e *encantados*, fazendo preces que são dirigidas a essas imagens, pedindo proteção em sua vida. Por exemplo, quando ficava em Óbidos, costumava me hospedar na casa de uma senhora e, em um dos quartos, havia imagens de santos católicos (Nossa Senhora de Fátima, Nossa Senhora Aparecida, entre outras) e de *encantados* do rio e da mata, como a imagem de uma sereia e flechas de índios.

Durante a pesquisa, foi observado um discurso diferente da prática, no caso de algumas pessoas que se consideram evangélicas. Em outras palavras, essa pessoa possui um discurso em que se observa um distanciamento da crença sobre a prática dos *rezadores*. No entanto, se ela possuir um parente que seja *rezador*, a sua relação social (no caso, a rede de

parentesco) poderá se sobrepôr ao nível de sua crença religiosa, fazendo com que essa pessoa receba o grupo de *rezadores* em sua casa, na época da realização dessa prática ritual. O mesmo acontece com o universo dos *curadores*, em que há indivíduos que dizem não acreditar nessa prática, principalmente os evangélicos. Porém, quando eles necessitam de algum auxílio, por exemplo, em caso de doença, muitos deles não hesitam em procurar por atendimento de um *curador*.

No primeiro capítulo, proponho-me a desenvolver o que seria a tradição do catolicismo na região do Baixo Amazonas, incluindo a prática dos *rezadores*. Paralelo a isso, o tema da encantaria será contextualizado na região em estudo, especialmente sobre os *curadores* da região.

No segundo capítulo, desenvolvo a parte etnográfica do ritual da *Encomendação das Almas*. Busquei apresentar os dados colhidos em campo, como as entrevistas feitas aos *rezadores*, observando suas falas, gestos e comportamentos, procurando recortar algumas ações em busca dos significados atribuídos pelos *rezadores* na prática desse ritual. Nessa parte, recorri a leituras sobre o simbolismo, a ritualística e a prática ritual, como Victor Turner (2005), Geertz (2004), Mariza Peirano (2003), entre outros, enriquecendo o diálogo entre a pesquisa de campo e a problemática teórica.

O enfoque do terceiro capítulo se dá sobre o universo da encantaria, construído pelas narrativas dos *curadores* entrevistados e suas concepções a respeito do mundo dos encantados, como no caso dos *sacacas* Pedrinho e Clóvis, a *benzedeira* Sancha, a *pajé sacaca* Maria e o *médium* Emídio. Cabe ressaltar que, em determinadas entrevistas com os *curadores*, eles incorporam certas entidades, chegando a descrever o lugar onde moram, o mundo do *encante*. Também tive a oportunidade de acompanhar o atendimento de um *curador* feito às pessoas, mostrando a existência de uma rede de relações socialmente construída em torno dele. Com isso exposto, reflito sobre até que ponto fui “afetada” por esse campo, especialmente na relação com certos *curadores*, em que houve relatos de feitiçaria, a qual pode vir a causar a doença e até levar a morte. Nesse ponto, utilizei como referência autores como Favret- Saada (2009), Evans-Pritchard (2005) , entre outros.

No quarto capítulo, procuro estudar o conhecimento que é transmitido por meio das duas práticas rituais estudadas, buscando perceber valores e conhecimentos que são passados por meio do ritual dos *Encomendadores de Almas* e da prática dos *curadores*, o que segundo Mitchell (1956) e Peirano (2003), podem nos fazer entender os valores da sociedade estudada. Nesse caso, os *rezadores* e *curadores*, assim como indivíduos e grupos que

compartilham dessas práticas rituais, transmitem, reproduzem e modificam as tradições de conhecimento da encantaria e do catolicismo, as quais constituem em uma cosmologia sobre o mundo dos mortos.

A religião, no contexto urbano do Baixo Amazonas, em cidades como Oriximiná, Óbidos, Curuá e Santarém, por um lado, é entendida como um quadro de referência institucional – como vemos nas igrejas católicas e evangélicas –, e também político. Por outro lado, o mundo dos mortos, que faz parte do sistema de crenças dessa região, faz-se visível pelas interações sociais, principalmente aquelas ocasionadas pelas relações de troca. Está presente, portanto, nas relações de parentesco, nas relações políticas e econômicas, sem estar ligado, o mundo dos mortos, às formas institucionais da igreja e às identidades religiosas das pessoas. Evans-Pritchard (2005), em seu trabalho sobre os azande, mostra “a plasticidade das crenças, enquanto funções de situações. Elas não são estruturas ideativas indivisíveis, mas frouxas associações de noções” (p. 275). Esse autor mostra que pode haver uma divergência, por um lado, entre a religião como uma referência institucional e, por outro lado, o sistema de crença, que pode não estar diretamente referido a essa forma institucional. Assim, para Evans-Pritchard (2005), “um indivíduo, diante de determinada situação, utiliza aquilo que, entre as crenças, lhe é mais conveniente, e não presta atenção aos outros elementos, que usaria em outros contextos” (p. 275).

O mundo dos mortos, principalmente em relação aos *encantados*, só foi possível de ser percebido quando comecei a aprofundar as interações sociais com diferentes grupos, chegando ao ponto de me ver dentro de um campo de relações de forças, quando percebi que a crença nos *encantados* foi compartilhada, por meio da experiência, pelo próprio pesquisador. Assim como Favret-Saada (2009) coloca, em se tratando de feitiçaria, o único fato empírico a se descrever é a fala, comecei a me ater ao que as pessoas diziam, a começar quando se referiam à cabocla Mariana, concebida como uma encantada que é muito referida pelas pessoas dessa região.

Neste trabalho, procuro analisar algumas categorias ligadas à temática da morte que estão associados às crenças religiosas e ao imaginário popular dos *rezadores* e dos *curadores* da região estudada. Peirano (2003) explica que o ritual, ao considerá-lo como um fenômeno importante da sociedade, “nos aponta e revela representações e valores de uma sociedade, mas o ritual [...] ressalta o que já é comum a um determinado grupo” (p. 10). Quais as crenças que povoam o imaginário popular relacionadas ao ritual? Quais influências religiosas e socioculturais que estão associadas?

Desenvolver uma análise interacional é o ponto de partida para realizar uma pesquisa, partindo do meu ponto de vista como pesquisadora e do ponto de vista dos nativos. Dessa maneira, busco as especificidades de crenças e modos de organização nas práticas rituais dos *curadores* e *rezadores*, com o propósito analítico de descobrir os processos de como esse conhecimento é distribuído, transmitido e mudado, não buscando, portanto, retratar esses modos de conhecimento e as variações neles contidas como totalidades estruturais (BARTH, 2005). Barth descreve sua metodologia dizendo que seu processo de descoberta se concentra em eventos interacionistas, construindo sua descrição dos acontecimentos como um modelo de processo. Isso significa que, segundo a teoria desse autor, podemos procurar melhor compreender a produção dessa tradição cosmológica, vendo-a como uma tradição viva do conhecimento.

No decorrer da pesquisa, fui tendo acesso a um modo de conhecimento que é produzido e transmitido pelas pessoas dessa região, por meio de suas práticas religiosas. Essa visão de mundo foi por mim percebida a partir do meu acesso às redes de relações que permeiam essas práticas – a *Encomendação das Almas* e os *curadores*. Entendo que é só quando o antropólogo fica atento aos discursos historicamente definidos e a forma como eles constituem acontecimentos é que as perguntas podem ser elaboradas (ASAD, 1986), percebendo as diferenças culturais que são comunicadas no contexto de interação social (ERIKSEN, 1991). Assim, buscou-se analisar o jogo de relações existentes entre os *rezadores*, os *curadores* e internamente a esses atores.

Sobre a parte ritualística, Peirano (2003) menciona o trabalho de Gluckman (1962), ao colocar os rituais no foco das relações sociais, ocasionando mudanças em *status* e papéis sociais. Um *rezador* é um pescador, agricultor, funcionário da fábrica de castanhas, funcionário do matadouro, vendedor de picolé e, nos dias do ritual e em outras situações (como em velórios e em casos de doença), assume o papel de *rezador*, sendo respeitado por muitos moradores, na época em que acontece o ritual e nessas outras ocasiões. O papel de *rezador* seria o mais englobante na vida desses indivíduos, por preencher de significado o cotidiano deles (CERTEAU, 1994), quando eles são reconhecidos, principalmente nessa época do ritual, como um *rezador*, que desempenha um papel a serviço do mundo dos vivos e do mundo dos mortos. Essas pessoas, que são do sexo masculino, entram em relação com as almas ao participarem da prática dos *rezadores*, cantando ladainhas, na época da Semana Santa, por três noites. Paralelo a isso, o papel de *rezador* também é acionado quando algum grupo é chamado para rezar em algum velório ou por alguém que esteja doente (como dito

nesse anteriormente), sendo duas situações em que o contato com o mundo dos mortos é feito por eles. Porém, nesses casos, há um direcionamento especial para a alma daquele morto que está sendo velado ou para a alma do doente, o que difere da prática exercida na Semana Santa, já que rezam para diferentes tipos de almas (como será mostrado no segundo capítulo).

No caso dos *curadores*, eles costumam dedicar a maior parte de seu tempo ao atendimento às pessoas e, nessa prática de cura, há homens e mulheres que a exercem. Por meio das práticas rituais realizadas, os *curadores* se relacionam com os mortos, utilizando os seus corpos como instrumentos para essa comunicação com o mundo sobrenatural, ocorrendo a incorporação. Também existem outras maneiras de eles se relacionarem com os mortos, como a transmissão – que é quando o *curador* ouve as instruções das entidades e transmite, em seguida, ao indivíduo que está sendo atendido por ele –, na qual não há a necessidade da incorporação. Em todo caso, os *curadores* fazem atendimentos às pessoas em vários dias da semana, sendo, portanto, o trabalho de cura a sua principal atividade, exercida como um ofício.

Procura-se, neste trabalho, compreender a ação religiosa dos *rezadores* e dos *curadores* sob uma análise interpretativa. As ações dos indivíduos estão sempre orientadas por um sentido, cabendo à Sociologia buscar compreender os motivos que regem esse sentido da ação social (WEBER, 1994).

A ação religiosa dos *rezadores* pode ser considerada como uma ação racional que se refere a fins e valores, pois o agente tem sua ação a partir de suas convicções, sendo racional em relação a fins no que se refere aos meios utilizados para alcançar determinado objetivo. Weber (1994) já tinha a preocupação em estudar as interações significativas dos indivíduos na busca da compreensão da conduta social, sendo esta a que o agente atribui significado subjetivo. A ação social, segundo esse autor, pode ser determinada de algumas maneiras (de modo racional referente a fins; de modo racional referente a valores; de modo afetivo e de modo tradicional)¹⁰. Cabe esclarecer que essas maneiras de ações são ideais (não se apresentando de forma pura na realidade).

As ações sociais dos *rezadores* geram relações sociais orientadas por um determinado sentido. Os agentes (os *rezadores* e os moradores que rezam) legitimam o ritual

¹⁰ “1) de modo racional referente a fins: por expectativas quanto ao comportamento de objetos do mundo externo e de outras pessoas, utilizando essas expectativas como ‘condições’ ou ‘meios’ para alcançar fins próprios, ponderados e perseguidos racionalmente, com sucesso; 2) de modo racional referente a valores: pela crença consciente no valor – ético, estético, religioso ou qualquer que seja sua interpretação – absoluto e inerente a determinado comportamento como tal, independente do resultado; 3) de modo afetivo, especialmente emocional: por afetos ou estados emocionais atuais; 4) de modo tradicional: por costume arraigado” (WEBER, 1994, p. 15).

por conta da crença racional naquilo que reconhece como válido, pois a legitimidade da ordem religiosa é mantida pela crença que os *rezadores* possuem de que de seu cumprimento ritual depende a obtenção de “bens de salvação” (WEBER, 1994), como as bênçãos que acreditam receber. Da mesma forma, a ação social dos *curadores* gera relações sociais para um determinado sentido, que é a comunicação com o mundo dos mortos (*almas* e *encantados*), garantindo uma proteção destes contra qualquer tipo de infortúnio em suas vidas, como doença, feitiçaria, inveja, entre outros.

Na *Encomendação das Almas*, também procurei analisar sobre o valor e o conhecimento dos antepassados e dos mais velhos nessa prática ritual (BARTH, 1993). Geralmente, os *rezadores* mais idosos são os líderes do grupo, sabedores e depositários de várias rezas. Como se dá a transmissão de conhecimento dos mais idosos aos mais jovens? Como exemplo, o que se verá no decorrer do trabalho, um líder de um grupo, já sabendo que a idade avançada lhe traz alguns limites físicos e que também a morte está próxima, começa a passar o posto de líder ao seu filho, atual *padre* do grupo. Existe um líder para cada grupo, chamado de *padre*, o que nos leva a estudar essa categoria utilizada pelos *rezadores*.

Como será o ritual para cada grupo de *rezadores*? Quais seriam os “sinais diacríticos”, as diferenças rituais comunicadas que eles consideram como importantes? Barth (2000) enfatiza que, na análise antropológica, se faz necessária a aceitação da diversidade cultural, aproveitando-a como dado positivo na pesquisa antropológica. Dessa maneira, busquei perceber as diferenciações existentes no ritual da *Encomendação das Almas* e na prática dos *curadores*, por meio dos protagonistas desse ritual, entendendo que seus “saberes” dependem do contexto local em que estão imersos e, por isso, podem possuir significados diferentes numa mesma sociedade (BARTH, 1993). Nesse contexto, procurei mapear a diversidade em relação à prática da *Encomendação das Almas* na cidade de Oriximiná e em comunidades do “interior” desse município. Já em relação à prática dos *curadores*, esse mapeamento foi feito em Oriximiná e nos municípios vizinhos (Óbidos, Curuá e Santarém).

Estudar o simbolismo dessas práticas religiosas também se mostrou necessário, desenvolvendo um olhar reflexivo na atividade empírica da pesquisa de campo sobre seus objetos, relações, gestos que, por sua vez, ajudaram a entendê-los em sua linguagem simbólica. Por exemplo, explicar o uso do sino, da vela, da indumentária, da cruz, da prece, das imagens de caboclos, entre outros, ajudou no entendimento dos significados das práticas estudadas. No entanto, a interpretação de um símbolo está relacionada a um contexto, não possuindo um significado constante e, portanto, dependendo do grupo, um símbolo pode

possuir significados diferentes, como veremos no decorrer do trabalho. Os símbolos rituais estão particularmente envolvidos no processo ritual, referindo-se ao que é característico de indivíduos únicos e ao que é normativo (TURNER, 2005).

Depois de alguns anos indo para essa região, apreendi um novo dado, que estava ali desde o início, mas que por uma série de razões (a relação pesquisador/informante, o contexto da relação, grau de afinidade), eu não conseguia exergar. Estava a estudar de forma separada, como dois universos distintos, os *rezadores* e os *curadores*, quando em campo me dei conta, durante a pesquisa, que o que unia essas duas práticas aparentemente distintas eram os mortos.

Na época do ritual da *Encomendação das Almas*, podia me reunir com o grupo todo, mas não havia a qualidade da conversa que se tem quando há menos participantes a falar. Quando todos de um grupo estavam a participar da entrevista, geralmente o líder (que é o *padre* do grupo) que costumava se destacar dos demais, postura, inclusive, que é esperada em um líder. No entanto, quando um grupo de *rezadores* estava todo reunido, procurava perguntar para cada um a respeito de um assunto, mesmo que o *padre* quisesse falar mais e assim, fazendo-me mais próxima de cada um, podia, numa outra ocasião, conversar com aquele *rezador* em particular sobre algo que ele disse e que, a nosso ver, foi um dado importante que poderia ser mais explorado.

Por um lado, conseguir reunir com todos os *rezadores* de um mesmo grupo fora da época da Semana Santa era uma tarefa praticamente impossível, em vista do trabalho deles e, em alguns casos, da localidade de moradia ser no “interior”, comunidade ribeirinha, afastada dos centros urbanos que costumava frequentar. Por outro lado, cabe enfatizar o quanto também foi importante as viagens realizadas fora da época do ritual dos *rezadores*, pois, dessa forma, as entrevistas eram normalmente feitas com um ou mais *rezadores*, o que ajudava no aprofundamento do assunto. Por vezes, conseguia entrevistar um *rezador* que não era o líder do grupo; isso era muito proveitoso na elucidação das questões colocadas sobre essa prática, como, por exemplo, mostrar as variações existentes dentro de um grupo. Alguns grupos possuem nome; outros, no entanto, são referidos pelo nome do líder do grupo. No caso dessa prática ritual, os grupos pesquisados foram:

- 1 Grupo do Germano (posteriormente grupo do Abdias);
- 2 Grupo do Antônio Roque (posteriormente grupo do Floriano);
- 3 Grupo do João Pedro;

4 Grupo das *Santas Almas* – grupo do José e Domingos Garcia – Comunidade do Itapecuru;

5 Grupo do Erlison – Comunidade Casinha.

No caso dos *curadores*, o acesso a eles foi mais demorado, pois comecei a ter contato com eles a partir de relações já estabelecidas em campo (incluindo os *rezadores* que também são *curadores*). Para isso, foi preciso que alguém que frequentasse algum determinado *sacaca* ou *benzedor* me falasse a seu respeito e me conduzisse até eles. O inverso também ocorreu, já que esses informantes também falavam sobre mim para os *curadores*. Dessa maneira, novas relações foram surgindo em campo e as portas foram sendo abertas ao conhecimento sobre os *encantados* e o encanto. É importante colocar que tive acesso a diferentes tipos de *curadores*, chegando até aos que disseram praticar o mal. O mal é referido quando um *curador*, sendo até mencionado como *feiticeiro*, faz trabalhos a determinadas entidades (*encantados*) para prejudicar alguém, podendo levar essa pessoa a ficar doente e, segundo alguns, podendo vir a morrer. Por uma questão de limites pessoais, optei por entrevistar aqueles que diziam praticar seus atendimentos para a cura. Os *curadores* entrevistados são:

1 *sacaca* Pedrinho;

2 *sacaca* Clóvis;

3 *benzedeira* Sancha;

4 *médium* Emídio;

5 *benzedor* e *consertador* Antônio Mendes;

6 *pajé sacaca* Maria das Graças;

7 *benzedeira* e *curandeira* Nilma da Silva.

No mês de agosto de 2010, viajei a campo com o intuito de ir mais uma vez no *sacaca* Pedrinho e nas *curandeiras* Sancha e Maria, ambas moradoras de Oriximiná. Em dezembro, retornei ao município, onde tive contato com outros curandeiros que moravam na cidade de Oriximiná; além disso, entrevistei outros *rezadores*.

No segundo semestre de 2010, realizei estágio docente, por conta da bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), com uma disciplina intitulada *Sistemas de crenças*, para o curso de graduação em Ciências Sociais. Foi uma

experiência muito rica, em que realizamos pesquisa de campo com os alunos em dois terreiros, candomblé e umbanda, em São Gonçalo, no Rio de Janeiro. Essa rica experiência também me trouxe aprendizados para a análise de minha pesquisa sobre as práticas rituais do *rezadores e curadores*.

No ano de 2011, minha orientadora, a Profa. Dra. Eliane O'Dwyer, elaborou um curso sobre *Antropologia da Religião* no programa do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA). Nesse curso, estudamos textos que serviram para elucidar questões sobre a religiosidade amazônica e formular debates acerca de meu objeto de análise. Em setembro de 2011, voltei novamente a Oriximiná, onde realizei mais entrevistas com os *rezadores*. Nessa viagem, também entrevistei dois padres católicos da Igreja Matriz de Santo Antônio, localizada no centro da cidade. Também fui em alguns *curadores* no município de Oriximiná.

Em 2012, voltei a campo em setembro. Nessa etapa, já estava com uma parte de minha tese escrita. Poder retornar com esse material ao local de pesquisa foi muito proveitoso para elucidar alguns pontos-chave de certas questões. Nesse momento do trabalho, devo dizer sem entrelinhas que o foco de análise da pesquisa mudou. Nos primeiros anos de pesquisa, eu estudava quais eram os praticantes da *Encomendação das Almas*, aos lugares que eles ocupavam nesses dias, a seus símbolos e significados. Quando comecei a me dar conta que ouvia, cada vez mais, narrativas sobre *curadores* e *encantados*, fui percebendo que isso fazia parte da visão de mundo das pessoas dessa região, sendo algo, portanto, socialmente significativo em suas vidas e que fazem parte da sua cosmologia e conhecimento sobre o mundo.

Dados gerais sobre a região estudada

Oriximiná se localiza na zona do médio Amazonas, na margem esquerda do rio Trombetas, abrangendo uma área de 107.603 km². Possui uma população de aproximadamente 62.794 mil habitantes (urbana: 40.147 e rural: 22.647). Nesse município há uma diversidade de categorias e grupos étnicos e sociais. Há descendentes de migrantes italianos, portugueses, os autodenominados remanescentes de quilombo e indígenas de várias

etnias. O que congrega esses diversos grupos e categorias sociais são as relações de parentesco, de compadrio, de amizade e de fidelidade política, baseadas em valores de troca.

O município de Santarém fica na mesorregião do Baixo Amazonas, sendo considerado o centro polarizador da região oeste do Pará. A área de Santarém é de 22.887 km². São 294.580 habitantes no município de Santarém (urbana: 215.790 e rural: 78.790). Já Óbidos fica localizado na margem esquerda do rio Amazonas e Oriximiná faz limite com esse município. Possui 28.022 km² e uma população de 49.333 habitantes (urbana: 25.466 e rural: 23.867). Curuá possui 1.473,60 km² e 10.053 habitantes. Esse município foi criado no ano de 1995. Esses dados foram obtidos segundo censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Abaixo, duas imagens, também obtidas por mapas do *site* do IBGE, da região onde ocorreu a pesquisa de campo:

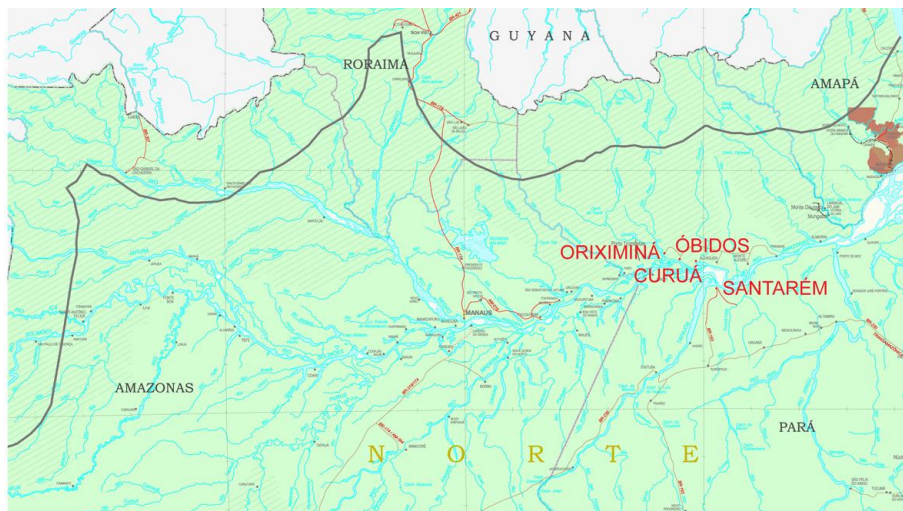


FIGURA 1 – Mapa dos municípios da região do Baixo Amazonas 1
Fonte: . Acesso: 15 de Outubro de 2013.

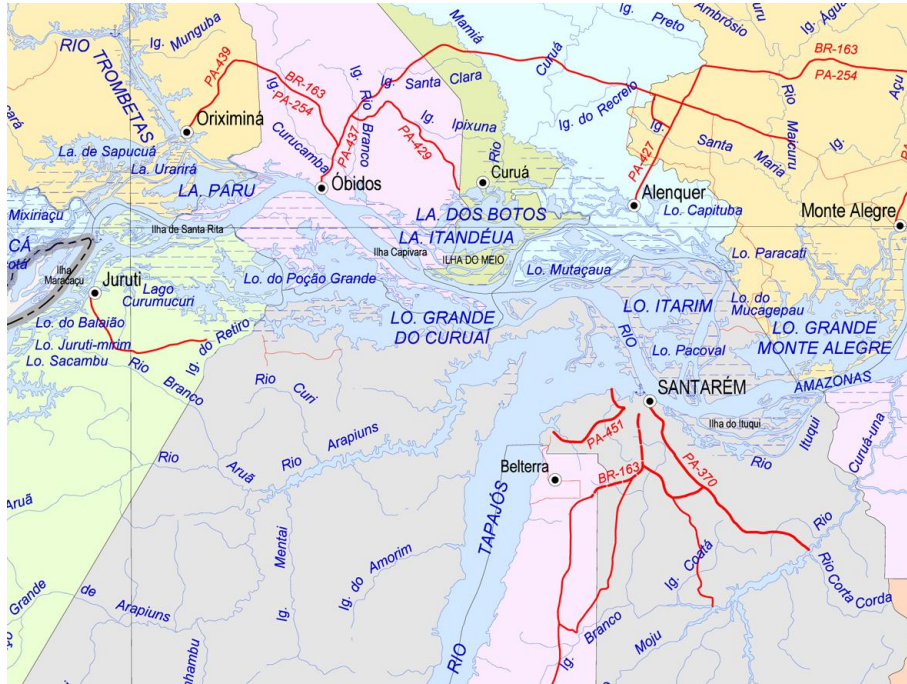


FIGURA 2 – Mapa dos municípios da região do Baixo Amazonas 2
 Fonte: . Acesso: 15 de Outubro de 2013.

A pesquisa sobre o ritual dos *Encomendadores de Almas* ocorreu na cidade de Oriximiná e em algumas comunidades ribeirinhas, como as do Itapecuru (Baixo Trombetas) e Casinha, sendo esta localizada no Lago Sapucuá, em frente à cidade de Oriximiná. A viagem de barco até a primeira comunidade dura cerca de quarenta minutos, sendo mais próxima do centro urbano do município do que a segunda, a qual se leva mais de uma hora de lancha. Já em relação à prática dos *curadores*, a pesquisa de campo ocorreu na cidade de Oriximiná e em comunidades do “interior” (ribeirinhas) de municípios vizinhos a Oriximiná, como em Óbidos (Liberdade) e Santarém (Murumurutuba).

1 CONTEXTO CULTURAL DA REGIÃO AMAZÔNICA

Neste primeiro capítulo, procuro mostrar alguns dados referentes à constituição dos diversos grupos étnicos e sociais existentes no contexto regional do Baixo Amazonas. Cabe esclarecer que o intuito é apontar para os diversos processos sociais que aconteceram nessa região, o que resultou na configuração de uma rede de relações que é constituída por diferentes indivíduos e grupos (sociais e étnicos¹¹). A pesquisa de campo foi desenvolvida a partir do meu acesso a diversas redes sociais ligadas às duas práticas rituais – dos *rezadores* e dos *curadores*. Essas duas práticas fazem parte de duas tradições de conhecimento, que são produzidas e modificadas por diversos atores que delas participam nessa região, já que elas estão em constante fluxo, decorrente dos processos de comunicação que ocorrem no contexto das interações sociais existentes.

Desse modo, o intuito de apontar dados relacionados ao contexto histórico e religioso na região em estudo é mostrar os processos de constituição de diferentes identidades (étnicas, sociais e religiosas) decorrentes dos contextos de interações sociais produzidos no Baixo Amazonas. No entanto, em virtude das práticas rituais como a *Encomendação das Almas* e o *curandeirismo*, produzidas por diferentes indivíduos e grupos, essas diferentes identidades perpassam fronteiras sociais por meio das interações decorrentes de relações de parentesco, de formas de pertencimento social e político, como também relações de amizade e troca.

Nesse âmbito da análise, as práticas dos *rezadores* e dos *curadores* são entendidas como modos de conhecimento que fazem parte das tradições do catolicismo e da encantaria, sendo compartilhadas por diferentes atores sociais na região do Baixo Amazonas.

Sobre a formação das diferentes categorias étnicas e sociais nessa região, alguns autores constroem seus argumentos a partir de uma explicação pela busca das origens. Assim, segundo Galvão (1976), na região amazônica, a maior parte da população indígena recebeu forte influência de Portugal; o índio foi absorvido pela sociedade portuguesa e colocado como escravo ou trabalhador nas expedições “em busca de ‘drogas do sertão’ ou para as vilas e missões” (p. 129). Segundo Paul Marcoy (2006), em 1758, um decreto do governador do Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, elevou a categoria de vila todos os povoados do

¹¹ Na definição de grupo étnico, “as características a serem efetivamente levadas em conta não correspondem ao somatório das diferenças ‘objetivas’; são apenas aquelas que os próprios atores consideram significativas” (BARTH, 2000, p. 32).

alto e baixo Amazonas e que “no mesmo ano o modesto povoado da foz do Tapajós desapareceu, substituído pela vila de Santarém” (p. 223). Esses povoados, segundo Galvão (1976), são as cidades de hoje da Amazônia e que “entre as principais vilas citam-se as de Macapá, Oeiras, Melgaço, Portal Arraiolos, Esposende, Almeirim, Monte Alegre, Alter do Chão, Boim, Pinhel, Santarém, Vila Franca e Óbidos, e aquelas criadas posteriormente, Acará, Chaves, Faro, Cintra, Ourém, Porto de Mós, São Caetano de Ouveiras e Soure” (p. 110-111). Assim, em Oriximiná, Óbidos, Curuá e Santarém, como em outras cidades do Pará, ao se buscar contextualizar historicamente o passado dessa região e quem foram os que ali habitaram, deve-se mencionar a forte presença indígena na região.

O sistema religioso que se desenvolveu, ainda segundo Galvão (1976), teve seus elementos influenciados pelo catolicismo ibérico do século XVI, bem como pelos elementos da cultura indígena. Esse sistema fez surgir, por meio da influência de missionários e colonos sobre os povos indígenas, uma cultura predominantemente ibérica, em que o catolicismo influenciava a região, principalmente nos aspectos socioeconômicos. O autor esclarece também que a religião sofreu influência das mesmas forças que a cultura em geral e diz que o primeiro período da expansão, de 1620 a 1759, foi marcado pelo estabelecimento das missões:

Durante o primeiro período, o da expansão portuguesa, o catolicismo foi introduzido na área. Os índios, escravizados ou sob a severa disciplina dos missionários, foram proibidos de praticar sua religião tribal. Os padres, contudo, admitiram modificações no ritual católico de modo a torná-lo mais compreensível aos índios. Inovações como danças portuguesas, e sobretudo “autos” populares adaptados e incluindo, ao lado dos santos, personagens da mitologia e folclore indígena, eram representados nas missões. O culto dos santos, os festivais e as irmandades religiosas foram amplamente difundidos pelos padres. (p. 133)

Continua esse autor a falar sobre a influência do catolicismo ibérico na região do Amazonas. O catolicismo se impôs, definitivamente, no período de 1759 a 1840, como a religião do caboclo, surgindo a partir daí uma forma de catolicismo local que, por sua vez, integrava crenças ameríndias:

O controle secular e religioso dos missionários foi quebrado, e o poder da igreja consideravelmente reduzido. [...] Foi provavelmente durante esse período que as irmandades tomaram a liderança da vida religiosa nas comunidades rurais mais isoladas e tornaram-se uma força integrativa e de coesão social. (GALVÃO, 1976, p. 133)

Esse período descrito acima por Galvão termina com a Cabanagem, que ocorreu de 1820 a, aproximadamente, 1840. A Cabanagem foi um movimento de revolta da população da Amazônia contra o domínio português. Segundo Rodrigues (1982), no livro *A Amazônia paraense*, “As raízes profundas desse movimento distam de agosto de 1823, quando o Brasil já era independente de Portugal, mas a Amazônia ainda continuava sob o domínio do governo português” (p. 151).

Na Cabanagem, segundo Rodrigues (1982), de um lado estavam portugueses, franceses, norte-americanos e ingleses, que tinham grandes propriedades de terra com a presença de escravos, do outro, estavam os cabanos como os índios e os mestiços que não estavam satisfeitos com o governo regencial, vivendo em condições de muita pobreza. Muitos norte-americanos saíram dos Estados Unidos depois da guerra civil, de 1860 a 1865, e se dirigiram para a Amazônia, sobretudo para Santarém.

De acordo com dados historiográficos, houve uma entrada massiva de negros na época da escravidão no Brasil, sendo muitos deles dirigidos para a Amazônia. Vicente Salles (1971), afirma que, na Amazônia, o negro é uma presença inquestionável, faz parte dos “componentes étnicos” da população paraense, pois, na segunda metade do século XVIII, houve a entrada de muitos negros no Pará. Nesse aspecto, Rodrigues (1982) esclarece, em termos quantitativos, a chegada de escravos nessa região:

Só no ano de 1810 deram entrada no Pará 772 escravos africanos, que foram redespachados pela Alfândega de Belém para outras capitanias brasileiras. Em 1813 entraram e foram redespachados mais 323 escravos negros e ainda outros 85 provindos de outras capitanias. Em 1814 chegaram em Belém mais 217 escravos, oriundos de Angola e mais 268 outros provindos de portos brasileiros. Em 1815 desembarcaram no Pará mais 136 escravos de Angola e mais 199 outros de portos brasileiros. Em 1816, aportaram em Belém mais 934 escravos procedentes da África e de outros portos do Brasil, e assim se sucederam anos após anos (p. 299).

Para Vicente Salles (1971), “a fuga e conseqüente multiplicação desses ajuntamentos de escravos africanos na floresta amazônica aumentou [...] a partir do final do século XVIII e tomou largo impulso nos primeiros anos do século XIX, sob a pressão de vários fatores, políticos, econômicos e sociais” (p. 218). Os escravos fugidos buscavam abrigo contra as perseguições de seus senhores e, no caso dos quilombos da região de Santarém, segundo Vicente Salles, o presidente Jerônimo Francisco Coelho se referia a essa localidade no relatório que apresentou à Assembleia Legislativa da Província do Pará, no dia 15 de junho de 1848:

De outros pontos da província tenho recebido semelhantes representações a respeito de escravos fugidos, que vivem nos quilombos ou mocambos, donde fazem sortidas para cometerem roubos, e furtos, e aliciarem a outros fugirem. Isto principalmente tem acontecido nos distritos de Santarém, e Turiaçu. (p. 220)

Assim, os negros fugiram de diversos lugares onde o domínio escravocrata era prevalente no Pará, após a revolta da Cabanagem. Muitos desses negros foram se refugiar em áreas escondidas na mata, criando ali seus quilombos. Vicente Salles (1971) se refere a essa época dizendo que o “negro, na sociedade de classes, no regime escravista, cessada a guerra popular, teve de voltar aos métodos tradicionais para a busca da liberdade não consentida: a fuga e posterior agregamento nos mocambos que, a partir de então, se multiplicaram em quase toda a Amazônia” (p. 271). Segundo Sampaio (2009), muitos escravos provenientes de “outras culturas africanas, como os iorubás, aqui chamados nagôs, foi inicialmente conduzido ao norte e ao nordeste do Brasil” (p. 193).

Nesse contexto, Vicente Salles (1971) ressalta que há uma heterogeneidade na Amazônia e que os contatos interétnicos ocorreram intensamente entre os diferentes grupos ali existentes. Nas cidades do Baixo Amazonas, onde foi realizada a minha pesquisa de campo, foi observado que determinadas práticas rituais atravessam fronteiras sociais (criadas pelos diferentes grupos étnicos ali existentes) em decorrência de relações de parentesco e formas de pertencimento social e político, entre outras. A *Encomendação das Almas* e o *curandeirismo* mostram uma visão de mundo sobre os mortos que faz parte de um sistema de crenças dessa região, sendo visível por meio das relações sociais produzidas no contexto da realização dessas práticas.

Ao lado das identidades étnico-raciais, os autores apontam para a formação, na região amazônica, de identidades regionais que se configuram também como étnicas nos contextos de interação, por uma origem comum presumida dos atores sociais. Desse modo, também há a presença de cearenses na região do Baixo Amazonas. Segundo Eurípedes Funes (2005), “os cearenses [...] chegaram ali por ocasião da seca de 1877-1879, quando milhares de sertanejos migraram para a Amazônia, principalmente para o Acre; muitos deles ficaram, no entanto, pelo caminho, foram se estabelecendo nas cidades ao longo do rio Amazonas (p. 46). Esse autor também coloca que na década de 1950, os cearenses se deslocaram para Santarém, “dedicando-se ao pequeno comércio ou se estabeleceram na zona rural, juntando-se aos que ali já estavam, dando origem a pequenos povoados como o de Mujui dos Campos, e a

algumas colônias na região de Santarém” (p. 46-47). Nesse contexto, durante a pesquisa de campo, conheci alguns dos chamados “cearenses” na região, como em Santarém, Oriximiná e Óbidos. Uma dessas pessoas que conheci, se considera uma *curandeira*, chegando, certa vez, a viajar comigo para ser atendida pelo *sacaca* Pedrinho, pois o marido dela dizia que ela não tinha um controle no momento da incorporação.

Na região do Baixo Amazonas, há diversas comunidades ribeirinhas, remanescentes de quilombos¹². No município de Oriximiná, por exemplo, existem mais de 30 comunidades de quilombo, sendo que a maioria já foi titulada. Nos municípios de Santarém, Curuá e Óbidos, também existem comunidades quilombolas, sendo que, muitas delas, atualmente, estão passando pelo processo de titulação. Além das comunidades ribeirinhas, que são inúmeras, há a presença de aldeias indígenas nessa região. Do Amapá ao Norte do Pará, há oito terras indígenas demarcadas, sendo sete homologadas, onde se distribuem, atualmente, dez etnias. Na Bacia dos Trombetas, no município de Oriximiná, vivem povos indígenas conhecidos como Kahyana, Kaxuyana, Katuwena, Hixkaryana, Tiriyó, Txikiyana, Tunayana, Xerew, Waiwai, Zo’ê e grupos isolados, ocupando quatro terras indígenas, (TI Nhamundá-Mapuera, TI Trombetas-Mapuera e TI Zo’ê e TI Kaxuyana-Tunayana). Também existem os povos indígenas do Baixo Tapajós, em Santarém, a saber: Tupaiú, Apiaka, Arapium, Arara Vermelha, Borari, Cara-Preta, Cumaruara, Mundurucu, Maytapú, Jaraqui, Tapajó, Tupinambá e Tapuia. Alguns povos indígenas estão em mais de um município do Baixo Amazonas, como os Zo’ê, estando em Oriximiná, Óbidos e Alenquer. Já os Aparai, Katxuyana, Tiriyó, Wajãpi, Wayana, estão nos municípios Oriximiná, Óbidos, Almeirim, Alenquer e Monte Alegre.

De volta às práticas dos *curadores* e *rezadores*, elas podem ter, entre seus fazedores, variações, que são decorrentes do compartilhamento de tais modos de conhecimento entre diferentes indivíduos e grupos, como ribeirinhos e remanescentes de quilombo. Junto a isso, também há valores de identificação entre os seus praticantes. Desse modo, “a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas a existência de critérios e sinais de identificação, mas também uma estruturação das interações que permita a persistência de diferenças culturais” (BARTH, 2000, p. 35).

No contexto social de pesquisa e nas situações de entrevista, pude observar que alguns *curadores* lidam com a capacidade de cura como característica inata, herdada dos seus antepassados ou, em alguns casos, também do grupo étnico ao qual pertencem, sendo uma forma de legitimação de suas práticas rituais. Assim, eles podem atribuir à sua ancestralidade

¹² Disponível em: <<http://www.institutoiepe.org.br>> e <<http://www.cpsp.org.br>>. Acesso em: 10 out. 2013.

(e ao seu grupo étnico) o aprendizado e a iniciação da sua prática de *curador*. Em outros casos, mesmo que eles não possuam uma relação de parentesco com as pessoas que lhe instruíram em suas atividades de cura, tiveram outros vínculos com elas, baseados em outras relações, tendo recebido ensinamentos e iniciações por parte delas. Por exemplo, um *curador* experiente pode ensinar outro iniciante nessa atividade de cura por saber que o novato possui os mesmos dons que ele, estabelecendo, assim, um vínculo entre os dois. Já em relação à prática de *rezadores*, há um grupo em que o *padre* era remanescente de quilombo e, antes de rezar na cidade de Oriximiná, ele rezava em uma comunidade quilombola. Os demais grupos pesquisados são de comunidades ribeirinhas ou são moradores do núcleo urbano de Oriximiná (sendo que, estes, no passado, viviam em comunidades ribeirinhas).

1.1 Crença sobre o destino dos mortos

O mundo dos vivos e o mundo dos mortos constituem apenas um mundo, formando uma unidade integrada para a população do Baixo Amazonas. De acordo com essa visão sincrônica, como veremos no decorrer do trabalho, os *rezadores*, os *curadores* e as pessoas que participam dessas práticas rituais, estão conectados com o mundo dos mortos para fazer fluir a vida dos vivos.

Essa visão de mundo, que num primeiro encontro etnográfico nos pareceu estranha, pode ser relacionada com algumas perspectivas analíticas, como a de Lévy-Bruhl (1960), segundo a qual, a “categoria afetiva do sobrenatural” se baseia nas mitologias, já que a “mentalidade primitiva” estaria baseada em representações e que, em grande parte, as representações coletivas são de natureza emocional. As representações, segundo esse autor, são mais sentidas do que pensadas, evocando a ação de potências místicas. Junto a isso, o sentimento que é gerado pelas representações é apreendido pelas crenças. O acontecimento inesperado é acompanhado pela sensibilidade a algo que vai estar associado à manifestação de potências ocultas, como os mortos. Assim, os mortos, segundo esse autor, vivem, pois possuem comunicação com os vivos.

Nessa situação etnográfica, a pesquisa se desdobra em quatro municípios da região do Oeste do Pará: Oriximiná, Óbidos, Curuá e Santarém. Os moradores dessas localidades, sejam eles da cidade ou das comunidades do “interior” (que abarcam as

ribeirinhas), professam duas crenças sobre o destino dos mortos: a dos *encantados* e a das *almas*.

1 – O mundo dos encantados constitui um lugar que fica situado no rio ou embaixo do rio, na mata ou ainda no ar, sendo chamado de encanto, existindo vários locais desse mundo. Segundo dizem, a pessoa que morre, pode “ser encantada”, levando uma vida muito parecida com a que tinha quando viva na Terra, possuindo família (marido, esposa e filhos). Também lá no encanto tem casas, hospital, animais, festas e igreja católica. Dependendo do lugar do encanto, os *encantados* assumem aspectos/formas diversas. Assim, se vão para a beira do rio, assumem a “capa” de cobra coral, sereia, boto, entre outras, podendo ir para qualquer lugar da Terra. Já os seres *encantados* da mata, podem assumir a forma de macaco, paca, onça, cobra, entre outros animais. Dos seres *encantados* do ar, a forma pode ser de uma “sombra”, também podendo utilizar o corpo de um animal ou pessoa. Desse modo, os seres míticos e de natureza humana ou animal podem servir de objeto de encantamento, animados por forças sobrenaturais.

2 – A segunda crença diz respeito aos mortos que podem ir para o céu, como as “almas benditas” ou, então, para um espaço intermediário entre o céu e a Terra, chamado purgatório¹³. Essa cartografia celestial do mundo dos mortos é expressa pelo ritual da *Encomendação das Almas* e os seus praticantes, que acreditam que os mortos que ainda não foram para o céu ficam “vagando por aí”, como as “almas necessitadas”, “almas que têm pecado mortal”, “almas do fogo do purgatório”, entre outras, assombrando o mundo dos vivos, como nas *visagens*. No ritual da *Encomendação das Almas*, acontece uma peregrinação dos *rezadores* durante três noites (em cemitérios, capelas e casas de moradores – na cidade e em comunidades ribeirinhas), entoando rezas e ladainhas aos mortos, com o intuito de trazerem paz às almas dos que partiram do mundo dos vivos e também para que os praticantes desse ritual possam, por meio desse ato de penitência, garantir um lugar junto de Deus após a morte.

¹³ Reis (1991), no seu livro *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, destina um capítulo a tratar das missas encomendadas pelos baianos no início do século XIX, em Salvador. Explica que o purgatório surgiu no século XIII, “como uma terceira região na geografia celeste” (p. 204), para onde se dirigiam as almas que eram salvas do inferno, mas que ainda não estavam puras para irem para o caminho do céu.

Por conseguinte, uma das crenças diz respeito aos mortos que viram *encantados* e que fazem contato com o mundo dos vivos, por meio dos *curadores*, para a cura de doenças, inveja e feitiço. A outra crença é sobre o poder dos que já morreram sobre os vivos e a garantia de salvação da alma do *rezador*.

Sobre as condições de pesquisa etnográfica, fica a questão: como conseguimos chegar a tomar conhecimento sobre essas duas crenças? Pelo comportamento de indivíduos e grupos dessa região. Partindo do entendimento que o comportamento também faz parte da ordem da crença, conseguimos, por meio da pesquisa etnográfica, observar as ações cotidianas de indivíduos e grupos da sociedade estudada, percebendo que essas ações rituais e cotidianas estavam ligadas a um sentido comum atribuído mediante a crença no poder dos mortos. As ações dos indivíduos estão sempre orientadas por um sentido (WEBER, 1994), cabendo à Sociologia buscar compreender os motivos que regem o sentido da ação social.

A partir desses referenciais teóricos e etnográficos, esta tese tem como objetivo construir os modos de conhecimento dessa região mediante a visão de mundo sobre o destino dos mortos e nas aparições entre os vivos, por meio de duas tradições discursivas, que são o catolicismo e a encantaria, que se fazem visíveis a partir de duas práticas rituais – *Encomendação das Almas* e *curandeirismo*. É a partir dessas duas tradições de conhecimento sobre o destino dos mortos, vivenciadas pela população do Baixo Amazonas, que o eixo central desta tese se desenvolve.

Sobre o ritual dos *Encomendadores de Almas*, essa prática reúne indivíduos a rezarem pela alma dos mortos durante três noites na época da Semana Santa, como no município de Oriximiná. A partir da observação participante, constatei diversas semelhanças entre os grupos de *rezadores*; no entanto, diante da análise empírica e do aprofundamento da pesquisa, as variações emergiram de dentro e entre os grupos estudados. Esse ritual tem como objetivo rezar para todas as almas em sofrimento. Os *rezadores* afirmam sentir a presença delas enquanto rezam, e que as almas os ajudam durante a vida. Assim, os *rezadores* (como também os *curadores*) conseguem transpassar por fronteiras cosmológicas distintas: o mundo dos vivos e o mundo dos mortos.

Os *rezadores* mais velhos, talvez por estarem mais próximos da morte, por meio de seus sonhos, acreditam que possuem uma comunicação com os seus antepassados, ou seja, com a alma dos parentes mortos. Por exemplo, o filho do falecido *rezador* Antônio Roque, Floriano, sonhou com o pai e disse que seu pai dizia estar triste por ele, seu filho, não estar mais rezando e, por isso, ele voltou a rezar. Esse relato evidencia um tipo de poder exercido

por ele perante o grupo, pois Floriano recebe instrução de seu pai já morto em um sonho que teve.

Os *curadores* são muito conhecidos e frequentados pela população dessa região. É importante esclarecer que, dentro dessa categoria *curador*, existe uma variedade de designações, tais como *sacaca*, *benzedor*, *consertador* e *médium*. Dona Sancha, por exemplo, se considera *benzedeira*. Contou que uma prima sua foi *encantada* aos oito anos de idade. Segundo ela, um *curador* disse que sua prima “criou guelra como um peixe e não tinha como voltar mais”¹⁴. Como se verá melhor no terceiro capítulo, algumas pessoas, depois que são *encantadas*, podem se comunicar com os vivos por meio dos *curadores*, realizando atendimentos às pessoas e mostrando como é a vida no mundo do encante.

Como foi dito, existem duas crenças sobre o destino dos mortos. Uma delas diz respeito à “cidade do encante”, que estaria localizada no fundo do rio. A pessoa que morre e vai para essa cidade vira um encantado, podendo vir a incorporar em um curandeiro (*benzedor*, *sacaca*) para se comunicar com os vivos, como também, segundo o *curador* Pedrinho, pode (o *encantado*) “usar o corpo de um animal”, como boto, macaco, sapo, etc. A outra crença diz respeito ao catolicismo (contextualizado na região estudada), onde as *almas* dos mortos iriam para junto de Deus, sendo as *almas* benditas ou, iriam para o purgatório, espaço intermediário entre a Terra e o céu, podendo vir a aparecer sob determinadas circunstâncias, como incorporações e em alguns rituais específicos, como o da *Encomendação das Almas*. Assim, a partir de ambas as crenças, a seguinte questão é colocada: como pode se dar a ligação das práticas rituais dos *rezadores* e dos *curadores*, cuja presença do mundo das *almas* e dos *encantados* é requisitada?

1.2 Religiosidade no Baixo Amazonas

Na região estudada, acontecem diversas práticas culturais e religiosas, como o Círio de Santo Antônio (Oriximiná), Festa de Nossa Senhora da Conceição (Santarém), Festa de São Lázaro (Oriximiná), Festival do Çairé (Alter do Chão, Santarém), *Encomendação das Almas* (Oriximiná), ritos relacionados à prática dos *curadores* (Oriximiná, Óbidos, Curuá).

¹⁴ Entrevista concedida à autora em setembro de 2012.

Essas diversas práticas rituais fazem parte da formação cultural dessa região, bem como de sua religiosidade.

Ao delimitarmos nosso campo de estudo para a realização deste trabalho, escolhemos duas práticas rituais que evidenciam relações existentes entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Desse modo, a prática dos *rezadores* e a prática dos *curadores* fazem parte de tradições de conhecimento que são transmitidas, produzidas e modificadas por diferentes indivíduos e grupos dessa região, constituindo parte da cultura compreendida como modo de conhecimento dessa população.

A religião possui sua importância histórica, social e cultural, desempenhando um papel importante na análise do ritual estudado. A religião hoje tem a mesma essência que tinha na Idade Média, apesar de sua extensão social e função serem diferentes nas duas épocas, não podendo haver uma definição universal da religião porque essa definição é o produto histórico de processos discursivos (ASAD, 1993)¹⁵.

A partir da década de 90, nos municípios em que foi realizada a pesquisa de campo (Oriximiná, Óbidos, Santarém e Curuá), surgiram diferentes religiões cristãs, como as igrejas protestantes – que se dividem em protestantismo de conversão (as missões presbiterianas e metodistas etc.), pentecostais (Assembleia de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular, entre outras) e neopentecostais (Igreja Universal do Reino de Deus etc.) –, e também religiões não cristãs, estas consideradas por alguns estudiosos como “neocristãs” (PIERUCCI, 2000), como os mórmons, os adventistas, as testemunhas de Jeová etc. Porém, mesmo com essa gama de diversidade religiosa, a maioria das pessoas ainda se considera católica nesses municípios.

No entanto, no decorrer da pesquisa de campo, fomos introduzidos a outro universo, distinto do das religiões oficiais: o da pajelança amazônica (universo dos *curadores*¹⁶, como os *sacacas*, *benzedeiras* e *consertadores*). Mesmo havendo uma quantidade significativa de *curadores* na região do Baixo Amazonas, é raro ouvir de alguém dessa região, com exceção dos próprios *curadores*, que sua religião seja a do candomblé, da umbanda ou da chamada “pajelança” amazônica, pois essas religiões, no contexto local de pesquisa, estão imersas numa visão de mundo que engloba o catolicismo professado. Portanto, nesses municípios o significado do catolicismo precisa ser contextualizado.

¹⁵ Para esse autor, a religião “tem a mesma essência hoje como tinha na idade média, apesar de sua extensão social e função serem diferentes nas duas épocas” (p. 28, tradução nossa).

¹⁶ As designações de cada termo do *curador* serão feitas no capítulo três.

No caso do ritual da *Encomendação das Almas*, todos os *rezadores* se consideram católicos. Mesmo que todos os *rezadores* afirmem ser católicos e compreendam o ritual como uma prática de *penitência*, eles vão divergir em algumas ações que estão associadas às suas crenças. Isso porque as práticas religiosas estudadas neste trabalho se inscrevem nas formas culturais locais (Oriximiná, Óbidos, Curuá e Santarém), ao mostrar valores e entendimentos que comunicam, por meio das ações de seus fazedores, como em seus sonhos e *visagens* que exprimem uma visão de mundo constituída por modos de conhecimento que permeiam a vida cotidiana da população desses municípios da região do Baixo Amazonas.

Neste trabalho, referir-nos ao catolicismo como um conjunto de práticas e significados que compõe um universo religioso e que não se limita às fronteiras institucionais e ortodoxas da Igreja Católica. Apesar de a maioria dos brasileiros se dizer católica, o catolicismo, em alguns contextos no campo religioso brasileiro, não é mais visto como a religião dominante, já que há “uma crescente pluralidade religiosa dentro de uma nação que se constitui incorporando a unidade religiosa como um elemento central de sua identidade” (STEIL, 2001, p. 9). Esse autor também ressalta que ser da religião católica era uma condição em que as pessoas, de certo modo, eram submetidas; o catolicismo se apresentava como uma cultura “englobante” e que outras formas religiosas (como, por exemplo, as religiões afro-brasileiras) eram compreendidas como desviantes da religião oficial.

Sobre a devoção aos santos, é interessante perceber que tanto as imagens de santos católicos são requisitadas por indivíduos e grupos em Oriximiná, quanto as imagens de *encantados* (como sereias e pretos velhos). Em muitos lares, ambas as imagens, de santos católicos e sereias, estão posicionadas no mesmo altar, mostrando que o catolicismo e a pajelança (*encantaria*) se fazem presentes na vida dessas pessoas. Além disso, as imagens de santos católicos e *encantados* proporcionam uma comunicação entre os vivos e os mortos, pois elas os representam (os seres sobrenaturais) como se eles estivessem ali presentes, ou fazem a mediação no momento em que os devotos rezam e se comunicam utilizando as imagens.

O indivíduo nascido no Baixo Amazonas cresce ouvindo narrativas de pessoas que nasceram com o dom da cura e se tornaram *sacacas*, que são levadas pelos seus pais a uma *benzedeira* para benzer, tirar *quebranto* ou, então, a um *consertador*, para endireitar algum osso que tenha saído do lugar. Também costumam ouvir sobre um curandeiro que ficou por vários dias embaixo do rio e que foi encontrado vivo (um dos poderes dos *sacacas*). Tudo isso faz parte do cotidiano dessas pessoas. Independentemente da religião que

publicamente assumam, seja católica, evangélica, umbandista, entre outras, essas narrativas sobre os *curadores* fazem parte da prática discursiva que esses indivíduos interiorizam e, assim, moldam o desenvolvimento de sua visão de mundo. Essas crenças (ou esses conceitos ou símbolos) são formadas e condicionadas pelas relações sociais que esses indivíduos fizeram e ainda fazem. Nesse sentido, um morador da região do Baixo Amazonas, que antes se dizia católico e depois se tornou evangélico, por mais que acarrete mudanças em seu discurso oficial religioso, tem em sua formação identitária (ligada à sua conduta e ao seu comportamento) o universo da *encantaria*, pois ele é um modo de conhecimento que faz parte de sua visão de mundo, independente de sua religião oficial.

Sobre o crescimento do pentecostalismo no Brasil, tendo como referência a tese de Freston (1993), a primeira fase se dá entre 1910-1950, momento que a maior parte dos brasileiros (cerca de 80%) residia no campo. Durante esses anos, o pentecostalismo cresceu principalmente na região Norte, com a Assembleia de Deus¹⁷, e no Nordeste. Num segundo momento, ainda de acordo com Freston (1993), que compreende os anos 1950-1970, São Paulo foi o pólo irradiador, coincidindo esse momento com a formação de uma sociedade de massas (por exemplo, as denominações Igreja Quadrangular, Brasil para Cristo, Deus é Amor). O último momento começou na cidade do Rio de Janeiro, no final da década de 1970, tendo como pano de fundo, no âmbito socioeconômico, a modernização autoritária do país, sobretudo na área das comunicações (como as Igrejas Universal do Reino de Deus e Internacional da Graça de Deus). Nos municípios do Baixo Amazonas, existem várias igrejas pentecostais e neopentecostais, a saber: Assembleia de Deus (a mais antiga), Igreja da Paz, Igreja Batista, Igreja Quadrangular, Igreja Congregação do Brasil, Igreja Deus é Amor, Igreja Universal, Igreja do Poder de Deus (Mundial), Igreja Testemunha de Jeová e Igreja do Sétimo Dia.

Para Novaes (2001), não se pode afirmar que no Brasil o pentecostalismo cresce somente entre a classe trabalhadora, “pois existem entre seus adeptos grupos e pessoas definidas como de ‘classe média’ e até como ‘empresários’. Mas pode-se observar a olho nu – e várias pesquisas confirmam – que é nas áreas pobres que igrejas pentecostais se alastram” (p. 52-53). Para Weber (1994), “as classes ‘médias baixas’ e ‘empobrecidas’ são mais propensas a uma ética da retribuição” (p. 332). No caso dos *rezadores*, eles são, em sua maioria, indivíduos pertencentes às “classes populares”. Também no que se refere aos *curadores*, a maioria pertence às camadas populares e às “classes médias baixas”. Apesar

¹⁷ No município de Oriximiná, a primeira igreja da Assembleia de Deus foi fundada em 1960.

disso, por ser um dom de nascença, há aqueles que podem pertencer a famílias mais abastadas na região, mas que não fazem do seu dom um serviço para atender às pessoas. Cheguei a conhecer, por exemplo, uma mulher em Oriximiná que incorporava entidades diariamente em sua casa pela manhã, mas que sua família mantinha esse seu poder de mediunidade em segredo.

Weber (1994) estabelece uma diferença acerca daquilo que atrai as diversas camadas sociais para o espaço religioso, em que “todo sentimento de dignidade dos negativamente privilegiados baseia-se numa ‘promessa’ garantida, vinculada a uma ‘função’, ‘missão’ ou ‘profissão’ que lhes foi atribuída” (p. 334), enquanto que o sentimento das camadas privilegiadas seria baseado na “perfeição” de sua conduta de vida. No caso das camadas populares, o indivíduo acredita que Deus – no futuro (a curto, médio e longo prazo) – lhe dará recompensas pela situação de privações e sofrimento que vive no presente.

Segundo Jacob (2003), o processo de urbanização no Brasil a partir da década de 1970 contribuiu para a pluralização religiosa. No contexto religioso do Baixo Amazonas, apesar de a maioria das pessoas se considerar católica, existe certo pluralismo religioso no cristianismo, com as adesões a duplicidades religiosas, como católicos/afro-brasileiros, católicos/espíritas, católicos/protestantes, católicos/outras religiões (NEGRÃO, 2008). Dentro disso, é compreende-se que muitas pessoas da região do Baixo Amazonas possuem duplicidades religiosas, como essas descritas por esse autor, acessando o universo das suas tradições discursivas, dependendo do contexto situacional que se apresentar a elas em suas vidas.

Parece haver uma competitividade no mercado religioso, diante dessa pluralidade existente. Segundo Frigério e Pinheiro Filho (2008), “a equação de mercado com pluralismo, e do monopólio com sua antítese, não permite apreciar em detalhe a quantidade de situações intermediárias existentes entre esses dois tipos ideais” (p. 30) e que “[...] numa suposta situação de pluralismo é necessário levar em conta o grau de regulação do mercado e tomar consciência de que esta regulação é multidimensional e excede o meramente normativo e estatal” (p. 33).

De acordo com uma vertente teórica, o indivíduo no campo religioso age conforme o seu interesse, já que a escolha da religião está relacionada ao seu cotidiano. Da mesma forma, os grupos religiosos “são impelidos a moldar o conteúdo de seus serviços e produtos às preferências dos consumidores” (MARIANO, 2008, p. 42). No entanto, essa teoria da escolha racional (que alega que as pessoas buscam recompensas) tem sido muito

criticada, pois, ao focar a ação racional com relação a fins, não busca em sua análise compreender as ações orientadas por valores, descartando a dimensão social e cultural. Para Weber (1994), as ações sociais são orientadas por valores, ao estudar as interações significativas dos indivíduos na busca da compreensão da conduta social, a qual o agente atribui significado subjetivo.

Há uma variedade de denominações religiosas entre os evangélicos, assim como várias “tendências” no catolicismo. Existe um crescimento do pentecostalismo entre os evangélicos e também do movimento carismático no catolicismo. Esses movimentos religiosos, como as vertentes pentecostais e carismáticas, envolvem um sentido mágico, pois os fiéis alegam serem batizados pelo espírito santo, como no evento de Pentecostes, no Novo Testamento. O processo desses movimentos possui um sentido sobrenatural, fazendo parte do pluralismo religioso vivido no Brasil, decorrente de uma maior liberdade individual da escolha religiosa. Segundo Dumont (1971), “Everyone knows that religion was formerly a matter of the group and has become a matter of the individual (in principle, and in practice at least in many environments and situations)¹⁸” (p. 32 *apud* ASAD, 1993, p. 28).

Durante a pesquisa de campo na região do Baixo Amazonas, percebemos um conjunto de práticas e símbolos rituais e religiosos que era compartilhado entre diferentes indivíduos e grupos, o qual configurava, em nossa compreensão de análise, uma forma de tradição de conhecimento do catolicismo na região.

1.3 Tradição do catolicismo

Não somente a prática da *Encomendação das Almas*, como outras festividades religiosas que acontecem na região do Baixo Amazonas, estaria dentro de uma tradição do catolicismo. Como foi dito na introdução deste trabalho, minha primeira pesquisa nessa região do Baixo Amazonas foi estudar o Círio de Santo Antônio, em Oriximiná. Como nesse município, também há Círio em outras cidades vizinhas, como a festividade de Sant’Ana, em Óbidos, e a festividade de Nossa Senhora da Conceição, em Santarém.

Essas práticas rituais e religiosas, instituídas na região estudada, são orientadas para um passado que é reproduzido a todo momento, configurando a chamada tradição do

¹⁸ Nota da tradutora: “Todo mundo sabe que a religião foi outrora uma questão de grupo e se tornou uma questão do individualismo (em princípio e na prática, pelo menos, em muitos ambientes e situações)”. (tradução nossa).

catolicismo. Assim, a tradição é constituída de discursos que se relacionam a um passado e a um futuro por meio da reprodução de uma determinada prática no momento presente (ASAD, 1986)¹⁹. Nesse contexto, referimo-nos ao catolicismo como a um “intrincado sistema de práticas, significados, rituais e personagens que transitam por este universo religioso e que ultrapassam as fronteiras institucionais da Igreja e ortodoxia católicas” (STEIL, 2001, p. 10). Desse modo, os eventos rituais da *Encomendação das Almas* e das festividades religiosas relacionadas aos santos padroeiros das cidades do Baixo Amazonas configuram esse universo do catolicismo, estruturando a visão de mundo das pessoas dessa região.

No que se refere ao objeto desta pesquisa, as práticas rituais dos *rezadores* e *curadores*, houve, ao longo da história amazônica, uma imposição do catolicismo a indígenas e africanos, estes trazidos como escravos para essa região. Essa conversão imposta adveio do contato com os capuchos, que foram responsáveis pela introdução de várias práticas católicas medievais provindas de Portugal. De acordo com Galvão (1976), havia uma interação de diversas crenças na Península Ibérica, onde o catolicismo se foi impondo como religião dominante por meio dos canais do Império Romano.

Há pouco registro sobre o ritual dos *Encomendadores de Almas* na região em estudo, mas, segundo alguns registros históricos²⁰, ela foi introduzida pelos frades franciscanos (os capuchos da Piedade) de Portugal, que chegaram ao que hoje corresponde à região amazônica, por volta do final do século XVII, mais especificamente, em 1693. Assim, foram sendo introduzidos na vida dos diferentes indivíduos e grupos na região do Baixo Amazonas, alguns símbolos e/ou elementos da ideologia da Idade Média, como o purgatório, o inferno, os santos, as almas benditas e as almas penadas.

Cabia ao rei de Portugal conquistar “novas almas” com as novas terras, construir templos e formar mais padres e religiosos, pois, nessa época, o papado havia dado autonomia à Coroa portuguesa para ter poder sobre as igrejas construídas nas suas colônias (PIERUCCI, 2000). Dessa forma, segundo esse autor, “as conquistas portuguesas se transformavam, [...],

¹⁹ Como diz esse autor, “Mesmo onde as práticas tradicionais parecem ao antropólogo ser imitação do que se foi antes, serão as concepções dos praticantes desempenhadas na performance e de como o passado está relacionado com as práticas presentes que serão cruciais para a tradição” p.15, tradução nossa).

²⁰ Em relação à data em que a prática dos *rezadores* foi introduzida na região, há relatos que se referem ao período da chegada dos capuchos da Piedade no ano de 1693 (encontrados em um pequeno livro chamado *Caminhando e libertando*, na Prelazia de Óbidos, de 1982, sem autoria). Os capuchos, de acordo com esse livro, receberam parte do rio Amazonas para realizar suas atividades, do Xingu até o Trombetas. Também há de ressaltar que havia a presença de jesuítas no trabalho das missões realizado na Amazônia. Como se pode observar, a cidade de Oriximiná se localiza no rio Trombetas e no relato sobre a citação do livro encontrado na Prelazia de Óbidos, é descrito que os padres capuchos provenientes da Província da Piedade (Portugal) foram exercer suas atividades no norte do rio Amazonas, ou seja, do Xingu até o rio Trombetas. Como já me referi nas páginas anteriores. Faria (1979) se refere à primeira província dos Capuchos a ser fundada em Portugal, em 1517, chamada Piedade.

em verdadeiras ‘cruzadas’ destinadas à conversão compulsória de novos povos e populações. A evangelização ia junto com a dominação colonial” (GAARDER, 2000, p. 281-282). Diante disso, uma das hipóteses levantadas sobre a introdução do ritual da *Encomendação das Almas* na região amazônica é que os padres capuchos, na época da colonização, na sua busca de conquistar “novas almas”, tentaram fazer com que os nativos se tornassem padres e religiosos, para propagar a religião católica nas terras conquistadas.

Segundo Fragoso (1983), com a expulsão dos jesuítas do Brasil em 1759, muitas paróquias ficaram sem pároco, e a falta foi suprida pelos “tiradores de ladainhas” das comunidades cristãs no Baixo Amazonas. As festas religiosas eram muitas, festividades de Santo Antônio, São Lázaro, São Benedito e São Sebastião. Assim, muitas pessoas se tornaram uma espécie de “padres”, ou, como sugere o texto referido acima, “tiradores de ladainhas”, devido à escassez de padres na região. Isso levanta a hipótese de que indivíduos de diferentes comunidades ribeirinhas na região da Amazônia já realizavam as festas dos santos católicos sem a presença de um representante oficial da Igreja Católica, como perdura ainda nos dias de hoje²¹. Dessa forma, muitos ribeirinhos se organizavam para celebrar festividades de vários santos, como ainda ocorre nas cidades e em muitas comunidades ribeirinhas na região estudada. Também no caso dos “tiradores de ladainhas”, eles, por um lado, absorviam o ensinamento dos missionários, mas, por outro, colocavam esse ensinamento em seus “próprios termos”, segundo a sua visão de mundo. Diante disso, ao falarmos da *Encomendação das Almas* na Amazônia, precisamos contextualizar fazendo referência à religiosidade e à cosmologia da sua população que, com suas variações em razão do tempo, existem nesse lugar, muito antes do catolicismo chegar a essa região, decorrente da colonização.

Vários *rezadores* possuem atividades ligadas à Igreja Católica, participando, por exemplo, das diversas pastorais²² de suas comunidades. Domingos, da comunidade do

²¹ Nas capelas das comunidades ribeirinhas, as “missas” são realizadas por pessoas da própria comunidade e, de vez em quando, os padres da cidade vão visitar essas localidades.

²² O município de Oriximiná possui atualmente quatorze bairros e, em cada um deles, há uma comunidade onde os padres católicos vão rezar nas capelas que são construídas pela arrecadação de dinheiro feita pela associação comunitária de cada bairro. O padre católico mais antigo de Oriximiná, José Gross, diz que cada comunidade se organiza para arrecadar dinheiro para construção da capela e que a planta da capela fica por conta dos moradores. Esse padre também esclarece que algumas comunidades do interior conseguem ajuda da Mineração Rio do Norte (MRN) para a construção da capela e completa dizendo que “quando o povo se envolve, esse esforço faz com que eles participem mais” (entrevista concedida à autora em outubro de 2011). Esse exemplo fornecido pelo padre mostra que os moradores católicos das comunidades que participam das pastorais se empenham, com certa autonomia, na construção das capelas de suas comunidades, em relação à instituição católica, no caso a diocese em Oriximiná. Nas comunidades em que existem capelas católicas, há pastorais do dízimo, família, criança, juventude, catequese, batismo, crisma, entre outras. De tempos em tempos, a paróquia de Oriximiná (Santo Antônio) organiza encontros com as pastorais dessas comunidades.

Itapecuru, é da pastoral do dízimo, sendo o seu “celebrante”, aquele que conduz a fala na igreja. Na comunidade da Casinha, o coordenador da pastoral do dízimo é o *rezador* Erlison, sendo ele também o “celebrante” da liturgia. Além dele, há outro morador dessa comunidade que o ajuda, o Alcendino. O padre Sonil, da Igreja Católica de Oriximiná, vai de três em três meses para a comunidade da Casinha e, nessas ocasiões, celebra batismos. Na cidade, o rezador *Danielson*, sobrinho do *padre* Floriano, é da pastoral dos jovens, da capela do bairro em que reside, o São José Operário. Esses exemplos são indicativos de que muitos indivíduos que são *rezadores* possuem outros papéis associados à tradição católica. Alguns deles, inclusive, são chamados fora da época do ritual da *Encomendação das Almas* para rezar, mostrando que o papel de *rezadores* vai para além da própria prática ritual (como se verá no segundo capítulo).

No caso dos *rezadores*, percebemos que essa prática ritual lida com os mortos, estando dentro de um discurso baseado numa tradição de conhecimento, como se verá no decorrer desse trabalho. O *rezador* João Moraes diz que “a partir da Quaresma, as almas estão soltas”. Nessa fala, ele expressa que a Quaresma, período que está dentro do discurso da tradição do catolicismo, está associada à presença das *almas* no meio dos vivos; é nessa época que acontece a prática ritual da *Encomendação das Almas*. Na época desse ritual, os *rezadores*²³ invocam, no cruzeiro do cemitério, as *almas* (tanto as *almas* santas benditas, *almas* de pais falecidos, como as *almas* de pecado mortal) e elas irão acompanhá-los pelas três noites do ritual. Para Domingos, “na Semana Santa, as *almas* estão todas soltas para acompanhar a gente” (os *rezadores*). Também explica que o purgatório “são as almas que vagam, que ainda podem ir para o céu. As almas do purgatório também estão purgando os pecados”²⁴.

Na literatura consultada, alguns autores²⁵ explicam que muitos povos da antiguidade acreditavam que os mortos continuavam a viver em uma existência parecida com a vida terrena e que também possuíam um tipo de poder que os vivos não tinham. Acontece que essa crença perdura até os dias de hoje em muitos lugares. No caso do ritual da *Encomendação das Almas*, como se verá melhor no capítulo seguinte, os *rezadores* creem que a alma dos mortos tem um poder sobre a vida deles, ajudando-os na sua vida terrena, concedendo-lhes bênçãos. No entanto, se os *rezadores* não saem nas noites do ritual por um

²³ As pessoas que praticam a *Encomendação das Almas* se referem a si mesmas como *rezadores*.

²⁴ Entrevista concedida à autora em setembro de 2012.

²⁵ Segundo Dias e Dias (1953), “tanto os *primitivos* atuais como muitos povos da antiguidade criam que os mortos continuavam uma vida, de certo modo, semelhante à vida terrena” (p. 7, grifo nosso).

determinado motivo, como cansaço, as almas se fazem presentes na forma de assombração, puxando-lhes o pé, derrubando-os da rede²⁶ em que dormem ou aparecendo em sonhos. Quando isso acontece, os *rezadores* costumam sair para rezar, pois eles dizem que se não fizerem isso, as *almas* não os deixam em paz. Nesse exemplo, notamos uma relação de troca que existe entre *rezadores* e *almas*. Se eles esperam receber bênçãos das *almas*, eles devem rezar por elas. Do contrário, caso os *rezadores* não cumpram com a sua parte, as *almas*, em vez de concederem bênçãos a eles, os atormentam.

A *Encomendação das Almas* está dentro de uma tradição do catolicismo, pois o intuito da prática é uma forma de promessa e/ou penitência por parte dos *rezadores*, que fazem preces para aliviar as *almas* das penas do purgatório. A crença no purgatório, a profissão da fé, a confissão dos pecados, o repouso das almas e a recomendação da *alma* a Deus são algumas influências da ideologia cristã na Idade Média observadas nessa prática ritual.

Essa prática ritual acontece numa determinada época todos os anos, podendo ser uma forma de fazer com que seus participantes pensem na morte no período em que o ritual é realizado. Segundo Ariès (1977), a partir da Renascença, passou-se a pensar na morte durante a vida e não só mais na sua proximidade, como era na Baixa Idade Média. No caso do ritual em estudo, Jesus, os santos e as *almas* representam algo a ser temido, pois, se os seus praticantes não rezarem como os seus antepassados (os mortos) lhe ensinaram, estarão os desagradando, assim como aos santos e a Jesus, podendo, depois da morte, irem para o purgatório. O catolicismo tradicional tem a sua origem laica, o seu sentido devocional e o seu caráter penitencial como sendo os aspectos que o definem (STEIL, 2001). No contexto de minha pesquisa, os *rezadores* praticam o ritual da *Encomendação das Almas* como uma penitência, possuindo uma devoção às almas e esperando retribuições do mundo divino.

1.4 Tradição da encantaria

Na região do Baixo Amazonas, existe também uma crença disseminada na população que os mortos assumem uma vida, após a morte, muito parecida com a dos vivos, transformando-se em *encantados*. Em relação ao que chamo de tradição da encantaria, as

²⁶ As pessoas dessa região costumam dormir em redes, isto é, um objeto de origem ameríndia feito para dormir e descansar, em substituição à cama.

práticas a ela referidas são os *curadores*, cujas atividades falam sobre a existência do mundo do encanto. Na região do Baixo Amazonas, os *curadores* utilizam diferentes termos para se referirem à prática de atendimento às pessoas que os procuram com a finalidade de as ajudarem com os *encantados*. Pedrinho, por exemplo, denomina a sua prática de *curador* com o termo “pajelança”, designando-a como “um trabalho de cura, de passe, do tauari”²⁷. O termo pajelança utilizado pelo Pedrinho se refere a uma prática ritual em que os *curadores* incorporam entidades, chamados *encantados* e caboclos, para realizarem o atendimento às pessoas que procuram por esse serviço de cura de doenças físicas e/ou doenças²⁸ consideradas espirituais.

Nesse caso acima, o *sacaca* Pedrinho utilizou o termo pajelança para definir sua prática de *curador*. Para alguns autores, a pajelança a ser estudada na região amazônica pode ser classificada como “pajelança rural ou cabocla”, o que seria “uma forma de pajelança praticada sobretudo por populações rurais ou de origem rural não indígenas, e não das diversas formas de pajelança indígena encontradas na Amazônia entre diferentes grupos tribais” (MAUÉS; VILLACORTA, 2004, p. 11-12). Nesse ponto, discordo da classificação dos referidos autores pelo fato de que a pajelança não se limita a uma pajelança rural ou pajelança indígena, não importando se é rural ou urbana. Sendo assim, meu intuito foi estudar a encantaria em termos da formação de redes e nos contextos de interação social. Diante disso, optei por não utilizar o termo “pajelança rural ou cabocla”, preferindo tratar essa prática dos *curadores* como uma tradição de conhecimento, sendo entendida como um universo religioso aberto (que se comunica com outros) e incluindo, dentro dela, suas variações, definindo-as como subtradições (BARTH, 1995). A prática de *curador* faz parte do universo da encantaria que, por sua vez, possui influências da religião católica, das religiões afro-brasileiras, do espiritismo e da pajelança, sendo esta exercida, sobretudo, mas não exclusivamente, pelos grupos indígenas da Amazônia.

No caso dos *curadores*, permeia uma crença de que existe um mundo do encanto em que vivem seres chamados *encantados*, que podem se comunicar por meio dos *curadores*. Esse mundo do encanto teria casas, animais e até Igreja Católica. Em outras palavras, os mortos (que habitam o mundo do encanto) teriam uma vida muito parecida com a vida sobre a Terra, mas teriam algo que os vivos não possuem, que é o poder de visualizar o futuro das

²⁷ O tauari é o nome de uma espécie de planta lenhosa encontrada nos Estados da Amazônia e Pará. No contexto do Baixo Amazonas, o termo “tauari” designa um cigarro ou charuto feito com diferentes ervas. Ele é utilizado pelos *curadores* para defumar pessoas e para incorporar encantados.

²⁸ As descrições das doenças físicas e espirituais serão explicadas no terceiro capítulo.

pessoas, ajudar a combater certas doenças, prescrever o remédio fitoterápico a tomar, proteger contra feitiçaria e também assistir os relacionamentos amorosos.

Diferentes indivíduos e grupos sociais do Baixo Amazonas acreditam que os mortos possuem uma existência sobrenatural, sejam *almas* ou *encantados*, e que eles possuem um poder sobre o mundo dos vivos. Nesse ponto, ao nos atermos ao contexto de minha pesquisa, percebemos que o indivíduo que mora na região do Baixo Amazonas exerce determinadas ações, como, por exemplo, derramar cerveja no rio antes de começar uma viagem de barco, por acreditar que há seres sobrenaturais ali presentes (no rio) que necessitam ser agraciados para que, em troca, promovam uma boa viagem a esse indivíduo. Certa vez, eu estava tomando banho de rio com um grupo em que havia a presença de uma curandeira. Ela, num dado momento, derramou cerveja sobre a cabeça de uma pessoa e fez algumas preces. Ali entendi que o ato de derramar cerveja no rio (seja sobre alguém ou não) tinha a ver com a crença de proteção, por parte dessa pessoa, pedida a alguma entidade do encanto (do rio) que goste de cerveja.

Mesmo que o catolicismo seja uma religião que tenha uma tradição discursiva muito influente nessa região, como de fato possui, outra tradição discursiva tão forte e presente quanto é a encantaria. Não podemos esquecer que a religião (ou religiões) de um indivíduo possui ligação com as ações de seu cotidiano. Dessa forma, uma mesma pessoa pode frequentar a missa da Igreja Católica e jogar cerveja antes de empreender uma viagem de barco. Esse exemplo visa a mostrar que as duas tradições discursivas – catolicismo e encantaria – que permeiam a vida dos indivíduos e grupos do Baixo Amazonas podem estar atuantes num mesmo indivíduo, sendo seus universos acessados, dependendo do contexto situacional que se apresente.

Alguns *encantados* são muito conhecidos na região, como a Mariana. Essa *encantada* é vista por muitos adeptos e estudiosos de religiões afro-brasileiras, como uma turca, filha de um rei, sendo uma entidade requisitada da encantaria do tambor de mina, tanto no Maranhão como no Pará (PRANDI, 1997). (tendo utilizado como referência teórica as obras de FERRETTI 1993, 2004), no Maranhão e no Pará, “[...] os espíritos cultuados são personagens lendários que um dia teriam vivido na Terra mas que, por alguma razão, não conheceram a morte, tendo passado da vida terrena ao plano espiritual por meio de algum encantamento: são os encantados.” (PRANDI, 2005, p. 127).

No entanto, em meu contexto de pesquisa, uma *pajé sacaca* incorporou uma entidade chamada Mariana, dizendo que ela foi encantada aos dezesseis anos de idade, no

município de Santarém. Alguns dizem que a Mariana é loira, morena, tendo até, para certos *curadores* que entrevistei, mais de uma *encantada* com esse nome. Nesse sentido, as variações existentes sobre essa *encantada* podem estar relacionadas aos processos de transmissão e produção de símbolos e valores ligados à tradição da encantaria, que são compartilhados entre diferentes grupos étnicos e sociais na região estudada (como ribeirinhos e remanescentes de quilombos), ocorrendo diferenças e variações nos significados de certos símbolos.

Para os seres *encantados* poderem se comunicar com os vivos, eles precisam “incorporar” em uma pessoa com habilidade para realizar tal atividade mediúnica, sendo, por isso, chamada de *curador*. Os *encantados* podem se manifestar sob diversas formas, tais como “sombras” – que é um vulto da imagem que tinham quando eram humanos ou um vulto da “capa” de animais ou seres míticos (como sereias) que possuíam – e também em animais materializados. Para Prandi (2005), os *encantados* “são de muitas origens: índios, africanos, mestiços, portugueses, turcos, ciganos etc.” (p. 127). Para o *rezador* Domingos, “são os *encantados* os que moram no fundo do mar e mata. As *almas* que morreram no centro do mato também são *encantados*”²⁹. Com base no que Domingos e outros informantes disseram, no contexto regional da presente pesquisa, os *encantados* seriam pessoas comuns, que podem ser de diferentes nacionalidades e origens étnicas, não importando se a pessoa morre e depois vira *encantada* ou se vira *encantada* por algum *encantado* e então morre. Nos dois casos, será considerado um morto.

Heraldo Maués e Gisela Villacorta (2004) utilizam o termo pajelança como “uma forma de xamanismo em que se dá a ocorrência do fenômeno da incorporação pelo pajé, sendo seu corpo tomado, no transe ritual, por entidades conhecidas como encantados ou caruanas” (p. 11). No contexto social de minha pesquisa, observei que o termo *encantado* era muito utilizado, ao passo que o termo caruana era inexistente. Outra constatação é que o termo pajé só foi utilizado por uma *curandeira* junto com o termo *sacaca* (a *pajé sacaca* Maria). No caso dos *curadores*, Pedrinho foi o único a se referir ao termo pajelança, no entanto, se considera e é considerado um *sacaca*, que, segundo ele, é aquele que nasceu com o dom da cura. Concordo com os autores acima citados que a pajelança é uma forma de xamanismo, não sendo uma prática exclusiva dos indígenas.

O próprio uso do termo pajelança já é motivo de reflexão. Como diz Maués e Villacorta (2004), o “termo pajé é considerado pejorativo entre as populações por nós

²⁹ Entrevista concedida à autora em setembro de 2012.

investigadas, preferindo os xamãs a denominações de curadores ou, mais raramente, de “surjões (cirurgiões) da terra” (p. 12). Nesse caso, não é o que ocorre em meu contexto de pesquisa, já que existe uma *curandeira*, autodenominada *pajé sacaca*, em Oriximiná. Também o citado autor explica que o termo pajelança “não costuma ser usado por essas populações; ele é frequentemente utilizado pelas populações citadinas, especialmente por pessoas intelectualizadas que tendem a não participar [...] nesse sistema de crenças e práticas” (MAUÉS; VILLACORTA, 2004, p. 12). Nessa caso, discordo do autor, pois o *sacaca* Pedrinho denomina sua prática como sendo a da pajelança de cura.

No caso de meu campo de pesquisa, a pajelança também ocorre com os seres do mundo do encanto da mata e do ar, além dos encantados do fundo do rio. Zeneide Lima (2002), uma *curadora* da região da Ilha do Tapajós (PA), escreve em seu livro que o termo pajelança designa as cerimônias e o culto, sendo que o culto “representa um encontro entre o homem e as energias da natureza, os caruanas, companheiros do fundo, ou simplesmente encantados” (p. 230). Segundo essa *curadora*, a pajelança seria a comunicação do homem, especialmente com os seres do fundo do rio. Porém, segundo minha observação etnográfica com os *curadores*, eles se comunicam com *encantados* de diversos encantos e não somente os do fundo do rio. Assim, os *curadores* do Baixo Amazonas costumam se relacionar com os *encantados* do rio, do ar ou da mata, dependendo também do que for solicitado em cada atendimento. Por exemplo, o *curador* Emídio revela que o *encantado* mais importante que ele incorpora é um espírito do encanto da mata. No entanto, quando vai atender mulheres grávidas, incorpora uma entidade do encanto do ar, pelo motivo de ele ter a capacidade de endireitar as crianças na barriga das mães, colocando-as na posição correta para o parto normal.

No caso de certos *curadores*, a vontade da pessoa que vai à sua procura é realizada, seja para o bem ou mal. Quando um homem solicita um *trabalho* para, por exemplo, causar mal a alguém, o *curador* que faz trabalhos desse tipo, vai incorporar encantados para lhe ajudarem a executar o que se pede. Também há outros *curadores* que dizem fazer *trabalhos* para a cura e para o bem, como Sancha, que afirma só fazer práticas rituais para uma pessoa casar com outra pessoa, mas não faz *trabalhos* para separar um casal, por vontade de uma terceira pessoa.

No contexto de minha pesquisa, as práticas rituais exercidas pelos *curadores* seguem preceitos ligados às relações estabelecidas entre eles e as entidades que eles incorporam e se comunicam. Assim, os *curadores*, ao atenderem uma pessoa, recebem

instruções sobre ela diretamente do plano sobrenatural pelos *encantados* que incorporam em seus corpos, fazendo um diagnóstico preciso sobre seu estado físico, emocional e espiritual. Desse modo, os *curadores* também possuem o poder de visualizar os atos considerados bons ou ruins dos indivíduos. Cada *curador*, ao incorporar determinado encantado, vai trabalhar com essa entidade para satisfazer o pedido feito pelo indivíduo que o procura. No entanto, há diferentes tipos de *curadores* e há aqueles que somente fazem ritos de cura. Nesse caso, o que se pede é avaliado pela entidade que está fazendo a consulta naquele momento, estando em jogo o grau de merecimento e a fé do solicitante.

O universo social das populações do Baixo Amazonas é repleto de sentidos que se constroem nas relações mediadas por vivos e mortos. As narrativas evocadas durante o trabalho de pesquisa mostram um conjunto de concepções de mundo que dá sentido à vida dessas pessoas. Os mortos são tão presentes quanto os vivos, fazendo parte de um território imaginado pelas pessoas dessa região, entendido como um espaço social constituído pelo mundo da superfície da Terra habitado pelos vivos, pelo mundo do encanto (do rio, da mata ou do ar) e pelos mortos.

Alguns autores tratam igualmente do tema encantaria. Eduardo Galvão (1976), em alguns de seus trabalhos de pesquisa na Amazônia, descreve os compromissos que existem nas dimensões particulares do mundo dessa região, mostrando o ponto de vista das comunidades locais, como, por exemplo, da existência dos *sacacas*, de um “reino encantado” do fundo do rio e de descrições de informantes sobre o perigo de se tornar um *encantado* caso venha a comer algo oferecido ao visitar o encanto. Sua pesquisa foi feita em 1948 e parte do material coligido é semelhante aos dados de campo que tive acesso no decorrer de minha pesquisa, como veremos no decorrer do trabalho.

A encantaria, ao tratar sobre a existência do mundo do encanto e dos *encantados*, configura um tipo de tradição de conhecimento. Tal tradição possui diversas variações, decorrentes das influências de cada região em que ela é exercida, assim como das pessoas que dela participam. Prandi (2004) chama de encantaria brasileira “uma realidade mágico-religiosa formada de múltiplas modalidades que, [...] participam, cada vez mais, como elementos dinâmicos, de um quadro geral que as reúne numa única e grande religião brasileira: a religião dos encantados” (p. 9). Porém, na região do Baixo Amazonas, essa tradição da encantaria se comunica com diversas religiões (como o catolicismo, o espiritismo e as religiões afro-brasileiras), sendo representada pelos diferentes tipos de *curadores*, como

as *benzedoiras*, *sacacas*, *consertadores de ossos* e *pajés sacacas*. Já aqueles que não trabalham somente para a cura e o bem, não são denominados *curadores*, mas *feiticeiros*.

Os *encantados*³⁰, como se verá no capítulo três deste trabalho, podem viver no encanto do rio – no fundo dele ou embaixo do fundo do rio (como uma realidade intraterrena) –, na mata ou no ar. São seres normalmente invisíveis às pessoas, mas em algumas situações, elas podem vê-los, como na forma de animais da água (como boto), da mata (como macaco, onça, paca) e do ar (como um vulto, sendo chamado de *sombra*). Assim, durante o ritual da *Encomendação das Almas*, alguns *rezadores* podem visualizar algum tipo de *encantado*, como um tipo de *visagem*, isto é, uma espécie de assombração. Também podem acontecer outros tipos de *visagens*, como o indivíduo que se depara com algum *encantado* por estar na mata ou viajando de barco pelo rio. No entanto, os *curadores* são as pessoas que possuem a capacidade de comunicação com os *encantados*, seja na forma da incorporação ou da transmissão. A incorporação é quando o encantado “entra” no corpo do *curador*, fazendo com que este perca a sua consciência enquanto durar o transe. Após isso, o *curador* não costuma se lembrar do que disse ou fez enquanto estava incorporado. Já na transmissão, são as vozes dos encantados que os *curadores* ouvem, transmitindo as instruções e os conselhos às pessoas que estão em consulta. Em alguns casos da transmissão, o *curador* não visualiza o *encantado*, somente o escuta.

Portanto, busquei estudar as tradições do catolicismo e da encantaria na região do Baixo Amazonas, por meio das práticas rituais dos *rezadores* e dos *curadores*, procurando entender os processos de transmissão e reprodução, como também as diversas redes sociais que estão ligadas a elas.

1.4 Religião e/ou magia

³⁰ Segundo Maués e Villacorta (2004), os encantados “[...] são considerados normalmente invisíveis aos olhos dos simples mortais. Entretanto, podem manifestar-se aos seres humanos comuns de formas diversas” (p. 21). Esses autores dizem que os *encantados* não morreram, mas se encantaram e que podem assumir formas de animais (cobras, peixes, botos e jacarés); como a forma humana, chamando-os de “oiaras” e, por último, que eles podem permanecer invisíveis, incorporando-se nas pessoas “quer seja naquelas que têm o dom de nascença para serem xamãs, ou naquelas de quem ‘se agradam’, ou nos próprios xamãs (pajés) já formados: neste caso são chamados de caruanas, guias ou cavalheiro” (p. 21). Como já me referi, o *encantado*, no contexto de minha pesquisa no Baixo Amazonas, é entendido como um morto que se comunica com o mundo dos vivos por meio dos *curadores*, de *visagens* e de marmotas.

No que concerne às duas práticas rituais estudadas neste trabalho, ambas se comunicam com o mundo dos mortos, podendo, por essa faculdade mediúmica, serem definidas como práticas mágicas? Enfim, o que faz um ritual ser definido como religioso ou mágico?

Existem diferentes abordagens ao estudo dos fenômenos religiosos e das práticas rituais. Em minha análise, farei uma breve discussão sobre alguns autores que se debruçaram sobre essa temática. Goody (2012), por exemplo, traz uma contribuição a esse debate, utilizando autores, como Durkheim, Malinowski e Talcott Parsons.

De acordo com sua análise, um conceito pode abranger tanto o pólo de significado pragmático-científico, quanto o pólo de significado filosófico-religioso (GOODY, 2012). Um exemplo etnográfico dado por esse autor é a noção de medicina dos LoDagga, pois esse termo serve tanto para se referir a remédios farmacêuticos europeus que tiveram um efeito empírico, como para poções do amor que não tiveram esse efeito. Esse argumento do autor pode ser utilizado de modo comparativo em minha situação de pesquisa sobre o *curador* Pedrinho, que reside no município de Curuá. Diferentes indivíduos e grupos étnicos e sociais da região do Baixo Amazonas o descrevem como um “médico”, procurando-o por problemas de saúde, por conflitos de ordem emocional (como relacionamentos afetivos) e por distúrbios de ordem espiritual. Dentro dessa categoria de “médico” que as pessoas dessa região atribuem a Pedrinho, há dois pólos de significado que Goody ressalta acima, como veremos a seguir.

Existe o pólo de significado pragmático-científico, quando indivíduos procuram pelo atendimento do *curador* Pedrinho para tratar doenças como reumatismo, problemas de coração etc. Pedrinho, nesse tipo de atendimento, prescreve receitas de remédios feitos com ervas medicinais, banhos e remédios de farmácia. Como diz um morador de Oriximiná, que já foi atendido pelo Pedrinho, “o curador é o médico para nós”³¹. Já Antônia da Silva, moradora da cidade de Manaus, viajava pela segunda vez até a localidade de Pedrinho e, segundo ela, esse *curador* “é um médico; passa remédio”³² de farmácia (fitoterápico). Como ele pode saber o nome dos remédios? É um médico”³³. Raimunda, outra pessoa que conheci enquanto estava realizando pesquisa de campo na localidade em que Pedrinho residia em Óbidos, disse que estava para tratar de seu reumatismo, tendo viajado de Santarém para essa localidade (pela quarta vez) e para ela, “o remédio que o Pedrinho passa não ofende tanto quanto os outros remédios prescritos pelos doutores formados em medicina. O remédio que ele passa, alguns

³¹ Entrevista concedida à autora em setembro de 2012.

³² Os remédios prescritos durante a consulta com o Pedrinho são de natureza fitoterápica e não alopatíca.

³³ Entrevista concedida à autora em agosto de 2010.

vendem aqui. Os outros eu compro em farmácia homeopática³⁴ em Santarém³⁵. Dessa forma, diferentes pessoas procuram esse *curador* para realizarem um tratamento de saúde.

No outro pólo, de significado filosófico-religioso, pessoas procuram por esse *curador* para resolver problemas espirituais, como encosto, despacho e depressão (segundo Pedrinho, muitas vezes, a depressão decorre de um problema espiritual e não físico). Assim, Pedrinho faz determinados “trabalhos” (rituais considerados mágicos aos olhos dessas pessoas). Em um deles, um homem queria voltar a namorar uma mulher. Ele levou uma fotografia dele e outra da mulher, além de um pedaço de carne (um coração de boi) e foi feito um “trabalho” ali na minha frente para que a mulher voltasse a namorar esse rapaz³⁶. No ano de 2010, conheci uma mulher chamada Francileide, do município de Prainha, que estava aguardando para ser atendida pelo Pedrinho por um “problema de despacho”, dizendo-me que “é um trabalho feito para mim”, o que quer dizer que alguém fez um feitiço³⁷ para ela. Em uma entrevista que estava fazendo com esse *curador*, ele perguntou se eu queria sofrer a experiência da incorporação e que, para isso, eu deveria fumar um cigarro de *tauari* (feito da casca de uma árvore chamada *tauari*). Uma senhora que estava viajando comigo para ser atendida por esse curador disse que fumou um cigarro desse e, na frente do Pedrinho, ela incorporou uma entidade indígena chamada Aruanzinho. Pedrinho descreve que, às vezes, sai do corpo do indivíduo, que está enfeitado, insetos vivos (*tapuru*), que é a materialização da feitiçaria. A feitiçaria pode também, segundo ele, ser retirada pela boca, pela mão ou então, a pessoa toma um remédio e a vomita. Esse pólo filosófico-religioso seria definido como magia?

A magia, segundo Goody (2012)³⁸, “não é menos um fenômeno social, no sentido restrito, do que a religião” (p. 24). Nesse contexto, a pajelança, prática ritual descrita por Pedrinho e pelos demais *curadores* da região em estudo, é um fenômeno social como as

³⁴ As pessoas da região do Baixo Amazonas utilizam a expressão “farmácia homeopática” para designar os estabelecimentos que vendem produtos fitoterápicos, isto é, aqueles que são feitos à base de plantas medicinais, como xaropes, chás e compostos a serem utilizados em banhos.

³⁵ Entrevista concedida à autora em agosto de 2010.

³⁶ Para Prandi (2005), as religiões afro-brasileiras podem ser “caracterizadas como religiões rituais cuja dimensão mágica supera em muito a dimensão que diz respeito aos aspectos morais” (p. 141). Porém, eu diria que, na prática dos *curadores* (na encantaria e na pajelança) na região do Baixo Amazonas, há aqueles que vão realizar trabalhos rituais que a pessoa lhe pede, não importando o aspecto moral. No entanto, há aqueles que fazem trabalhos só para a cura, sendo que ela é obtida de acordo com a fé que a pessoa possui naquele *curador*, como também pelo merecimento de quem lhe pede, ou seja, se a pessoa é guiada por bons princípios, ela poderá receber ajuda do plano sobrenatural. Quem julga isso não é o *curador* e sim os seres sobrenaturais por meio dele.

³⁷ No terceiro capítulo explicarei o significado da feitiçaria.

³⁸ Esse autor cita Warner (1937) e este observa que “a magia também tem sua igreja, no sentido de que os efeitos tanto da magia boa quanto da magia ruim dependem até um ponto considerável do compromisso dos clientes com uma crença na eficácia dos procedimentos que os mágicos utilizam” (GODOY, 2012, p. 23).

religiões do catolicismo, do espiritismo, da umbanda e do candomblé. No contexto de minha pesquisa, diferentes grupos étnicos e sociais frequentam os *curadores* dessa região e o termo magia, que Goody (2012) utiliza, pode ser atribuído à prática do *curador*. No entanto, mesmo dentro dessa perspectiva, os *curadores* também estão investidos de uma dimensão religiosa, que pode ser definida como pajelança ou curandeirismo. Nesse sentido, Pedrinho e os diferentes atores sociais que o procuram para atendimento, constituem “um certo tipo de comunidade moral, que, embora não tão explícita quanto em cerimoniais públicos, pode ser tanto morfológica quanto funcionalmente muito semelhante” (GODOY, 2012, p. 23).

A feitiçaria está presente na vida de diferentes grupos étnicos e sociais na região do Baixo Amazonas, sendo aceita por diversos membros da sociedade do Baixo Amazonas; no entanto, ela não é falada abertamente. Para ter acesso a esse tema, tive que acessar uma rede de relações composta principalmente por *curadores* para que esse assunto fosse abordado na minha presença. Segundo Goody (2012), embora a feitiçaria, em um sentido, “possa ser ‘antissocial’, em outro ela é extremamente ‘social’, pois a persistência da crença na concretização dos fins pragmáticos por meios não empíricos depende inteiramente de fatores não ambientais; não há qualquer reforço direto no mundo externo, extra-humano” (p. 24-25). Nesse sentido, quando comecei a ouvir conversas sobre feitiçaria de indivíduos de diferentes grupos étnicos e sociais (ribeirinhos, remanescentes de quilombos), bem como de pessoas de diversas identidades religiosas (católicos, evangélicos, umbandistas), incluindo a elite política local, percebi que era um tema social importante em suas vidas cotidianas.

Assim, Pedrinho, que se denomina e é denominado *sacaca* (termo atribuído a quem nasce com o dom da cura), exerce uma prática religiosa que abrange os dois pólos de significado indicados por Goody (2012). Assim como a noção de medicina dos LoDagga serve tanto para se referir a remédios farmacêuticos que tiveram um efeito empírico, como para poções do amor que não tiveram esse efeito comprovado, o conceito de curandeirismo, utilizado por diferentes indivíduos e grupos na região do Baixo Amazonas, abrange esses dois pólos de significação.

No entanto, Parsons (1952)³⁹ considera que os rituais são classificados como “religiosos na medida em que a meta procurada não é empírica, e mágicos, na medida em que essa meta é empírica” (p. 26). Segundo esse enfoque, o ritual dos *rezadores* seria classificado pela intenção dos seus atores, sendo para alguns de caráter religioso, para outros de caráter mágico, ou mesmo englobando os dois pólos. Quando um *rezador* se depara com um sapo

³⁹ Parsons foi influenciado por Weber, Durkheim e Pareto. Ele buscou uma teoria da ação baseada na suposição de que a ação humana é voluntária, intencional e simbólica.

brincando com uma pedra (como veremos no segundo capítulo), ele está tendo uma prova empírica (para alguns) ou mágica (para outros) da existência de uma alma (ou encantado) que está ali para distraí-los de sua *obrigação* (obrigação essa que seria, segundo o *rezador*, fazer o ritual com concentração e devoção). Segundo muitos *rezadores*, o cachorro que aparece durante a peregrinação ritual consegue ver as *almas*. Esses relatos servem para mostrar que a prática da *Encomendação das Almas* possui tanto o sentido religioso, como o mágico, sendo essa distinção relativa a quem observa e caracteriza as ações como sendo de um estado ou de outro.

Goody (2012) também argumenta que, na visão de Durkheim, “ritos religiosos são obrigatórios em uma sociedade religiosa de uma Igreja, enquanto que ritos mágicos são opcionais. Falhar na observância do primeiro é um pecado, enquanto que deixar de fazer os ritos mágicos é apenas arriscar ter má sorte” (p. 26). Na visão de Durkheim (1947), o ritual dos *Encomendadores de Almas* seria um rito religioso na medida em que os atores fazem o rito como uma *penitência* e que não fazê-la acarreta se sentir mal, ter sonhos em que os antepassados aparecem para lembrar-lhes da *penitência* e ter *visagens* em que as almas os perturbam, empurrando o *rezador* da rede e jogando-o no chão, como uma punição por ele não ter cumprido seu dever. Já o rito feito pelos *curadores*, a pessoa se submete a ele para se curar de alguma doença, feitiço/bruxaria, inveja, mas não se trata de uma obrigação. Ela vai ao *curador* quando precisa, possuindo a crença nesse tipo de cura.

Para Novaes (2001), “ser evangélico pentecostal, no Brasil, se define por oposição a ‘ser católico’. ‘Ser crente’ significa romper com a ‘religião de família’, abandonar devoções aos santos, interromper ciclos de promessas e, em contrapartida, sentir-se ‘escolhido por Deus’ (p. 51). Essa citação remete, no contexto de pesquisa, ao exemplo do ex-*rezador* Luciano, filho do falecido *rezador* Antônio Roque, que deixou a prática do ritual porque se tornou evangélico e diz que não acreditava mais na *Encomendação das Almas*. Ele já sendo um “escolhido por Deus” não precisa fazer a *penitência* dessa prática ritual todos os anos para se encontrar com Deus.

No entanto, muitos evangélicos, no contexto regional da pesquisa, apesar de em seus discursos negarem a crença na existência dos encantados, quando necessitam, não hesitam em procurar um *benzedor* ou um *curador*. Ou seja, o discurso é de negação, no entanto, a ação que possuem em ir a um *curador*, demonstra o contrário. O mesmo pode ocorrer com os *rezadores* fora da prática ritual da *Encomendação das Almas*. Assim, o *rezador* Germano disse numa ocasião que, quando ficou doente, foi à procura da curandeira

Maria das Graças, que é mãe da Maria, esposa do Abdias, seu filho. A Maria das Graças, por sua vez, diz que tem gente da Igreja Batista e da Assembleia de Deus que vai procurá-la “para consulta de curandeira”.

Quando algum indivíduo do Baixo Amazonas, ao entrar no barco para uma viagem, joga um pente ao rio (para uma Sereia) ou um copo de cerveja, está querendo agradar a algum *encantado*, para que a viagem seja tranquila e não ocorra nenhum problema. Nesse caso, percebem-se atitudes de caráter mágico para fins empíricos, na concepção de Parsons. Mas na visão dos seus praticantes, a distinção entre um ato natural ou sobrenatural não é uma linha limítrofe rígida e Durkheim já tinha observado sobre a não distinção reconhecida em várias culturas entre o natural e o sobrenatural.

Goody (2012) ressalta que Radcliffe-Brown (1952) descreveu uma variedade de significados para rito e que o método que acreditou ser mais útil foi compreender os ritos como expressões simbólicas, procurando observar suas funções sociais. Já em outras situações, o referente simbólico seria a estrutura social ou a rede de relações sociais e em outras, objetos e ações de importância social. Radcliffe-Brown (1993), em um texto sobre tabu alimentício dos *Andaman*, evita o termo “ritual” para descrever fenômenos mágico-religiosos de um modo geral, usando, em vez disso, “valor ritual”, já que o referente do ritual, nesse caso, são os objetos que possuem importância social.

O ritual, tanto para Radcliffe-Brown como para Parsons, é simbólico em sua natureza e o observador, para ambos os autores, é o intérprete do significado simbólico. Durkheim (1947), em *As formas elementares da vida religiosa*, descreve o ritual como um ato orientado para coisas sagradas, sendo a atitude de respeito⁴⁰ um critério de sacralidade, e que o relacionamento meio-fim do ritual é de caráter simbólico.

A posição de Parsons vai ao encontro do entendimento de Weber. A ação social, segundo Weber (1994), pode ser determinada de modo racional referente a fins; de modo racional referente a valores; de modo afetivo e de modo tradicional⁴¹. Cabe esclarecer que essas formas de ações são consideradas ideais (não se apresentando de forma pura na realidade). Nessa perspectiva, a ação religiosa dos *rezadores* pode ser considerada como uma

⁴⁰ Goody (2012) coloca que o “respeito” ,“embora seja normalmente exigido pelos eventos de tipo religioso ou cerimonial, essa não é de forma alguma uma característica invariante dessas atividades” (p. 30).

⁴¹ “1) de modo racional referente a fins: por expectativas quanto ao comportamento de objetos do mundo externo e de outras pessoas, utilizando essas expectativas como ‘condições’ ou ‘meios’ para alcançar fins próprios, ponderados e perseguidos racionalmente, com sucesso; 2) de modo racional referente a valores: pela crença consciente no valor – ético, estético, religioso ou qualquer que seja sua interpretação – absoluto e inerente a determinado comportamento como tal, independente do resultado; 3) de modo afetivo, especialmente emocional: por afetos ou estados emocionais atuais; 4) de modo tradicional: por costume arraigado” (WEBER, 1994, p. 15).

ação racional no que se refere a fins e valores, pois o agente religioso tem sua ação a partir de suas convicções, sendo racional em relação a fins no que se refere aos meios utilizados para alcançar determinado objetivo. Segundo Weber (1994), os principais agentes da ação religiosa são o *sacerdote*, o *mago/feiticeiro* e o *profeta*, que seria “um portador de revelações metafísicas ou ético-religiosas” (p. 294-295). A figura do *profeta*, que Weber descreve acima, é aquela que mais estaria próxima da imagem do *curador* em nosso contexto de pesquisa, por ser um tipo de agente que possui um carisma pessoal, o qual lhe é atribuído socialmente e não por meio de uma instituição religiosa (como o *sacerdote*). Os *curadores* possuem um dom pessoal de cura, conseguem ver os seres de forma translúcida (enxergam o corpo por dentro e por fora da pessoa, como um xamã), visualizam o futuro das pessoas que o procuram, possuem contato com o mundo do encanto (revelações metafísicas) e, por fim, não possuem vínculo com estrutura ou instituição religiosa. O leigo, para Weber, seria um adepto dos elementos mágicos e religiosos, no caso representado pelos indivíduos de diferentes grupos étnicos e sociais que procuram pelo atendimento dos *curadores*.

Além disso, Weber (1994), ao apresentar um dos principais elementos da ação religiosa na sociedade, cita os poderes supersensíveis, havendo uma distinção entre eles, que compreende demônios e deuses, em que deuses são os seres religiosamente venerados e os demônios são os seres conjurados por meio de magia. Como se verá no terceiro capítulo, alguns seres *encantados* são venerados pelas pessoas e pelos *curadores*, que acreditam em seu poder, como a Mariana, sendo a imagem dessa entidade exibida em salas de atendimento dos *curadores*. Também o *curador* Pedrinho, ao incorporar seres do plano sobrenatural que o auxiliam no trabalho de cura, representa uma divindade para muitas pessoas, sendo igualmente chamado de “pai” e “guru” por algumas delas. Esse *curador*, ao falar sobre a encantaria, diz que o diabo só se apresenta na forma de bicho, mostrando, nesse aspecto, o poder supersensível ligado ao demônio apontado por Weber, um tipo de poder que é, no contexto regional de pesquisa, associado aos *feiticeiros* que fazem uso da bruxaria.

A pessoa que faz magia, segundo Mauss (1974a), não é tida como alguém que age por interesse, pois a sociedade deposita nela uma autoridade atribuída à sua capacidade, na qual o praticante passa a acreditar. É difícil traçar a fronteira entre o que é magia ou religião em uma prática ritual. Mesmo Mauss reconheceu, em sua tentativa de caracterizar uma religião, que muitas práticas não podem se associar somente a um pólo ou outro (CAPONE, 2004).

Assim, o ritual dos *rezadores* e os *curadores* são práticas rituais que fazem parte dos universos do catolicismo e da encantaria, sendo que esses universos não são isolados, comunicando-se em diversas situações, em ambas as práticas. Por exemplo, um *rezador* pode ver uma marmota (assombração) e não se relacionar com ela, continuando a rezar. Uma pessoa também pode ir até um *curador* somente para receber uma prece dele, como se estivesse recebendo a bênção de um padre, pedindo a sua proteção, sendo a sua crença relacionada tanto aos santos católicos, quanto aos encantados.

Seria o universo da encantaria mais ligado ao pólo da magia, pela crença na existência de práticas rituais com seres *encantados* que vivem no mundo do encante, resultando sua prática em êxitos para as pessoas que foram atendidas? Pois, quando ocorre o atendimento, o *curador* incorpora algum *encantado*, o que poderia ser caracterizado como um ato ligado à magia. No entanto, se observarmos atentamente, o universo católico também possui igualmente uma crença que pode ser relacionada à magia, mas sob um aspecto diferente. Quando uma pessoa reza para uma divindade, como os santos católicos e possui a crença de que seu pedido será atendido, ela está conferindo poder aos seres sobrenaturais, acreditando que eles lhe darão consolo e alívio ao seu sofrimento, chegando a acreditar ter sido curado pelo seu ato de fé na divindade que julga ter um poder de realizar esse tipo de cura.

Portanto, essas duas atividades rituais, da *Encomendação das Almas* e do *curandeirismo*, possuem ligações com os pólos do religioso e da magia. Ainda no caso do universo do catolicismo, quando uma pessoa reza fervorosamente para um santo ou para as almas, como é o caso dos *rezadores* (e dos moradores que os recebem), espera receber bênçãos desses seres, o que poderia ser, em muitos casos, descrito como um milagre ocorrido na vida dessas pessoas. Isso seria caracterizado como um ato religioso e mágico também, já que “a magia está intrinsecamente ligada à religião, pois crer nas divindades implica crer em suas capacidades de manipular o universo em favor do protegido” (CAPONE, 2004, p. 247).

Para Durkheim (1947), cujo ponto de partida estabelecido era a dicotomia existente entre o sagrado e o profano, o ritual era considerado como um ato orientado para coisas sagradas, tendo a atitude de respeito como um critério de sacralidade, o relacionamento meio-fim do ritual como sendo de caráter simbólico e a *differentia* positiva dos atos sagrados definiriam a religião. Nesse contexto, para Goody (2012)⁴², é importante destacar como um

⁴² Goody (2012) acrescenta que, para Durkheim, a dicotomia sagrado/profano está inserida no sistema de coordenadas do ator e que Durkheim “afirma estar lidando com conceitos que estão [...] presentes em todas as

dos principais aspectos desse desenvolvimento sobre a dicotomia sagrado/profano se dá na concordância de que “as situações devem ser definidas subjetivamente e as metas e valores para os quais a ação está orientada devem ser congruentes com essas definições, isto, é, devem fazer sentido” (PARSONS; SHILS, 1954, p. 209-210 *apud* GOODY, 2012, p. 26-27).

Parsons e Shils (1952), por outro lado, definem a categoria de práticas como “uma categoria que fica fora do esquema intrínseco de meio/fim” (GOODY, 2012, p. 33), pois, para eles, o esquema meio-fim é intrínseco quando os meios, por processos de causação compreensíveis cientificamente, produzem o fim. Goody (2012) concorda com tal análise e afirma que “Parsons não quer apenas implicar, como faziam os racionalistas do século XIX, que tais crenças e práticas são automaticamente ‘irracionais’” (p. 33). Parsons observa um terceiro tipo de ação que é não racional ou “transcendental”, isto é, “ela não tem qualquer fim pragmático a não ser o próprio desempenho dos atos em si e, portanto, não podemos dizer nem que foram realizadas nem que não foram realizadas” (GOODY, 2012, p. 33-34).

Goody (2012) explica que a distinção tripartida “segue a classificação da ação social de Pareto em (1) atos que satisfazem padrões ‘lógico-experimentais’, (2) atos baseados em teorias ‘pseudocientíficas’ ou pela ignorância ou por erro e (3) atos baseados em ‘teorias que ultrapassam a experiência’” (p. 34). Para Parsons (1954), as práticas religiosas se enquadram na terceira definição e que essa classificação está no sistema de coordenadas do ator, que se refere aos padrões cognitivos em que o ator é direcionado para o seu momento da ação. A terceira definição pode ser relacionada às práticas dos *rezadores* e dos *curadores*. Na primeira, os atos dos praticantes não estão vinculados logicamente ao seu resultado, mas eles imaginam que os meios que utilizam são uma forma de obter o fim desejado. Assim, nas preces rezadas durante o ritual, existe subjetivamente uma relação meio-fim. Já em relação aos *curadores*, as pessoas, durante a consulta, podem fazer uso de algumas práticas de cura. Por exemplo, um homem faz um determinado ritual para voltar para sua ex-mulher utilizando fotos e velas. Esse rito também não está ligado de forma lógica ao seu resultado, mas a pessoa que o realiza acredita na eficácia desses símbolos rituais, os quais lhe permitirão alcançar o que deseja.

Dentro do que foi discutido sobre ritual e religião, concordo com a visão de Goody (2012)⁴³, que define ritual como “uma categoria de comportamento padronizado

culturas [...] É por essa razão que tal definição desempenha um papel [...] central na [...] discussão que Parsons faz das convergências teóricas na sociologia da religião” (p. 26 e 27).

⁴³ Goody (2012) também explica que a ação mágica é irracional por ter “um fim pragmático que seus procedimentos não conseguem realizar, ou realizam por outras razões que o paciente, e possivelmente até o praticante, supõem [...]” (p. 39). Mais adiante, esclarece sobre os atos religiosos, que “podem ser irracionais

(costume) em que o relacionamento entre os meios e o fim não é ‘intrínseco’, i.e., é ou irracional ou não racional. Dentro dessa categoria geral encontramos a ação mágica, que é essencialmente irracional [...]” (p. 39). Assim, a categoria de atos e crenças mágicos e religiosos é definida pelo observador, pois as ações simbólicas são determinadas em oposição às ações racionais, constituindo em uma “categoria residual”, a qual se atribui um significado para dar sentido a um comportamento (GOODY, 2012).

Na região do Baixo Amazonas, segundo a perspectiva dos atores sociais, a prática dos *rezadores* seria definida mais por uma natureza religiosa que a dos *curadores*, que estaria mais ligada à magia. No entanto, esse discurso, apesar de vigente, é produzido em um contexto social, pois o universo da encantaria (que, a meu ver, é uma religião) não possui um lugar de destaque e prestígio como as religiões ditas oficiais. Na religião do espiritismo, por exemplo, o médium incorpora e atende pessoas, além de fazer psicografia de quem já morreu. Apesar de os *curadores* terem condutas parecidas com as encontradas em casas espíritas ou em cultos religiosos afro-brasileiras, esse universo da encantaria é um universo próprio.

As práticas dos *rezadores* e dos *curadores*, com seus elementos mágico-religiosos, têm algo em comum além da comunicação com os mortos. Ambas possuem um sentido de trazer equilíbrio à vida das pessoas. No caso dos *rezadores*, ao rezarem para os mortos, esperam que estes os ajudem também, lhes concedendo saúde, emprego e um lugar perto de Deus. Apesar de haver pedidos individuais por parte dos *rezadores* e por parte dos moradores que os solicitam para que rezem em suas casas, há também um pedido coletivo, pelas *almas* em geral, tanto as consideradas boas, como as consideradas “perigosas” (que são aquelas que morreram sem arrependimento de seus pecados). No caso dos *curadores*, os mortos comunicam aos vivos por meio das incorporações, prescrições de remédios e conselhos e ajudas para a sua vida profissional e amorosa, estando mais voltado o *curador* para a realização de necessidades mais individuais.

Dessa forma, a separação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, a separação do natural e o sobrenatural não pode ser expressa nas concepções da população do Baixo Amazonas. Essa constatação, a partir da situação etnográfica, permite dialogar com as ideias de Weber (1994) em sua análise sobre o aspecto subjetivo da ação social, ou seja, a atenção dirigida em estudar as interações significativas dos indivíduos na busca da compreensão da conduta social, sendo esta a que o agente atribui significado subjetivo.

(como no caso de muitas formas de sacrifício e oração) ou podem ser não racionais, como em muitas celebrações públicas, mas todos os quais envolvem seres sobrenaturais [...]” (GOODY, 2012, p. 39).

2 ENCOMENDAÇÃO DAS ALMAS

2.1 A prática ritual

A *Encomendação das Almas* é uma prática ritual religiosa que reúne indivíduos, a maioria homens (conheci somente duas mulheres que fizeram promessa, por motivo de doença, e saíram por uma noite com algum desses grupos, mas constituem exceção que confirma a regra, como veremos adiante), a rezarem e cantarem ladainhas pela *alma* dos mortos durante três noites na época da Semana Santa, no município de Oriximiná. Os grupos costumam começar a rezar às 20h da noite, indo até de madrugada, sendo que no último dia, eles finalizam por volta de meia-noite.

As pessoas que participam dessa prática ritual são chamadas *rezadores*. O ritual ocorre tanto na cidade, como nas comunidades ribeirinhas (chamadas comunidades do *interior*) de Oriximiná. Os grupos, compostos de quatro a treze integrantes, possuem um líder (com exceção do grupo da comunidade do Itapecuru, que possui dois líderes), que é denominado *padre*. O *padre* coordena e organiza o grupo e os outros integrantes lhe devem respeito e obediência.

Os grupos se reúnem na noite de quarta-feira e vão até o cemitério (ou a uma capela) para fazerem o “levantamento das *almas*”, em frente a um cruzeiro. Depois disso, o grupo se dirige às casas dos moradores que os solicitam, rezando nelas na quarta, na quinta e na sexta-feira, retornando ao cemitério (no último dia) para finalizar o ritual.

A prática da *Encomendação das Almas* se inicia no cemitério para a maioria dos grupos urbanos de Oriximiná. Esses grupos fazem o ritual a pé, andando pelas ruas da cidade. Quando um desses grupos⁴⁴ vai rezar em alguma comunidade do interior, por apenas uma noite, como no lago Iripixi, utiliza-se de uma canoa para isso. Outros grupos, principalmente os que rezam somente nas comunidades ribeirinhas, iniciam suas preces na capela dessas comunidades, construídas pelos próprios moradores, e se utilizam de canoas para se dirigirem às casas dos moradores.

⁴⁴ O grupo do Floriano queria fazer os mesmos deslocamentos que era feito com o *padre* antigo, o Antônio Roque. Esse grupo costumava rezar no lago Iripixi (de canoa) por uma noite, rezando as outras duas noites na cidade.

Quando os *rezadores* estão no cemitério ou na capela, estes usam o termo “rezar”, para se referir aos sete “pai-nossos” e as sete “ave-marias” que eles próprios rezam. Apesar de dizerem que rezam essas duas orações por sete vezes, para cada tipo de *alma*, que totalizam sete pedidos (como veremos mais à frente), observei que o tempo transcorrido entre as duas orações é muito curto. Quando um grupo inicia a “ladainha das almas” – que é a reza para se fazer as *sete qualidades de pedidos* (para Jesus e para seis tipos de *almas*, como veremos depois) –, os integrantes pedem um “pai-nosso” e uma “ave-maria” para cada tipo de *alma*. Ao fazerem o pedido, o grupo fica em silêncio para que os integrantes rezem essas duas orações; só depois disso, é que se inicia o segundo pedido. No entanto, esse tempo em silêncio para se rezar essas duas orações não é seguido por todos os integrantes dos grupos, já que alguns *rezadores* disseram que somente rezam o “pai-nosso”. Assim, apesar de pedirem pela oração da “ave-maria”, na prática, só rezam a oração do “pai-nosso”.

A ocasião em que os *rezadores* estão orando no cemitério ou na capela, na primeira noite de ritual, é chamado de “levantamento das almas”, quando eles rezam ao pé do cruzeiro (do cemitério ou da capela) para que as almas, a partir daquela reza, se juntem ao grupo, durante as três noites de ritual. Nesse início do ritual, os *rezadores* passam a se relacionar com o mundo dos mortos por meio do símbolo do cruzeiro. Como se verá mais detalhadamente à frente nesse trabalho, alguns grupos iniciam essa prática na capela de sua comunidade, finalizando o ritual no cemitério. No entanto, existe o grupo da comunidade da Casinha, por exemplo, que não termina no cemitério quando não consegue rezar em todas as casas que precisa ir. Após fazerem a ladainha dos “sete pedidos”, os *rezadores* costumam cantar outras rezas, como o “sacrário” e a “sexta-santa”. Essa última ladainha, como o nome diz, é para ser rezada somente às sextas-feiras, porém, certos grupos que acompanhamos a rezavam em outros dias.

Depois de fazerem o “levantamento das almas” no cemitério ou na capela, os grupos se dirigem (a pé ou de canoa) até as casas dos moradores que os solicitam previamente ou quando encontram uma vela acesa em frente de alguma moradia, o que sinaliza um chamado. Geralmente, os moradores são conhecidos dos grupos de *rezadores*, sendo parentes e amigos. A vela está presente em todo o ritual, sendo um símbolo importante, que mostra um dos objetivos dessa prática, como veremos a seguir. Quando os grupos se dirigem às casas, eles utilizam o termo “pedir”, ao solicitarem que os moradores rezem pelas *almas*.

Chegando numa determinada casa, o *padre* do grupo toca o sino e começa a cantoria. São, ao todo, sete “qualidades de pedidos”, ou seja, sete “pai-nossos” e sete “ave-

marias”, que são rezadas para Jesus Cristo e para os seis tipos de *almas*, podendo a ordem de cada tipo de *alma* ser diferente para cada grupo, com exceção do primeiro pedido, que é sempre para a “Sagrada Morte e Paixão de Jesus Cristo”. Para Steil (2001), “a centralidade da Paixão [...] ganha especial visibilidade no tempo da Quaresma, quando os rituais da Semana Santa trazem a morte para dentro do presente, evocando, através da imagem do senhor Morto, o triunfo da humanidade sobre a desintegração do corpo” (p. 23).

A *Encomendação das Almas* é um exemplo do que Steil explica acima, já que essa prática religiosa acontece somente na época da Semana Santa, trazendo a morte para o momento presente em que acontece o ritual, já que seus praticantes são os vivos e as *almas* dos mortos que os acompanham na procissão. Como nos esclarece Steil (2001), na Semana Santa, “a dialética barroca, apontando para a diluição das fronteiras entre vivos e mortos, permitia aos fiéis tratar a morte não como a negação da vida, mas como sua transfiguração” (p. 23-24). Assim, a vida e a morte eram “remetidas sempre a um contexto que as englobava, o da comunhão dos santos, que criava um espaço exemplar de convivência entre vivos e mortos” (p. 23-24).

Ao acompanhar alguns grupos na época da Semana Santa, tanto no cemitério como nas casas, tentei fazer a experiência de rezar ambas as orações num intervalo entre um pedido e outro. Teve grupo que dava um tempo de intervalo maior entre um pedido e outro, principalmente no cemitério. Já outros, eu não consegui nem terminar a oração do “pai-nosso”. Isso vem a mostrar que esse pedido do “pai-nosso” e da “ave-maria” é mais simbólico, pois, ao acompanhar os grupos de *rezadores* nas casas dos moradores, observei que esse tempo em silêncio não corresponde ao tempo em que se rezam as duas orações, mesmo que feitas muito rapidamente, pois as ladainhas eram entoadas lentamente.

Apesar de dizerem que “pedem” um “pai-nosso” e uma “ave-maria” para cada tipo de pedido (como se verá adiante os sete tipos de pedido), quando se pergunta aos “moradores” se eles rezam o “pai-nosso” e a “ave-maria”, muitos responderam que rezam somente a oração do “pai-nosso”, não mencionando a oração da “ave-maria”. Também há os moradores que desconhecem as rezas que são feitas, os sete “pai-nossos”. O *rezador* Altino conta que, certa vez, uma moradora abriu a porta de sua casa e convidou os *rezadores* para tomar um café no momento em que o grupo estava pedindo o segundo “pai-nosso”. Ele explica que essa moradora não sabia o tempo das rezas; Euclides, filho de Altino, que também é *rezador*, diz que “nas casas, a gente pede o ‘pai-nosso’ e a ‘ave-maria’, mas muitos

moradores não sabem que tem que rezar”⁴⁵. Os *rezadores* utilizam o verbo “pedir” porque não são eles que rezam o “pai-nosso” e a “ave-maria”; eles aguardam o pedido dos moradores, que os autorizam a rezarem pelas almas. Como relata o *padre* João Pedro, “o rezador não reza o pai-nosso. Ele pede aos moradores que o façam”⁴⁶.

Assim como no cemitério, o tempo em silêncio dado pelos *rezadores* entre um pedido e outro para que os moradores rezem o “pai-nosso” e a “ave-maria” é curto, e pela pesquisa de campo, só ouvi relatos de que apenas rezam o “pai-nosso”. A oração da “ave-maria” é pedida, mas, ao mesmo tempo, é esquecida, pois não é rezada. Segundo o *padre* João Pedro, em relação aos “sete pedidos”, os *rezadores* “pedem” o pai-nosso para os moradores e aguardam por volta de dois minutos a reza.

Já outros moradores, muitas vezes, estão dormindo quando os grupos de *rezadores* chegam a suas casas. Mesmo que o *padre* do grupo toque a *campana* (o sino) para que os moradores despertem, muitos deles não chegam a rezar as orações pedidas, enquanto outros (mas é raro) não chegam a acordar com a chegada de algum grupo. Uma vez, estava com o grupo do Germano, na época em que ele era o líder, e, ao rezar em uma casa, ele “bateu a campana” e ninguém abriu a porta para receber o grupo. Germano, um pouco incomodado com a situação incomum, bateu com o seu guarda-chuva em uma das janelas da casa, e, da mesma forma, continuou sem resposta. O jeito foi o grupo se retirar sem ter nenhuma recompensa pelo “serviço”, isto é, o *benzequiar* com alimentos (como veremos adiante), prestado à família daquela casa.

Também pode acontecer dos moradores não terem como oferecer uma contrapartida, como mostra o *padre* João Pedro, que disse “quando alguém não abre a porta para o lanche, pode não ter o que oferecer”. Disse que isso já aconteceu com o seu grupo e que, depois, o morador encontrou com o João Pedro e pediu desculpas porque não tinha o que oferecer aos *rezadores*.

No trabalho de campo, pude observar diversas semelhanças entre os grupos de *rezadores*; no entanto, mediante a análise dos dados etnográficos, as variações na prática desse ritual emergiram de dentro e entre grupos de *rezadores*, havendo também uma diferenciação interna aos próprios grupos relacionada à organização e performance ritual, destacando-se hierarquicamente o líder e aqueles que detêm um saber ritual adquirido ao longo do tempo. Há entre os *rezadores* uma distinção socialmente atribuída pelos próprios

⁴⁵ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

⁴⁶ Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

praticantes e seguidores do ritual, como expressa pelo *rezador* Abdias, ao dizer que “tem uns rezadores que possuem uma ligação maior com as almas”⁴⁷.

Procurei desenvolver uma análise sobre o ritual da *Encomendação das Almas* como um conjunto de sistemas de crenças e de práticas, já que procuro entender as ações dos *rezadores* e demais praticantes como portadoras de significados, engendrados pelos atores sociais. Segundo Peirano (2003), a eficácia da ação ritual reside no fato de acionar crenças culturais, as quais constituem um modo de conhecimento no contexto regional estudado.

O primeiro grupo que tive contato foi o grupo do Germano, no ano de 2003, quando ainda fazia minha pesquisa de campo para o trabalho de conclusão de curso⁴⁸ de graduação. No mestrado, quando pesquisei sobre essa prática religiosa, também acompanhei esse grupo. Nessa época, também acompanhei outros grupos de *rezadores*, como o do Antônio Roque, o do José Moraes e o do Euclides. Após o falecimento de Antônio Roque, em 2009, o grupo passou a ter como líder um de seus filhos, Floriano. Já o grupo do José Moraes se desfez após sua morte. Também utilizei alguns depoimentos desse padre, feitos em anos anteriores, pois são etnograficamente muito relevantes para a análise. Outros integrantes desse grupo continuaram a ser entrevistados, como o Antônio Mendes. O *padre* Euclides se mudou para outro lugar e quem assumiu o posto de líder foi o Valdinei, primo dele. No entanto, eu tive mais contato com esse grupo em anos anteriores, quando a liderança ainda estava com o Euclides.

Na época de minha pesquisa de campo para o doutorado, tive a oportunidade de continuar acompanhando a maior parte desses grupos de *rezadores*, o que me permitiu observar mais detalhadamente a performance ritual de seus integrantes, além de estender minha observação a outros grupos de *rezadores*, como o do Domingos e do José Garcia (Comunidade do Itapecuru) e o do Erlison (Comunidade da Casinha, no Lago Sapucaá).

Alguns desses grupos de *rezadores* tiveram uma maior abertura em permitir que eu os acompanhasse na época do ritual, como também me receberam inúmeras vezes em suas casas. Por se tratar de uma prática feita por homens e eu sendo uma mulher, percebi que uma maior aproximação com os grupos, como, por exemplo, frequentar às casas dos *rezadores*, dava-se por meio de uma boa relação com as suas esposas, filhas e noras.

Portanto, tive uma maior afinidade com alguns grupos do que com outros. De modo geral, os grupos eram muito respeitosos com a presença da pesquisadora. No entanto,

⁴⁷ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

⁴⁸ Meu trabalho de conclusão de curso é denominado *Círio de Santo Antônio e outras práticas culturais no município de Oriximiná*, de 2003.

tiveram situações em que a própria pesquisa e a pesquisadora foram identificadas como parte de um trabalho documental a ser utilizado pelos políticos locais; por isso, fui interpelada, de forma bastante incisiva, por um membro dos grupos de *rezadores*, que questionou as razões da minha presença, como mulher que era, na cena ritual. Após esse episódio, o líder do grupo – desse *rezador* que me inquiriu – veio me pedir desculpas. Pelo que me contaram os dois grupos de *rezadores*, presentes nessa ocasião, conversaram entre si e houve uma aceitação do meu trabalho pelo fato de pertencer à Universidade. Diante de situações como essa, e por se tratar de uma prática realizada durante a noite, procurava acompanhar grupos com os quais já tinha estabelecido algum tipo de relação de confiança e interlocução em situações do cotidiano fora da prática ritual.

Com os grupos da cidade, procurava me encontrar no cemitério ou na casa do líder do grupo de *rezadores*, de onde caminhávamos para dar início ao ritual no cemitério. Nas comunidades do *interior*, o ponto de encontro era na capela, onde se dava o início do ritual. Como são três noites de ritual, se eu começasse a seguir um grupo na quarta-feira desde o cemitério, eu teria uma maior relação com esse grupo do que com os demais. Às vezes, ficava uma noite toda acompanhando um grupo (na cidade e nas comunidades ribeirinhas); outras vezes, procurava acompanhar um pouco cada grupo de *rezadores* que encontrasse pelas ruas da cidade, o que implicava em uma perspectiva de análise diferente, numa escala que permitia mapear os diferentes grupos de *rezadores*, até certo ponto concorrentes pela legitimidade dessa prática ritual.

Já nas comunidades ribeirinhas, costumava viajar durante a tarde com uma lancha que já se dirigia para a comunidade que desejava ir. Na comunidade do Itapecuru, fui sozinha com o piloto do barco, em outras fiz a viagem com funcionários das Secretarias de Turismo e Cultura do município, o que pode ter levado, como na situação relatada, ao questionamento do meu trabalho e uma possível ligação com o poder político.

Sobre os grupos de *rezadores* da cidade, como disse, costumava me encontrar com eles no cemitério Nossa Senhora das Dores, na cidade de Oriximiná, ou na casa dos líderes. Os integrantes dos grupos chegavam em silêncio no cemitério e, de forma vagarosa, dirigiam-se até o lugar do cruzeiro para então começar o rito do “levantamento das *almas*”. Depois de rezar, cada grupo saía do cemitério e ia caminhando para as casas dos moradores, sendo que estes já aguardavam algum deles passar pelo menos em uma das três noites.

Existem diferentes espaços utilizados pelos *rezadores* nos dias do ritual. Na cidade, os grupos iniciam o ritual em frente ao cruzeiro do cemitério Nossa Senhora das

Dores. Nas comunidades do *interior*, como a comunidade do Itapecuru, o grupo começa o ritual na capela Nossa Senhora das Graças, assistindo a uma missa pelo líder do grupo ou por algum catequista da comunidade. Já um grupo de *rezadores* do lago Iripixi, chamado de grupo de Santa Luzia, inicia o ritual no cemitério desse lago; depois, eles se dirigem ao cruzeiro, localizado em frente à capela, onde fazem o rito do “levantamento das *almas*” (descreveremos esse rito mais abaixo).

Nas comunidades do *interior*, o silêncio é maior em relação ao burburinho da cidade, pois os moradores costumam ficar recolhidos em suas casas, aguardando a chegada do grupo de *rezadores*. Na cidade, há um maior movimento de pessoas que não participam dessa prática religiosa, chegando, em algumas situações, a desprezar os *rezadores*, fazendo piadas consideradas de mau gosto.

Muitos moradores de Oriximiná sentem medo do ritual da *Encomendação das Almas* por terem a crença de que os mortos acompanham os *rezadores* e, de certa forma, temem vê-los. Da parte dos *rezadores*, também existe a crença de que as *almas* dos mortos estão presentes no ritual, fazendo toda a peregrinação (do cemitério às casas, das capelas às casas e das casas ao cemitério ou à capela), seja a pé (grupos que rezam na cidade), ou de canoa (grupos que rezam nas comunidades ribeirinhas), com os *rezadores*.

Ao realizar a etnografia dessa prática, acompanhei, no início do ritual, o “levantamento das *almas*” em que os mortos são chamados para se fazerem presentes na peregrinação ao cemitério e às casas dos moradores, durante as três noites da prática ritual da *Encomendação das Almas*. Nos anos em que acompanhei os grupos, não costumava segui-los em todas as casas, somente em algumas, devido ao horário tardio. Os grupos chegam a rezar, dependendo do tempo (a chuva atrapalha bastante) e da disposição, de quatro a mais de dez casas por noite, segundo relatos dos grupos.

O cemitério é considerado o local onde “descansam” os mortos, sendo habitado por muitas *almas*. O cruzeiro do cemitério seria o lugar em que seria possível estabelecer comunicação entre o visível e o invisível, entre a matéria inerte e o espírito. Quando o grupo não vai ao cemitério, ele reza no cruzeiro de alguma capela, que também faria essa comunicação entre vivos e mortos. Muitos grupos de *rezadores* iniciam o ritual em algum cemitério ou capela, seja da cidade, seja de alguma comunidade ribeirinha.

Esse ritual produz deslocamentos das fronteiras sociais e simbólicas, ao fazer com que os seus praticantes deixem de lado suas identidades ou papéis desempenhados no cotidiano, como de pescadores e/ou agricultores, para assumirem a identidade religiosa de

rezadores, que desempenham por três noites consecutivas. Também na ocasião do ritual, as *almas* dos mortos acompanham a peregrinação liderada pelos *padres* dos grupos de *rezadores*, deslocando-se a partir do cemitério onde os corpos foram enterrados ou da capela, pelas ruas da cidade ou pelos rios das comunidades do *interior* em um fluxo simbolicamente inusitado e só atualizado mediante a prática ritual.

Nas noites de ritual, os *rezadores* entoam várias ladainhas ao percorrer diversos lugares, como os cemitérios e a casa dos moradores, tanto nas comunidades ribeirinhas, como na zona urbana de Oriximiná. Os *rezadores* utilizam dois espaços na zona urbana nas noites do ritual: as ruas da cidade, incluindo as casas dos moradores, e o cemitério Nossa Senhora das Dores, o único existente na zona urbana. Porém, percebe-se que os bairros onde os *rezadores* moram, a maioria na periferia da cidade, há maior concentração dos grupos de *rezadores* nas noites em que essa prática ritual ocorre. Ou seja, os grupos rezam mais nos seus próprios bairros, sendo recebidos pelos moradores com os quais mantêm relações de vizinhança, amizade e troca de favores. Assim, na época em que o ritual ocorre, os moradores que conhecem determinado grupo de *rezadores* do seu bairro (ou de um bairro próximo), já fazem algum tipo de contato manifestando sua vontade de recebê-los em sua casa.

Quando dois grupos de *rezadores* se cruzam durante a peregrinação ritual na rua, conforme observei enquanto os acompanhava, eles “tocam a *campa*” (o sino). O *rezador* Euclides explica que “quando dois grupos se encontram, os antigos diziam que os dois padres batiam a cachola. Por isso que batem a *campa*”⁴⁹. O *padre* de um grupo bate a *campa* e o outro responde, tocando a *campa* também. Não se falam, a não por meio do sino. Nesse contexto, o sino possui um significado de proteção, especialmente para o líder do grupo, como se verá mais à frente nesse capítulo.

Outras situações de encontro entre grupos também podem acontecer. Quando um grupo de *rezadores* chega a uma casa na qual já tem outro grupo rezando, ele tem que esperar a reza terminar. No ano de 2010, o grupo do Erlison, que se dividiu em duas turmas, chegou a uma casa em que a outra turma estava rezando. Então, a turma do Erlison ficou aguardando a reza da outra turma terminar, que tinha como *padre* o Emerson (irmão do Erlison). Quando terminou, a turma que estava rezando entrou na casa para comer e beber algo, que era oferecido pelos moradores. Enquanto isso, a turma que havia chegado depois, começou a rezar. A primeira turma só pôde sair da casa quando a segunda turma terminou de rezar, ficando, como dizem, “presa” no interior da casa.

⁴⁹ Entrevista concedida à autora em abril de 2010.

Observa-se, no contexto de interação dos moradores de um bairro com os integrantes de um grupo de *rezadores*, que há uma relação deles com o bairro. No perímetro urbano de Oriximiná, é muito comum famílias morarem num mesmo bairro ou em bairros vizinhos. Quando um grupo é formado, é raro ver um integrante que não seja um parente. Assim, sendo a maioria de uma mesma família e essa família tendo parentes e relações em bairros contíguos ou vizinhos, faz com que os grupos de *rezadores* tenham forte relação com os espaços em que vivem. Desse modo, os *rezadores* têm uma ligação afetiva com o bairro em que residem, já que possuem relações de sociabilidade com seus vizinhos, sendo muitos deles parentes.

Também há uma rede de relações construída entre os moradores da cidade e as comunidades do interior, onde residem seus parentes consanguíneos e afins, de modo que na cidade todos se agrupam no mesmo espaço de vizinhança, principalmente nos bairros da periferia. Por isso, às vezes, um integrante reside em uma comunidade ribeirinha e, na época do ritual, ele se desloca para a casa de uma parente na cidade com o objetivo de rezar com o grupo.

O deslocamento dos grupos de *rezadores* do município de Oriximiná, no contexto urbano e nas comunidades ribeirinhas do Itapecuru (no lago Itapecuru) e da Casinha (no Lago Sapucuá), configura uma cartografia ritual da prática da *Encomendação das Almas*. Esse mapa é constituído a partir das relações engendradas entre os praticantes desse ritual, *rezadores* e moradores, mediante vínculos de parentesco, de amizade e políticos, entre outros. A seguir (FIG. 3) é mostrado o mapa com a área territorial de atuação da prática dos *rezadores*:



FIGURA 3 – Área de atuação dos grupos de *rezadores* no contexto urbano e rural de Oriximiná
Fonte: Google

Como acompanhei os grupos de *rezadores* (da cidade e das comunidades ribeirinhas) em diferentes anos e tendo, em algumas noites, acompanhado mais de um grupo, as informações que se seguem – sobre todos os bairros que rezam e o número de casas rezada nas três noites – foram dadas pelos *padres* de cada grupo. No entanto, esse itinerário não é fixo, pois a peregrinação ritual dos grupos de *rezadores* pode variar de ano para ano em decorrência de mudanças sofridas na composição dos grupos, tais como falecimentos dos “padres”, deslocamento de *rezadores* para outras cidades por motivo de trabalho, entre outras. Por exemplo, o grupo do Floriano mudou seu itinerário depois que o antigo líder morreu, criando novos itinerários. Também esse itinerário pode ser alterado em função dos moradores que recebem os grupos, pois, caso um morador não trate bem um grupo em sua casa, é provável que esse grupo não retorne mais a essa moradia nos próximos anos. Ao acompanhar esses grupos em diferentes ocasiões (nos cemitérios, nas casas e nas capelas), pude construir uma visão do conjunto mais ampla de praticantes e deles entre si, incluindo suas variações internas (o que suponho não teria sido possível de se realizar caso viesse a acompanhar somente um grupo). Os grupos costumam rezar por cerca de trinta a quarenta minutos em cada lugar que faz parte do ritual, seja no cruzeiro do cemitério, na capela ou nas casas dos moradores. Em relação ao tempo estimado de cada grupo nas casas que visitam, incluindo o tempo das rezas e o momento da comensalidade (que se verá ao longo desse capítulo), ele varia de uma hora a uma hora e meia, dependendo do tipo de relação estabelecida entre o grupo e os moradores. Também cabe enfatizar que são os líderes dos grupos que organizam o trajeto a ser feito durante o ritual, bem como a escolha das casas a rezar pelas três noites. Seguem alguns dados sobre o itinerário dos grupos que acompanhei:

(1) O grupo do Abdias costuma rezar no cemitério Nossa Senhora das Dores (da cidade), iniciando o ritual às 20h. Depois reza nas casas dos bairros Santa Terezinha, São José Operário, Cidade Nova e Perpétuo Socorro, até aproximadamente 1 hora da manhã (quarta e quinta-feira). Nesses dois dias, reza em seis a oito casas. No último dia, inicia o ritual às 19h e reza em mais casas nesses bairros (em cinco aproximadamente), fazendo o rito da “devolução das *almas*”, no cemitério da cidade, por volta da meia-noite. Na maioria das vezes, esse grupo reza na casa de parentes e amigos. É também o grupo que eu mais acompanhei durante o

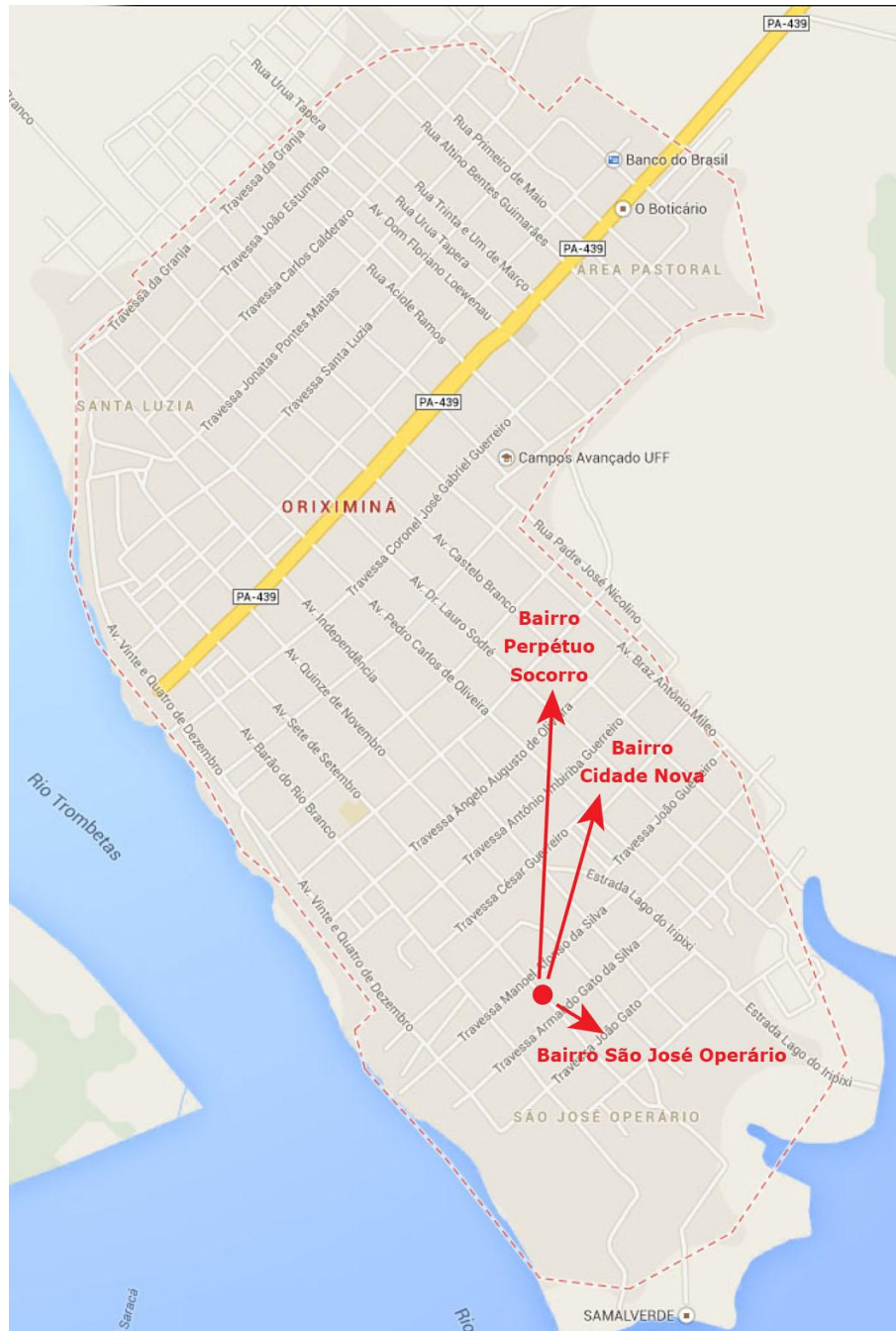


FIGURA 5 – Itinerário do grupo do Abdias na segunda noite de ritual
 Fonte: Google

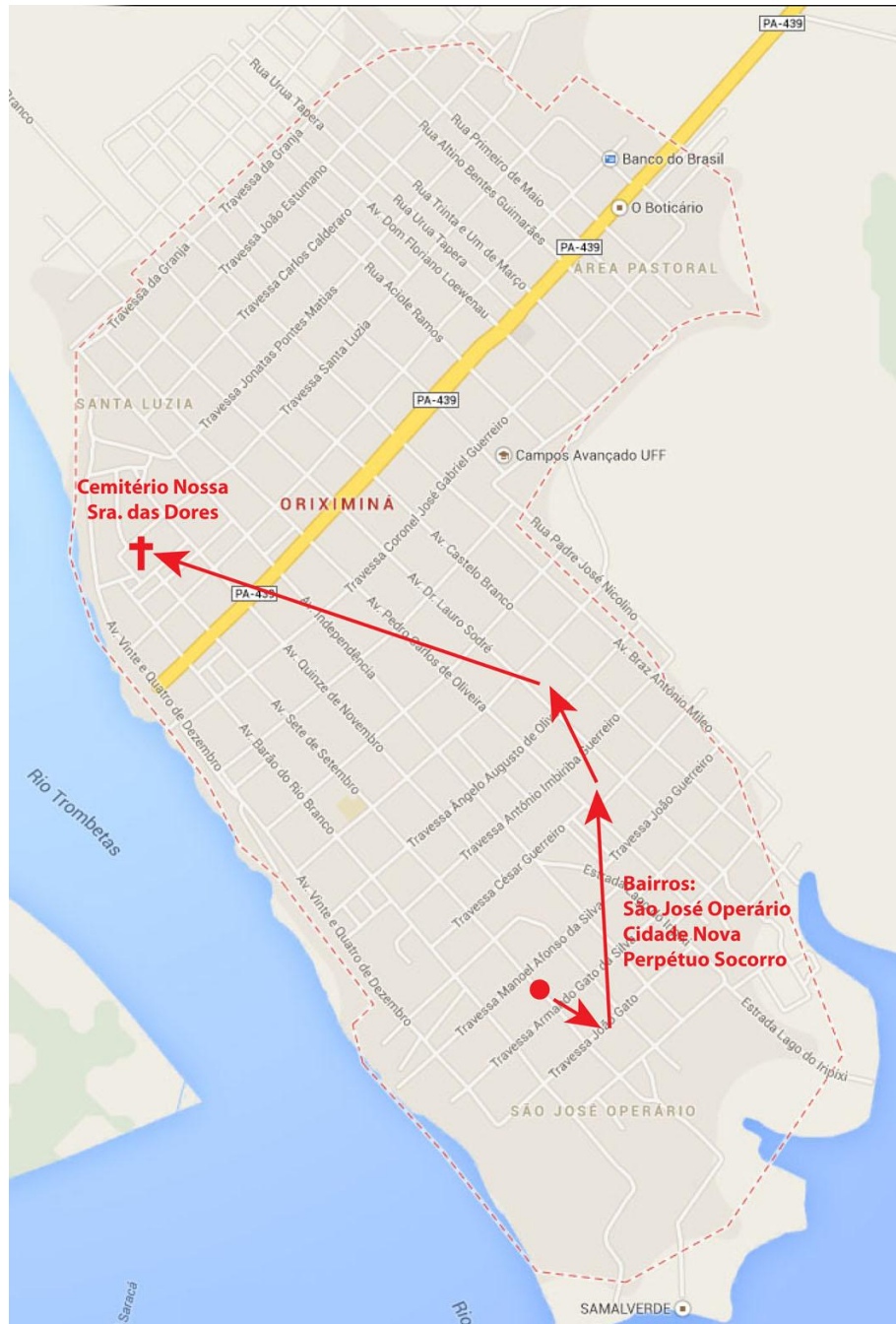


FIGURA 6 – Itinerário do grupo do Abdias na terceira noite de ritual.
Fonte: Google.

No ano de 2010, pude acompanhar o ex-grupo do Germano, atual grupo do Abdias. Germano estava com mais de oitenta anos (nasceu em 1927) e já sentia cansaço devido a sua idade mais avançada. Assim, passou a liderança do grupo para o seu filho. Nesse ano, a “equipe⁵⁰” era formada por dez integrantes.

⁵⁰ Esse termo possui o mesmo significado que grupo.

A relação de integrantes desse grupo é baseada por uma rede de parentesco, sendo ele designado pelo nome do seu líder, como no caso dos demais. A denominação dos grupos de *rezadores* está vinculada ao nome do seu *padre*. A maioria dos integrantes da equipe do Abdias mora no bairro São José Operário, próximo à casa de Abdias e do seu pai Germano. Parentes vivem como vizinhos e o inverso também se dá. É uma rede social formada por parentes consanguíneos e afins. Explica Abdias que “quando papai (Germano) formou essa equipe em Oriximiná, foi mais parente da mesma família. Quando veio do Itapecuru, tinha pouco conhecimento das pessoas aqui”⁵¹. Nesse caso, as relações das famílias com o bairro e a cidade em que residem são expressas mediante práticas religiosas compartilhadas.

Além do grupo de *rezadores* do Abdias, existe uma *equipe de foliões* chamada “Fé em Deus”. Essa equipe é formada por homens e mulheres da família do Abdias, ou seja, também é formada por uma rede de parentesco. Germano disse que passou a coordenação para Abdias porque ele já está idoso. Diz que nessa *equipe de foliões*, o comprometimento é com São Lázaro, mas eles podem rezar para qualquer santo.

(2) O grupo do falecido Antônio Roque rezava no cemitério Santa Maria (no Lago do Iripixi), por volta das 20h, e em casas dessa comunidade na quarta-feira. Na quinta e na sexta, rezava no bairro São José Operário e onde recebesse convite para rezar. Nesses dois últimos dias, começava o ritual às 19h. Na sexta-feira, esse grupo costumava ir rezar na casa do *padre* do grupo e, depois de rezar nas demais casas, dirigia-se ao cemitério da cidade. Segundo Antônio Roque, tinha vezes que ele invertia, começando no cemitério da cidade, na quarta-feira, e rezando nas casas do bairro São José Operário. Na quinta-feira, o grupo também rezava nesse bairro; na sexta, ele seguia para o Iripixi, rezando nas moradias, na capela e no cemitério dessa comunidade.

Depois que Antônio Roque morreu, o filho Floriano só assumiu a liderança em 2011. Em 2010, o grupo não saiu. No ano seguinte, Floriano teve um sonho com o pai e voltou a rezar. Nesse ano, o grupo iniciou o ritual no cemitério da cidade, por volta das 23h e rezou em cinco casas, indo até as 2h. Na quinta-feira, o grupo rezou em quatro casas. Na sexta, ele rezou em quatro casas, indo finalizar no cemitério da cidade, por volta de meia-noite. Os integrantes rezaram nos bairros São José Operário e Cidade Nova. Floriano disse que pretendia colocar o nome do grupo de “grupo de Antônio Roque”, em homenagem ao pai, e que também queria voltar a rezar no lago Iripixi, como seu pai fazia, pois, após a morte dele, Floriano mudou o itinerário do grupo. Abaixo (FIG. 7) segue o deslocamento desse grupo:

⁵¹ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

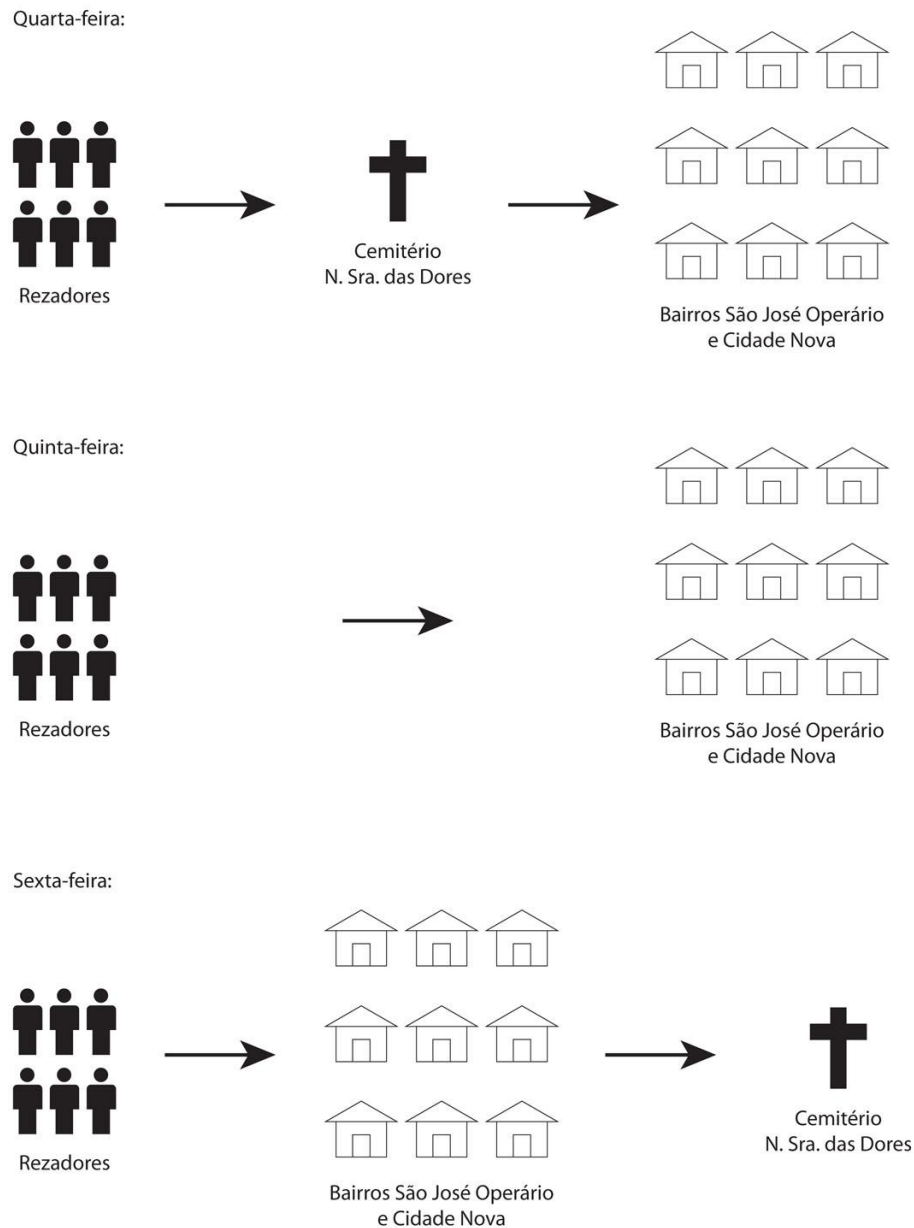


FIGURA 7 – Deslocamento do grupo do Floriano nas três noites de ritual.

(3) O grupo do João Pedro Moraes inicia o ritual no cemitério Nossa Senhora das Dores às 21h, rezando em oito casas, até 2h da madrugada. Na quinta, começa umas 20h, rezando em umas dez casas. Na sexta, também inicia às 20h, rezando em menos casas, em torno de cinco, pois termina à meia-noite no cemitério da cidade. Esse grupo reza nos bairros São Pedro, Cidade Nova e Perpétuo Socorro, como é mostrado a seguir (FIG. 8):

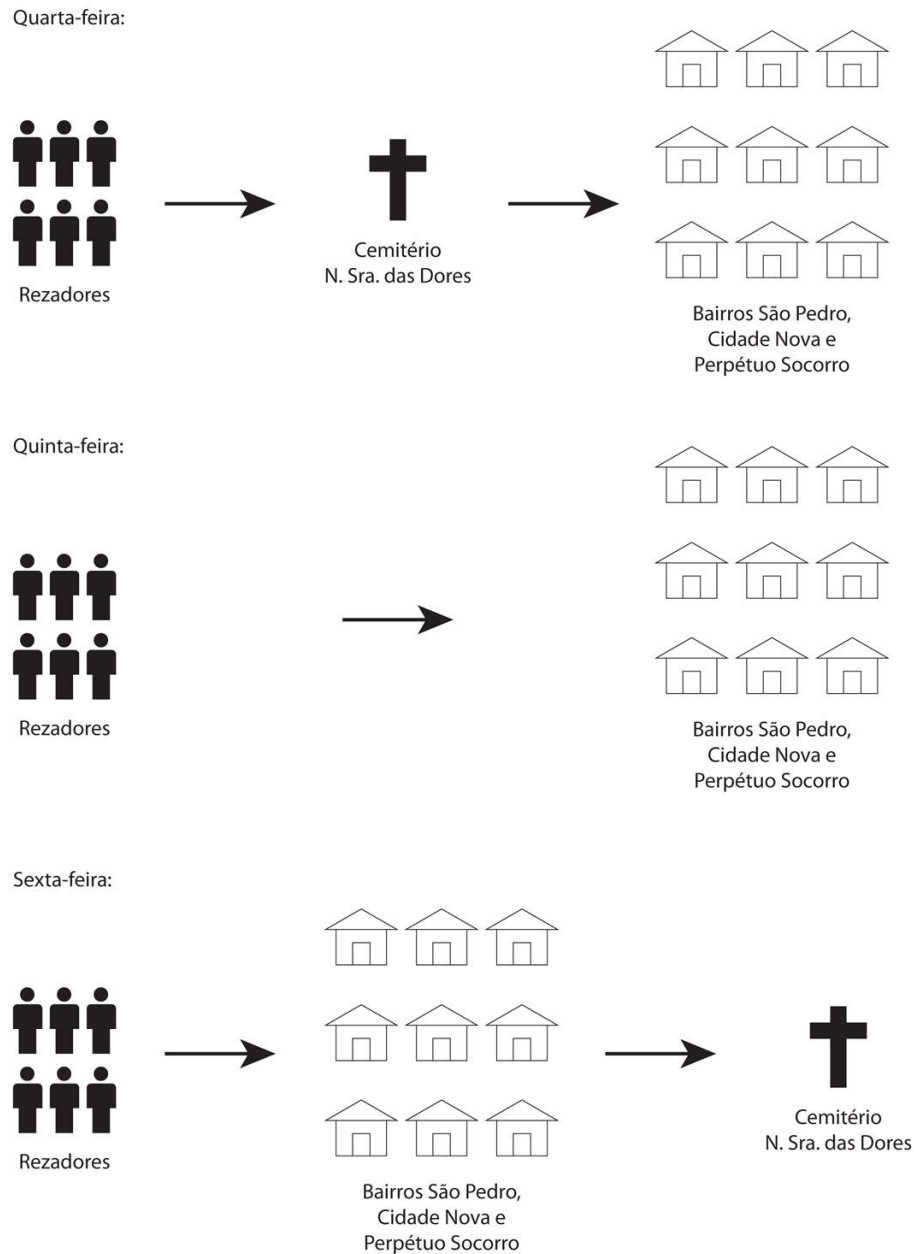


FIGURA 8 – Deslocamento do grupo do João Pedro Moraes nas três noites de ritual.

Em 2010, acompanhei esse grupo por uma noite. Além de João Pedro Moraes, os outros integrantes do grupo se chamam Jofre Batista, Pedro Jonas Batista, Lúcio Cardoso, Romário, Evilásio Moraes, Assunção. Do total dos *rezadores* desse grupo, três integrantes são amigos e os outros três são parentes do *padre* do grupo. Esse grupo reza, segundo João Pedro, somente “na casa do morador que chamou”⁵². Depois, no ano de 2012, fui à casa do *padre* para entregar uma fotografia que havia tirado do grupo e conversar um pouco sobre a prática

⁵² Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

que realiza. Na tarde em que cheguei à moradia dele, havia um comício próximo a ela (pois era época de eleição), foi um tanto complicado realizar uma entrevista com tanto barulho em volta. As informações sobre os horários das três noites foram feitas pelo João Pedro e não foram observadas empiricamente. Segundo João Pedro, o grupo permanece cerca de uma hora e meia em cada casa. Enquanto alguns grupos dizem escutar a voz dos moradores de dentro de suas casas rezando, já outros dizem que alguns moradores rezam “calados”.

(4) O grupo do José e Domingos Garcia inicia o ritual na capela Nossa Senhora das Graças no Itapecuru, às 17h. Depois reza nas casas dos moradores dessa comunidade, na área da Fazendinha. Na quinta, tem a missa do lava-pés, às 17h. Após isso, o grupo vai rezar no cemitério e depois ele segue para as casas na Cabeceira do Japim. Nesse dia, costuma rezar aproximadamente dez casas, indo até 1 hora da manhã. Na sexta, o grupo, que se divide em duas *turmas*, reza em cerca de vinte casas, finalizando até meia-noite no Cemitério dos Anjos, que é somente de crianças enterradas (de até cinco anos). No cemitério, as duas *turmas* se juntam novamente. Segue (FIG. 9) o fluxograma com o deslocamento desse grupo:

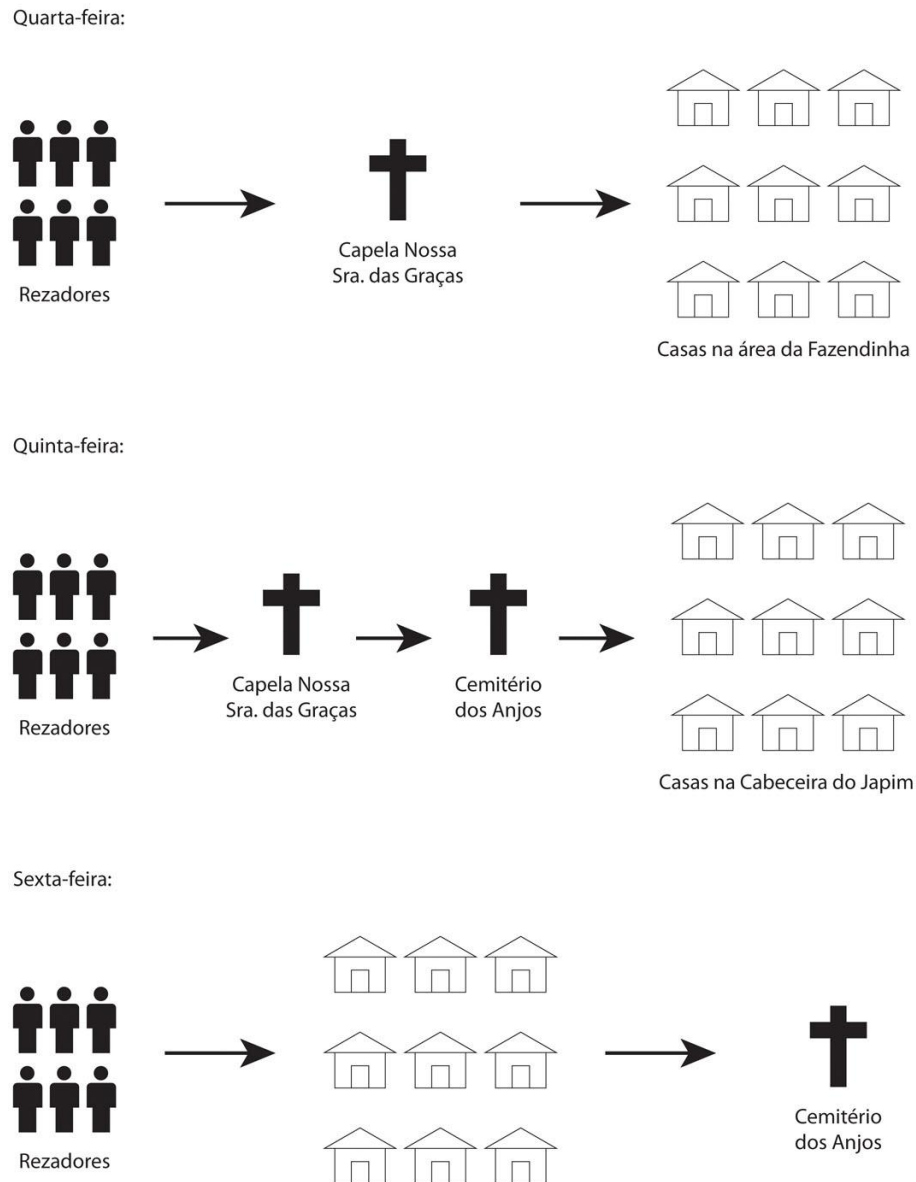


FIGURA 9 – Deslocamento do grupo do José e Domingos Garcia nas três noites de ritual.

O nome do grupo do Itapecuru é “Grupo de Rezadores das Santas *Almas*”. Mesmo assim, eles são designados e reconhecidos pelos nomes dos dois líderes do grupo. O grupo do Itapecuru possui duas *campas*. Uma fica com o Domingos e a outra com o José Garcia. A *campa* é para acordar os moradores quando eles chegam às casas, segundo relato dos dois *padres*.

Dia 6 de outubro de 2011, estive nessa comunidade. Nesse grupo existem dois padres que são irmãos: o José Garcia dos Santos (65 anos) e Domingos Garcia dos Santos (53 anos). José Garcia é *rezador* há uns quarenta anos e o Domingos, irmão mais novo de José

Garcia, tem uns trinta anos de reza. Domingos explica que antigamente só podia entrar para o grupo na idade de quatorze anos. Os demais integrantes são, em sua maioria, parentes.

A maioria do grupo exerce as atividades de agricultor e/ou pescador, já que os seus integrantes residem numa comunidade ribeirinha. A maioria dos moradores se considera católica. No entanto, há alguns moradores que são evangélicos, membros da Assembleia de Deus (quando estive nessa comunidade, estavam construindo um templo dessa igreja).

No ano de 2010, fui ao Itapecuru em um barco, na sexta-feira. Quando cheguei à comunidade, fui até a casa de um dos líderes, José Garcia. Assisti à missa na capela e havia a presença dos *rezadores*. Depois, acompanhei o grupo em algumas casas, indo com eles de canoa pelo rio. Nessa comunidade, senti um silêncio maior que na cidade. Outra diferença a notar é a escuridão. Se não fossem as lanternas, as velas e as luzes das casas, esse lugar ficaria uma completa escuridão. Depois de acompanhar os *rezadores* em algumas casas, retornei a Oriximiná e fui direto ao cemitério da cidade, para acompanhar a fase do ritual chamada “devolução das almas” feitas pelos grupos na cidade.

(5) O grupo do Erlison inicia a prática ritual às 15h, na quarta-feira, com uma “celebração de palavra” na capela São José, da comunidade da Casinha. Depois os *rezadores* costumam ensaiar as ladainhas. Do ensaio, o grupo sai para rezar nas casas dos moradores dessa comunidade, indo até umas 6h, num total de dez a quinze casas. Na quinta, o grupo participa de uma missa na capela, onde tem o ritual do lava-pés. Depois, só começa a rezar nas casas umas 20h, indo até o mesmo horário do dia anterior. Na sexta, o grupo inicia rezando dentro da capela São José, atrás do altar, na parte da tarde. Os moradores da comunidade, que são da religião católica, costumam assistir e a igreja fica repleta de pessoas. Depois disso, o grupo segue para rezar nas casas, terminando por volta de meia-noite (às vezes, passa um pouco desse horário). Quando o grupo consegue rezar em todas as casas, termina no cemitério próximo a essa comunidade, localizado perto da Comunidade da Macedônia. No ano de 2010, acompanhei esse grupo no cemitério referido. Quando o grupo se divide em duas turmas, ele costuma rezar em outras comunidades (Várzea e Aparecida). No ano de 2012, o grupo só rezou nas residências da comunidade da Casinha. Segue (FIG. 10) o itinerário desse grupo:

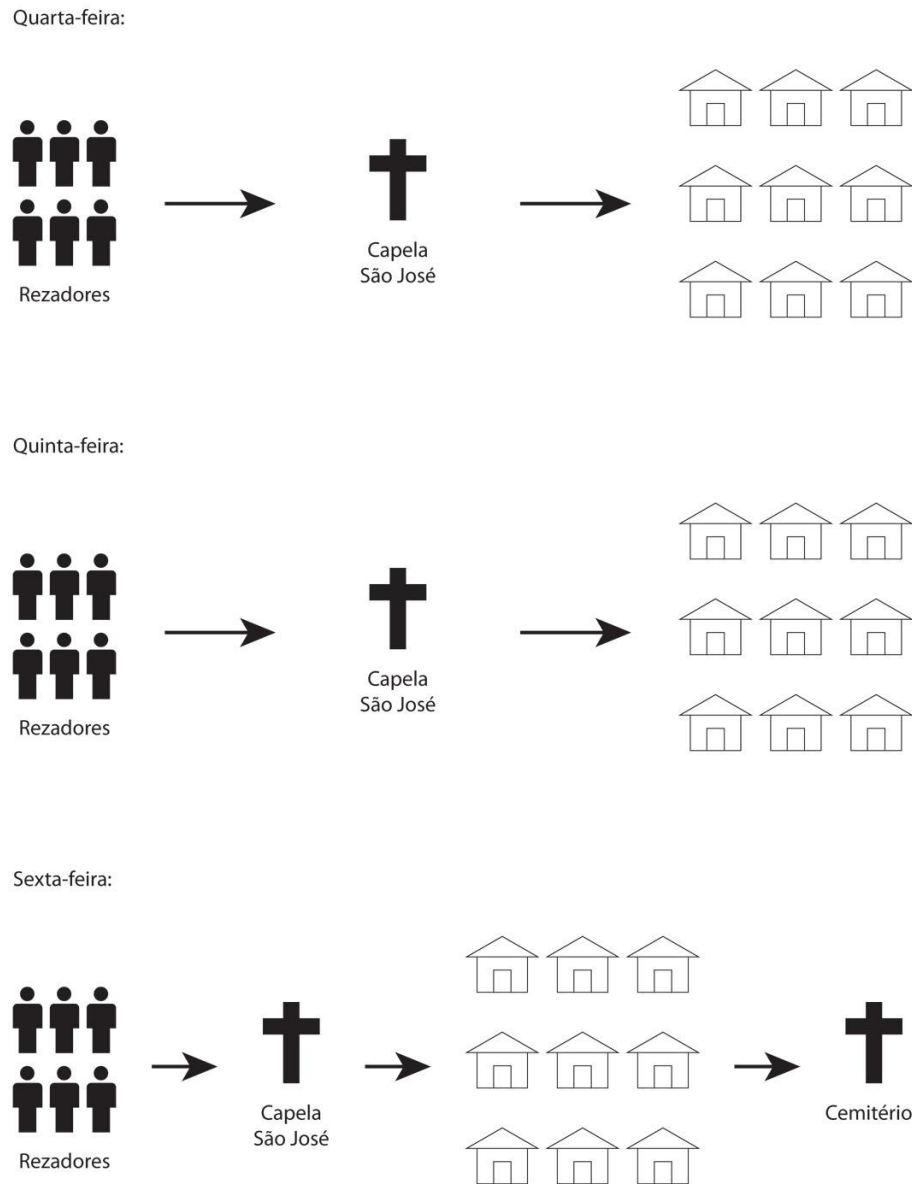


FIGURA 10 – Deslocamento do grupo do Erlison nas três noites de ritual.

Nesse grupo do Erlison, a maioria dos integrantes é parente, sendo todos moradores da comunidade da Casinha. Os outros integrantes desse grupo são Emerson Carvalho, Elivaldo Vieira, Francisco Sávio, Enner Carvalho, Marinaldo Almeida, Andrely da Luz e Elessandro Almeida. O Erlison é agente de saúde dessa comunidade e alguns desses integrantes exercem a atividade de pescador ou agricultor. O Francisco, no ano de 2012, era o coordenador da comunidade. Há outros grupos de *rezadores* no Lago Sapucuá, em outras comunidades, mas eu não os conheci. Em 2012, pude ir até essa localidade para conversar com dois integrantes desse grupo, o Erlison e o Francisco, o que me permitiu conversar mais demoradamente sobre a prática que exercem.

Em 2010, como dito, tive a oportunidade de acompanhar esse grupo da Casinha na segunda noite da prática ritual. No entanto, nessa época, o *padre* do grupo era o Marlison Vieira. Essa comunidade fica localizada no Lago Sapucaá, a, aproximadamente, uma hora de viagem de lancha de Oriximiná. Chegando a essa comunidade no final da tarde, assisti a uma missa, que foi realizada pelo *rezador* Erlison, que é do grupo de catequistas da comunidade. Durante a missa, teve o ritual do lava-pés. Após isso, o grupo de *rezadores* foi se formando e pude acompanhá-los por um tempo nessa comunidade. Eles iniciaram rezando em frente à capela dessa comunidade. Depois segui com o grupo em algumas casas, indo de lancha. Após o grupo rezar em uma determinada casa, foi servido um jantar. Havia arroz, frango e refrigerante. A dona da casa achou que a comida era pouca, então ela matou dois patos e os cozinhou para que todos pudessem comer à vontade.

Depois, o tempo começou a mudar, formando muitas nuvens e o piloto da lancha disse que seria melhor que nós voltássemos para Oriximiná, pois estava vindo chuva. Já era por volta de meia-noite. Despedimos-nos do grupo e seguimos viagem de volta à cidade. Em pouco tempo de viagem, surgiu um nevoeiro, pois já tinha começado a chover. O piloto não estava mais enxergando direito a direção da lancha; diante disso, decidi encostar à margem do lago. Conclusão: tivemos que passar a noite dentro da lancha. Por volta das 5h, o nevoeiro havia passado. Quando cheguei ao alojamento da UFF (a UAJV), notei que estava com marcas vermelhas por todo o corpo decorrentes de picadas de mosquitos.

Já em relação aos espaços utilizados pelos grupos de *rezadores* nas comunidades ribeirinhas, observa-se que os *rezadores* possuem uma relação muito próxima com os moradores de suas comunidades, mediante relações de parentesco, amizade e compadrio, entre outras. Os grupos de *rezadores* da comunidade da Casinha e do Itapecuru, durante a prática ritual que realizam, utilizam os espaços das capelas e das casas dos moradores (que os convidam para rezar) de suas comunidades. Em relação ao cemitério, o grupo do Itapecuru possui um diferencial, pois é o único grupo que vai ao cemitério “buscar as *almas*” na quinta-feira. E não é qualquer tipo de alma, já que é um cemitério em que são enterradas crianças. Como se refere o *rezador* Didinho, “não pode enterrar adulto porque é só para enterrar os anjos e os anjos são as crianças”⁵³. Os adultos dessa comunidade são enterrados no cemitério da cidade de Oriximiná. Esse grupo, antes das rezas nas casas dos moradores na quinta-feira, vai entoar as ladainhas nesse “cemitério dos anjos”.

⁵³ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

Nas comunidades ribeirinhas do Itapecuru e da Casinha, os grupos de *rezadores* utilizam a capela nos dias da *Encomendação das Almas* para rezar (dentro dela e em frente ao cruzeiro, do lado de fora) e para participar das missas realizadas durante a Semana Santa. Nesse último caso, os celebrantes, muitas vezes, são os “padres” dos grupos de *rezadores*, como no caso do Erlison, líder do grupo da Casinha e do Domingos, um dos *padres* do grupo do Itapecuru. Também tem a prática do lava-pés nas capelas das duas comunidades. Em contrapartida, na cidade de Oriximiná, os *rezadores* não costumam participar de missas durante a época do ritual. Dessa forma, percebe-se uma variação existente no modo de conhecimento dessa prática ritual, entre os grupos de comunidades ribeirinhas (que participam de missas e fazem o ritual do lava-pés) e grupos da zona urbana (que não praticam esses ritos).

Percebe-se também uma variação em relação aos espaços rituais utilizados pelas comunidades ribeirinhas e pelos grupos da zona urbana, pois estes não rezam em capelas. O falecido *rezador* Antônio Roque, quando ainda vivo, disse que o grupo dele, quando ia rezar no Iripixi, na sexta-feira, costumava fazer a *devoção da igreja* na capela dessa comunidade. Também disse que até o ano de 1996, ele costumava ir rezar, no último dia do ritual (sexta-feira), em frente à igreja Santo Antônio, na cidade de Oriximiná, antes de fazer a “entrega das *almas*” no cemitério Nossa Senhora das Dores. Um dos motivos desse *rezador* não ter mais rezado em frente à Igreja Santo Antônio é o crescente movimento de pessoas, principalmente de jovens, nas noites da Semana Santa, fazendo com que os grupos de *rezadores* fiquem receosos de rezar em locais públicos em que eles estão presentes, por conta de comentários jocosos que alguns jovens fazem sobre eles.

Portanto, pensar nos contextos de interação dos grupos de *rezadores* com os espaços em que residem (como os bairros na zona urbana e as comunidades ribeirinhas) é relevante para se entender a dinâmica dessa prática ritual. Da interação entre os integrantes dos grupos de *rezadores* e os moradores dos bairros (como de alguns bairros vizinhos) e das comunidades onde moram é que vai se construindo a memória coletiva desse ritual.

Muitos antepassados desses *rezadores* viviam nos mesmos bairros e comunidades que atualmente eles vivem. Os *rezadores* possuem uma memória afetiva que liga espaços atuais ao passado. Sendo o tempo e o espaço uma das principais categorias ao estudar a cultura (STEIL, 2001), mostra-se relevante perceber esses dois elementos dentro do ritual em estudo. O tempo é carregado de significados, sendo uma construção social, associado “a lugares que guardam a memória do vivido através de mitos e histórias que nos permitem

construir uma conexão com o passado. Criam, assim, a percepção de uma continuidade entre as gerações que nos antecederam, a nossa e aquelas que virão depois de nós” (p. 12). Nesse sentido, quando os grupos de *rezadores* percorrem os lugares que são utilizados durante essa prática ritual e rezam nesses espaços, acreditam entrar em relação com as almas dos mortos. Dessa forma, o vínculo dos *rezadores* com esses espaços (bairros e comunidades) se define – além de sua organização social, sua disposição espacial, suas práticas sociais e produtivas – pelas práticas rituais que ali ocorrem, como a da *Encomendação das Almas*, definindo formas de pertencimentos a esses lugares.

Durante essa prática ritual, alguns moradores da cidade de Oriximiná e das comunidades ribeirinhas convidam os *rezadores* para fazer preces no interior de suas casas. Assim, os moradores exercem um papel no ritual, integrando-o como um dos participantes dessa prática. Nesse sentido, a casa assume uma importância nesse ritual, já que os moradores vão rezar de dentro dela e os *rezadores* do lado de fora. Os moradores costumam rezar os sete “pai-nossos” em voz baixa ou em silêncio. No entanto, há exceções, como recorda Antônio Roque: “alguns moradores rezam em voz alta. Tem uma mulher do bairro São José Operário que reza mais alto que a gente”⁵⁴.

Em relação aos moradores do centro da cidade de Oriximiná, apesar de serem pertencentes a diferentes grupos sociais, alguns deles participam desse ritual na época da Semana Santa. A religião pode agir como elemento de ligação entre segmentos sociais estratificados economicamente e socialmente. O ritual da *Encomendação das Almas* está imerso na vida social das pessoas que o praticam todos os anos, sejam essas pessoas os próprios *rezadores*, sejam os moradores que convidam os grupos para rezarem em suas casas, apesar, é claro, das diferentes funções de cada um. Esse ritual é compartilhado pela população oriximinaense, mas um compartilhamento que varia entre os indivíduos que participam dele.

2.2 O líder é o *padre*

No ritual da *Encomendação das Almas*, o *padre* é o líder do grupo de *rezadores*, sendo visto como um instrutor, pois é ele quem possui conhecimento das ladainhas e, portanto, exerce uma autoridade de “saberes” sobre o restante do grupo. No entanto, esses

⁵⁴ Entrevista concedida à autora em janeiro de 2006.

saberes sobre as rezas e regras rituais são compartilhados entre os integrantes do grupo, mas não em sua totalidade. O líder também é visto pelos integrantes do seu grupo como aquele que possui uma efetiva comunicação com as *almas*. Os *padres* também possuem certas responsabilidades, como, por exemplo, definir as ladainhas que serão cantadas durante as noites de ritual e o itinerário do grupo.

O *padre* é o representante do grupo, pois, quando as pessoas querem se referir a um determinado grupo, elas dizem o nome do seu líder. Além disso, quando algum morador deseja que algum grupo reze em sua casa, ele deve combinar com o *padre* desse grupo. Desse modo, existe um conjunto de relações que compõe uma estrutura social observada nesse ritual, havendo uma autoridade dos mais velhos e uma submissão dos mais novos. Até no caso de se realizar entrevistas com os grupos, há certa dificuldade em ouvir a voz dos outros integrantes, pois, geralmente, é a voz do líder que prevalece, uma vez que os outros integrantes costumam concordar com ele nas questões levantadas.

Estudando a categoria que os agentes atribuem ao líder do grupo de *rezadores*, observa-se que a postura do *padre* requer algumas exigências, tais como: saber a letra das ladainhas e ter uma postura digna perante os demais integrantes do grupo, bem como de sua comunidade. Nesse ponto, para um *rezador* se tornar *padre* de um grupo, ele precisa saber conduzir esse grupo, decorando as preces e tendo uma atitude de respeito, exercendo uma autoridade perante os demais integrantes do grupo. Além de possuir o poder de liderança sobre os outros *rezadores* do seu grupo, o *padre* também tem o poder de liderar as *almas* que os estão seguindo, pois quando “o *padre* toca a campã, a *alma* vai à frente para a outra casa em que a *equipe* vai rezar”⁵⁵. Nesse aspecto, o líder possui um tipo de poder e funções bem destacados, chegando a liderar as *almas* dos mortos que os acompanham em seu grupo. Assim, o líder de um grupo precisa ser qualificado para desempenhar certas funções, como o poder de se comunicar com o mundo dos mortos.

Transcrevi algumas rezas que são recitadas durante o ritual pelos *rezadores*. Cada reza é transmitida pelo líder aos outros integrantes do seu grupo. Assim, se cada reza é mantida pela capacidade de memória de cada líder, nesse processo de transmissão, cada grupo poderá ter uma versão que já foi passada de uma forma e que, depois, foi modificada com o tempo, no próprio processo de transmissão que a modifica (BARTH, 1995)⁵⁶. Isso também mostra uma autoridade de instrução de cada *padre*, já que ele traz dentro de si, pela sua

⁵⁵ Entrevista concedida à autora em abril de 2010.

⁵⁶ Para esse autor, “Isto é pretendido como uma chamada para concentrar-se na reprodução e mudança, nos contextos onde podem ser estudados (Barth 1967), e não a tentativa de reconstruir a grande extensão da história ou filogenia, onde os processos empíricos envolvidos não podem ser observados” (1995p. 84, tradução nossa).

capacidade de memória, o poder diante dos outros, por saber as rezas e outros conhecimentos pertencentes ao ritual.

Para passar esse cargo a outro *rezador*, o antigo líder considera um dos integrantes que se identifique mais com as normas do grupo e sejam portadores e transmissores desse saber. No caso dos *rezadores* do grupo de Abdias, a transmissão do saber do ritual passou do seu pai Germano. Cabe colocar que Germano herdou essa prática de seu pai, Raimundo, que rezava na comunidade do Itapecuru. Abdias foi escolhido por merecer esse cargo de *padre*, segundo Germano. O outro filho de Germano, Raimundo, não se tornou *padre* e continuou a participar do grupo. Nesse caso, Abdias seria o melhor integrante a assumir esse posto de *padre*, em vista de ser filho de Germano, tendo o comprometimento de continuar essa prática religiosa, que é passada de pai para filho há várias gerações de sua família.

Abdias explica que o *padre* é o “cabeçário” do grupo; no dia dessa entrevista, isso ficou muito claro. Em outubro de 2011, ao chegar à casa de Germano (que também é a casa do Abdias), só estava Abdias com sua esposa. Conversamos um pouco, mas ele queria que sua esposa, Maria, entrasse em contato com seu pai que estava no banco. Abdias mora na casa do pai com a esposa, sendo um tipo de residência patrilocal. A filha do Abdias tem um filho sendo criado com a ajuda dos pais e dos avós. A criança chama o avô de pai, a avó de mãe e a mãe biológica pelo nome mesmo.

A autoridade familiar repousa sobre o Germano, que é tratado com respeito por todos. Quando Germano chegou, Abdias foi ajudar o cunhado (que é pescador) com os peixes. Então, eu fiquei conversando com o Germano. Disse a ele que gostaria de marcar um encontro com os outros integrantes do grupo e ele disse que seria bom que marcássemos no domingo. Em seguida, ele falou que estava se precipitando, porque era o Abdias que deveria ver isso e não ele. Essa passagem mostra claramente que Germano passou a liderança para o seu filho e que, agora, cabe a ele decidir em nome do grupo. No entanto, na prática, não é ainda o que está acontecendo o tempo todo, já que, em muitas situações, o Germano ainda se vê e é visto como a liderança. Diante do que presenciava, achei mais prudente aguardar pelo retorno de Abdias e, quando ele voltou, marcamos para domingo, como Germano havia sugerido, um encontro com os outros integrantes do grupo.

Quando voltei a essa região, em setembro de 2012, fui novamente à casa de Germano. Nesse ano, Abdias não estava mais morando com o pai. Construiu uma casa para ele na mesma rua, XV de Novembro, próxima à de seu pai e à de Mário Jorge, que é seu cunhado. Abdias, nesse momento, passa a ter uma residência própria de quem é a autoridade

máxima; antes, não era assim, já que morava na casa de seu pai. Outro ponto é o fato de os parentes residirem em uma mesma rua, mostrando que os vizinhos são, em muitos casos, parentes.

Nesse ano de 2012, pude reparar que a fala sobre a prática dos *rezadores* era preferencialmente do Abdias, pois o Germano só ficava ouvindo, falando pouco. Em 2011, não foi assim que se passou, já que o Germano ainda tinha o poder da fala, apesar de ter percebido que estava no processo de passagem desse poder ao Abdias; em 2012, esse poder já era de fato exercido pelo Abdias. Nesse ano, Abdias falou sobre coisas que nunca havia dito como *visagens*, sonhos, comunicação com os mortos, *encantados*, ou seja, adquiriu o poder da fala, como o cargo de *padre* lhe exige. Germano não saiu em 2012 na Semana Santa, e Maria, sua esposa, disse que não o deixaram sair por causa de sua condição física, que não é mais a mesma de antes.

A autoridade do líder do grupo é observada em algumas situações, pois, num certo sentido, representa “a personificação da autoridade auto-evidente da tradição” (TURNER, 2005, p. 144). Os mais velhos, segundo esse autor, representam os “valores axiomáticos” da sociedade, “através dos quais se expressam o interesse comum e o bem comum” (p. 144). Essa autoridade dos mais velhos, geralmente, coincide com a de ser o *padre* do grupo. Assim, os *padres* dos grupos de *rezadores* são os que normalmente detêm mais conhecimento por serem os mais experientes e os que comunicam mais saberes.

Para Weber (1994), as principais práticas religiosas são a oração, o sacrifício, o sermão e a cura de *almas*. Na oração, “o rezador apresenta ao deus os serviços prestados, esperando contraprestações correspondentes” (p. 292). Durante as três noites da prática da *Encomendação das Almas*, os *rezadores* fazem orações e cantam ladainhas; nessa ação, acreditam receber algo em troca das *almas* e de Deus, na forma de bênçãos, bem como esperam ser *benzequiados* pelas pessoas que os recebem em suas casas, como veremos mais à frente.

Os protagonistas da *Encomendação das Almas* pertencem afetiva e tradicionalmente ao grupo de *rezadores* e à Igreja Católica. Nesse caso, a Igreja Católica pode ser classificada como uma “relação comunitária” (WEBER, 1994), por repousar no sentimento subjetivo dos *rezadores* de pertencer tradicionalmente ao mesmo grupo. Cabe lembrar que muitos deles participam de outras festividades religiosas, que estão associadas à Igreja Católica, como a festividade de São Lázaro, Santo Antônio, São Sebastião, Via-Sacra –

durante a Semana Santa –, entre outras. Todas essas outras festividades religiosas aqui descritas estariam dentro de uma tradição do catolicismo que existe nessa região.

A paróquia da Igreja Católica de Oriximiná divide em dezoito áreas de atuação as mais de cem comunidades de “interior” no município, visando a realizar atividades eclesiais nessas localidades. Cada padre visita as comunidades cerca de duas vezes ao ano. Esses padres visitam as comunidades para realizar missas, casamentos e batizados, atribuindo aos *rezadores* o papel de mantenedor das crenças e rituais dessa localidade, por ser a figura do padre mais distante social e espacialmente que a de um *rezador*. Por exemplo, no grupo de *rezadores* da comunidade da Casinha, no Lago Sapucaá, um dos integrantes do grupo, o Erlison, realiza o sermão na capela de sua comunidade. Também na comunidade do Itapecuru, Domingos, um dos *padres* do grupo de *rezadores*, é “catequista” do dízimo, sendo ele um dos celebrantes da missa na capela de sua comunidade. Para Weber (1994), o sermão é o ensinamento coletivo sobre questões éticas e religiosas. Assim, na situação social de pesquisa, Erlison e Domingos são considerados, pelos moradores de suas comunidades, como uma espécie de “sacerdotes”, um tipo de agente religioso classificado por Weber como aquele que reproduz um sistema de crenças e ritos ligados a uma instituição religiosa, sendo, nesse caso, a católica.

Na cidade de Oriximiná, alguns *rezadores* também são “catequistas” das capelas dos bairros onde residem. Os moradores que frequentam as missas nas capelas de suas comunidades e bairros conhecem os “catequistas”. Quando algum desses moradores adoecer e a família chama algum grupo de *rezadores* para rezar pela pessoa doente, também pode acontecer de chamarem aqueles “catequistas” que também são *rezadores*. Como disse José Garcia, “quando tá alguém doente para morrer, chama para rezar o grupo de catequistas e alguns *rezadores* são da catequese e vão também”⁵⁷.

Nas comunidades religiosas em geral, a permanência do *agente religioso* depende de sua aceitação e, segundo Weber (1994)⁵⁸, ela ocorre a partir de três tipos ideais: racional, tradicional e carismático. O racional pode ser visto como todo direito instituído racionalmente

⁵⁷ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

⁵⁸ Segundo Weber (1994), a ação religiosa é direcionada para a sociedade a partir de elementos, práticas e agentes a esse tipo de ação. Segundo esse autor, os principais elementos são: carisma (um dom vinculado ao objeto ou a pessoa, possuído por natureza e que não pode ser adquirido); espírito (“confere ao ser concreto sua força de ação específica, que pode penetrar neste e, do mesmo modo, abandoná-lo”) (p. 280); alma (“um ser distinto do corpo, presente nos objetos naturais do mesmo modo como existe algo no corpo humano que o abandona durante os sonhos, o desmaio, o êxtase e na morte”; “poderes supersensíveis” (compreende demônios – “poderes sobrenaturais” e deuses “um poder que decide sobre o decurso de determinado processo concreto” (p. 280-281).

e que deve ser respeitado. O tradicional está baseado nas crenças das tradições, tendo a fidelidade de servidor a um superior. Weber (1994) coloca que, no caso desta, se obedece “à pessoa indicada pela tradição ou pelo senhor tradicionalmente determinada” (p. 148). É o carismático, que se refere a uma pessoa com poderes especiais, sendo um enviado de Deus. No caso do papel do *padre* do grupo de *rezadores*, compreende um tipo de dominação tradicional e também carismática, pois, ao chamarem o líder de *padre*, confirmam um poder atribuído a ele, como se estivesse mais próximo de Deus (não é por acaso que, quando as pessoas adoecem ou morrem, chamam pelos *rezadores*, querendo principalmente a presença do *padre* do grupo). A denominação de *padre* faz alusão às ordens sacerdotais com as quais está investido pelos praticantes desse ritual. Já os outros integrantes devem obediência ao líder do grupo, em virtude do carisma pessoal e da confiança que depositam nele.

2.3 Formação, interação e rivalidade

Neste item, desenvolvemos uma análise comparativa do ritual dos *Encomendadores de Almas*, visto como um modo de conhecimento que é produzido por indivíduos do município de Oriximiná. Cabe perceber como esse ritual é produzido por essas pessoas no contexto das relações sociais que sustentam. Tendo o entendimento que compartilhamos conhecimento para estabelecermos comunicação e divergimos dele pelas interações sociais que engendramos (BARTH, 2002), observa-se que os grupos de *rezadores* possuem variações em relação à prática ritual que exercem. Essas variações são definidas pelas relações estabelecidas entre pessoas que integram o mesmo grupo ou entre grupos diferentes.

Nesse contexto, cabe frisar que os grupos de *rezadores* são compostos, geralmente, por grupos corporativos (família), onde só os parentes homens participam. Existem também grupos formados por amigos.

TABELA 1

Grupos de *rezadores* no município de Oriximiná

Grupos	Número de integrantes	Padre do grupo	Nome dos integrantes	Moradia do padre do grupo	Localidade	Obs.:
Abdias	8	Abdias	Abdias Barreto	São José	Cidade de	Somente

Grupos	Número de integrantes	Padre do grupo	Nome dos integrantes	Moradia do padre do grupo	Localidade	Obs.:
			de Souza, Mário Jorge Hipólito, Marlon Lopes Hipólito, Raimundo Barreto de Souza, Leandro Lopes, Ronilson Oliveira de Souza, William Gonçalves, Mailson Lopes Hipólito	Operário	Oriximiná	o William não é parente.
Floriano	4	Floriano	Floriano Andrade Soares, Leandro Andrade Soares, Raimundo, Danielson Pereira Farias	São José Operário	Cidade de Oriximiná	Só o Raimundo que é amigo.
José Garcia e Domingos	13	Garcia / Domingo	José Garcia, Domingos, Vagner dos Santos, Orimar Canto Bens, Lorimar Canto Bentes, Erison Rodrigues, Alexandre Souza dos Santos, Hamilson Souza dos Santos, José Hilton Souza dos Santos, Gerlison Albuquerque, Didino Cardoso, Esmeraldo dos Santos Souza, Josias dos Santos Barbosa	Comunidade do Itapecuru	Comunidade ribeirinha de Oriximiná	

Grupos	Número de integrantes	Padre do grupo	Nome dos integrantes	Moradia do padre do grupo	Localidade	Obs.:
João Pedro Moraes	7	João Pedro Moraes	João Pedro, Jofre Batista, Pedro Jonas Batista, Lúcio Cardoso, Romário, Evilásio Moraes, Assunção	São Pedro	Cidade de Oriximiná	Jofre, Pedro e Assunção são amigos do padre do grupo.
Erlison Carvalho	7	Erlison	Erlison Carvalho, Emerson Carvalho, Elivaldo Vieira, Enner Carvalho, Marinaldo Almeida, Andrely da Luz, Elessandro Almeida.	Comunidade e Casinha – Lago Sapucúá	Comunidade ribeirinha de Oriximiná	Todos são parentes

Fonte: Elaborada pela autora.

Em relação à formação dos grupos de *rezadores*, existe uma diferença na entrada de um novo integrante; se for um parente do líder do grupo, esse pedido será feito pelo parente que deseja participar do ritual, o que muda quando a pessoa interessada possuir um vínculo de amizade com o *padre* do grupo. Por exemplo, no grupo do Floriano, foi ele que chegou para o seu pai, Antônio Roque, e disse que queria participar do grupo. Já com os grupos formados por amizade, a entrada de um novo integrante difere. O *rezador* Antônio Mendes rezava na comunidade do Ajará (que se localiza no Lago Sapucúá) com um grupo que tinha como *padre* Maurício Cardoso. Depois que foi morar na cidade de Oriximiná, ele rezou com mais dois grupos, com o do Lauro e o do José Moraes. José Moraes faleceu e o Lauro está bem idoso e com alguns problemas de saúde. Assim, Antônio Mendes não rezou no ano de 2010 e nem de 2011, por não estar em nenhum grupo. Perguntei por que ele não entrava para outra equipe; ele me respondeu que “eles não me convidaram e eu não gosto de me oferecer”⁵⁹, mostrando que há uma regra que envolve condutas que não são violadas. O certo seria o líder de algum grupo convidar esse *rezador* que não é parente; como isso não foi feito, ele não burlou a regra e se ofereceu para fazer parte do grupo.

⁵⁹ Entrevista concedida à autora em Outubro de 2012.

Em uma das vezes em que fui à casa de Mendes, ele perguntou se era verdade que eu já havia convidado o Germano para ir ao Rio de Janeiro⁶⁰. Eu disse que sim. Em seguida, ele disse que o Germano não foi porque ele ficou com medo e vergonha (pois para o Mendes foi o Germano que não quis ir, não sabendo que o motivo foi outro) e que, se fosse ele, ele iria com a “própria roupa do corpo”. Disse que a reza da Sexta-Santa que ele reza é diferente da do Germano, pois a do Germano é cantada. Em seguida, ele foi e cantou mostrando como era a cantada e a rezada. Depois disse para eu não falar sobre o assunto com o Germano, pois se ele soubesse, iria ficar aborrecido.

Nesse dia, na casa do Mendes, apareceu outro antigo *rezador*, chamado Perceliano. Ficou conversando conosco quando o Antônio disse que eu pesquisava sobre os *rezadores* e que eu era do Rio de Janeiro. Os dois disseram que eram da comunidade do Ajará e que, quando eles rezavam nessa comunidade, se dizia *turma* de *rezadores* e não *equipe* e nem *grupo*. Isso já mostra uma variação entre os lugares em que acontece o ritual no município de Oriximiná. Essa *turma* se desfez e ambos, Perceliano e Mendes, estão sem grupo para rezar. Então, ele e Perceliano, ali durante a conversa, falaram que iriam formar um grupo e que, no ano seguinte (em 2012), eu iria acompanhá-los. Então, eu perguntei se um dos dois poderia ser o *padre* e eles me responderam que para ser o “*padre* tem que saber tudo”. Em outra ocasião, Mendes pediu que eu escrevesse uma carta ao *rezador* Lauro, dizendo que eu deveria vir na época da Semana Santa. Isso mostra que Mendes queria que eu o ajudasse a constituir um grupo para rezar no ano de 2011. Mendes pediu para eu escrever uma carta para o Lauro, pedindo para ele rezar, ou seja, ele queria que eu intercedesse em seu favor, sendo uma mediadora entre ele e Lauro. Ele queria que o Lauro saísse para rezar e o chamasse e achou que dessa maneira (com uma carta escrita por mim, uma pesquisadora sobre a prática dos *rezadores*) pudesse ser uma possibilidade de constituir um grupo. É evidente que Mendes queria fazer parte de alguma *equipe*. Esse exemplo evidencia que os grupos possuem certa rivalidade, ainda mais quando tem a presença de um pesquisador, o que é alvo de disputas, fazendo com que um grupo deseje mostrar que é mais legítimo que o outro, como mostra o exemplo da reza da Sexta-Santa, em que o *rezador* Antônio Mendes diz que a dele é diferente, mostrando, com isso, que ele é um *rezador* tão bom quanto, ou melhor, que o Germano.

⁶⁰ No ano de 2005, eu estava realizando minha pesquisa de mestrado sobre a *Encomendação das Almas* em Oriximiná e, nessa época, foi realizado um evento no Centro de Artes da UFF chamado *Interculturalidades*. Os realizadores do evento fizeram contato comigo para saber da possibilidade de trazer um grupo de *rezadores* para se apresentar nesse evento, em Niterói. Escolhi convidar, diante disso, o grupo do Germano. No entanto, essa ideia não foi concretizada por causa do alto custo que seria despendido com a vinda do grupo.

Nesse ponto que se discute, a respeito de como é a entrada de um novo integrante no grupo, percebe-se que, nos grupos em que a maioria é composta por parentes, o convite é feito pela pessoa que quer entrar para o grupo. Já quando se trata de um integrante que, como no caso do Antônio Mendes, não é parente do *padre* do grupo e a composição dos grupos é mais por compadrio, o convite é feito pelo líder do grupo. Esse *rezador* já foi integrante de vários grupos. O último grupo do qual fez parte foi do grupo do José Moraes. Quando este morreu, Antônio Mendes ficou sem grupo, chegando a procurar por minha ajuda, durante meu trabalho de pesquisa, para que eu pudesse ajudá-lo com a minha presença de pesquisadora sobre essa prática religiosa a integrar um grupo. Nesse ponto, Domingos esclarece que, para ser um *rezador*, “a pessoa vai da vontade dele. A gente (padre) não convida”⁶¹. Dessa maneira, para a pessoa entrar em um grupo, precisa ter relações com os integrantes desse grupo. No caso de Antônio, como o *padre* do último grupo do qual fazia parte faleceu, ele tinha dificuldades em participar de outro grupo, já que o outro *rezador* que conhece, chamado Lauro, estava já bem idoso.

Durante a pesquisa de campo, observei que, quando um líder de um grupo adoece ou morre, como é o caso de Lauro e José Moraes, é difícil a continuação da existência desses grupos, pois eles não eram constituídos por parentes. Como diz o *rezador* Antônio Mendes, “Sou conhecido do José Moraes, é parente de Adão e Eva, que a gente sendo unido, tudo é parente”⁶², referindo-se ao líder do grupo do qual era integrante. A fala desse *rezador* mostra que ele trata os amigos como parentes quando é estabelecida uma relação de afinidade e de união entre eles. No caso de Mendes, nenhum filho dele se tornou *rezador*, não havendo uma relação de união, no caso do ritual, entre pai e filho (parentes consanguíneos). Ao dizer que “a gente tudo unido, tudo é parente”, evidencia uma forma de relação em que o amigo é visto como parente, pela consideração que se estabelece entre as partes, sendo, nesse contexto, o conceito de consideração visto como uma maneira de inclusão, ao ter o amigo como parente (PEREIRA, 2011). Ao fazer parte de um grupo de amigos, Mendes se sentia unido a eles, como se fossem parentes. Outro termo bastante utilizado entre alguns *rezadores* e pessoas dessa região é o de *compadre*⁶³, cujo significado também é como se fosse um parente. Um morador que sempre recebe um determinado grupo em sua casa se refere a um dos integrantes

⁶¹ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

⁶² Entrevista concedida à autora em abril de 2010.

⁶³ Os sete sacramentos da religião católica são: batismo, crisma, eucaristia, confissão, ordenamento, matrimônio e unção dos enfermos. Dentro disso, o batismo e a unção dos enfermos ganham destaque ao fazerem referência à prática da *Encomendação das Almas*. A relação de compadrio pelo batismo é muito presente na vida da sociedade do Baixo Amazonas. Em várias situações, presenciei determinadas pessoas se referindo a outras dizendo que elas eram compadres e que uma delas era padrinho do(a) filho(a) da outra.

dizendo que é compadre dele, pois é padrinho de uma de suas filhas. Essa relação de compadrio estabelece vínculos bem próximos entre as pessoas, fazendo com que esse morador, por exemplo, receba o grupo de *rezadores* cujo um dos integrantes é seu compadre.

Após a morte do líder do grupo que Antônio era um dos integrantes, o José Moraes, o grupo se desfez. Como explica o *rezador* Abdias, “não teve nenhum deles que puxasse, pois nenhum filho quis ser rezador”⁶⁴, ao se referir ao grupo que tinha como líder o *rezador* José Moraes. Nesse caso, verifica-se, por um lado, que esses grupos já sofreram mudanças ao longo do tempo, devido à troca de líderes, por falecimento ou deslocamentos de uma comunidade (ou cidade) para outra, fazendo com que os grupos passem por modificações em sua morfologia.

Por outro lado, quando um líder de um grupo morre e este é constituído, em sua maioria, por parentes, a probabilidade de que esse grupo continue a existir é maior em relação aos formados por amigos. Dessa maneira, os grupos que possuem parentes (constituídos de pais e filhos, principalmente), conseguem manter por mais tempo a estrutura desses grupos, sendo a rede de parentesco a base para a continuidade da existência dessa prática ritual nessas famílias. Os grupos de *rezadores* formados por uma rede de parentesco possuem uma relação com os ancestrais diferente da dos grupos compostos por amigos. Isso mostra que as variações existentes entre os grupos podem estar relacionadas às diferentes formas de organização social às quais se constituem (BARTH, 1995). Nesse caso, grupos formados por parentes relatam, por exemplo, sonhos que tiveram com seus ancestrais, em que recebem avisos desses mortos, avisos entendidos como verdadeiras instruções, estando diretamente relacionadas à prática ritual que exercem no presente, dos *Encomendadores de Almas*.

Já os grupos compostos por amigos, não tendo ancestrais familiares que já tenham sido *rezadores*, não costumam relatar sonhos desse tipo. Assim, os sonhos dos *rezadores* com ancestrais estão presentes nos grupos formados por familiares, não fazendo parte, portanto, dos outros grupos. Assim, a *equipe* de José Moraes, depois que ele faleceu, desintegrou-se. O *rezador* Abdias, ao dizer que o grupo do José Moraes não existe mais porque nenhum filho dele se tornou *rezador*, indica o padrão de continuidade do grupo, pois seu pai Germano lhe passou o cargo de *padre* e agora ele tem a responsabilidade de continuar com o grupo. José Moraes, por exemplo, aprendeu a rezar com um amigo que ele considerava parente, mostrando que as relações de amizade também são um critério para fazer parte de um grupo de *rezadores*, como evidencia esse *rezador*, que considerava seu amigo um parente. No

⁶⁴ Entrevista concedida à autora em outubro de 2011.

entanto, esse vínculo de amizade não se manteve em relação à continuação do grupo, pois nenhum integrante continuou com o grupo, já que era composto por amigos. No caso de José Moraes, nenhum filho dele se tornou *rezador* e, quando morreu, o grupo, que era constituído basicamente por amigos, acabou; não havia motivo, da parte de José Moraes, em perpetuar essa prática em sua família, pois não havia familiar no seu grupo. Com isso, José Moraes não pôde passar seu posto a ninguém, diferentemente de Germano, que passou o cargo de *padre* a seu filho Abdias. Nessa questão, o parentesco é visto como a força estruturante da continuidade do grupo.

Assim, há diferentes maneiras de se entrar para o grupo. Os exemplos indicam que essas variações de entrada para o grupo têm alguma relação com a própria constituição do grupo, ou seja, com sua organização social. Dessa forma, a posição dos atores está relacionada com uma ordem que é estruturada pelo comportamento deles (BARTH, 2000), podendo ocasionar disputas e rivalidades entre os grupos.

A seguir há o exemplo de outra rivalidade entre grupos. O *rezador* Abdias ocupa a posição de *padre* do grupo há poucos anos, posto antes ocupado pelo seu pai Raimundo Venâncio, conhecido como Germano. Abdias segue o mesmo ofício do pai para garantir o sustento de sua família. Nos primeiros anos de minha pesquisa sobre essa prática religiosa, Germano ainda estava bem ativo no papel de *padre* do grupo, além de participar da festividade de São Lázaro, como “folião de Bandeira”, em que fazia a “esmolação do santo”, no mês de dezembro. Ele foi o primeiro *rezador* que conheci no ano de 2004, antes de iniciar minha pesquisa de mestrado sobre esse ritual. Já no ano de 2012, Germano estava menos ativo por conta de seu estado de saúde.

Germano morava na comunidade do Itapecuru antes de residir na cidade de Oriximiná. Segundo ele, o motivo que o levou a ir morar na cidade foi o tratamento de saúde de sua primeira esposa. Quando Germano saiu do Itapecuru para a cidade, o que já faz uns quarenta anos, ele morou primeiro no bairro Perpétuo Socorro, indo depois para o bairro São José Operário. Germano, ao se mudar para a cidade de Oriximiná, criou um grupo de *rezadores*, cujo líder era ele próprio. Seu pai, Raimundo Venâncio de Souza, rezava no grupo do Itapecuru e ele conta que aprendeu a rezar com o seu pai. Quando estive na comunidade do Itapecuru, no ano de 2011, ao andar pela comunidade, conheci a antiga casa de Germano, que estava fechada, sendo ainda de sua propriedade. No entanto, Germano não voltou mais a viver nessa localidade. No Itapecuru, existe um grupo de *rezadores* e há parentes de Germano que rezam nesse grupo e que residem nessa comunidade. No entanto, os parentes do Germano que

rezam no grupo do Itapecuru são baseados em vínculos matrilineares. Em relação aos *padres* do grupo, Germano tinha uma relação por afinidade. O pai do Germano era primo da esposa do pai do José Garcia e do Domingos, os atuais *padres* do grupo do Itapecuru. O pai do Germano e o avô paterno do José Garcia e do Domingos organizavam, antigamente, a festividade de São Benedito, na comunidade do Itapecuru. Os *padres* que havia no grupo do Itapecuru (o Germano e o pai do José Garcia e Domingos) eram dos dois principais núcleos familiares da comunidade do Itapecuru: o núcleo Garcia dos Santos e o núcleo Barreto de Souza. No caso do grupo que havia os dois *padres*, o que preponderou foi o lado do vínculo patriarcal do José Garcia e do Domingos, o núcleo Garcia dos Santos e não o outro núcleo. Uma das possíveis causas de Germano não participar mais pode ter sido a sua mudança para a cidade de Oriximiná por conta da doença de sua esposa. Não se sabe se foi a sua mudança para a cidade o fator determinante da dissolução do seu grupo e a formação de outro na cidade. No entanto, como o pai do Germano era primo da esposa do outro *padre* do grupo, a sua relação nesse grupo não ficou baseada por uma relação consanguínea patrilinear, mas em vínculo constituído por afinidade em relação ao pai do José Garcia e do Domingos. Dessa maneira, se a mudança de Germano para a cidade foi o fator determinante, quando Germano se mudou, a sua relação com o grupo, por não ser constituída por um vínculo patrilocal, não foi mantida. Assim, Germano resolveu constituir um novo grupo de *rezadores* na cidade, dessa vez, formado por seus parentes masculinos por laços consanguíneos e também por afinidade, no caso dos genros.

Bateson (2008), ao estudar um ritual chamado *Naven*, do povo Iatmul, na Nova Guiné, explica, dentro da perspectiva sociológica, que o *Naven* busca religar o que tende a se distanciar, controlando relações fortes e trabalhando pela coesão social. A cerimônia do *Naven* é realizada para comemorar algum ato cultural do filho(a) da irmã, em relação ao homem (*laua*), sendo celebrada pelo irmão da mãe (*wau*). Esses termos são usados de uma forma classificatória. Esse autor também mostra que os vínculos mais frágeis desse povo são entre os parentes por afinidade, vínculos que são rompidos quando a comunidade é dividida, o que não acontece com os vínculos baseados nas relações patrilineares, que persistem com a divisão da comunidade. Nesse sentido, quando Germano sai da comunidade do Itapecuru, por não possuir vínculos patrilineares com o grupo dessa comunidade, ocorre uma cisão dele com o grupo de *rezadores*, fazendo com que ele forme um novo grupo na cidade.

Quando Bateson (2008) argumenta que o ritual *Naven* trabalha pela coesão social, religando o que tendia a se separar, permite-me fazer uma comparação com a prática dos

rezadores, tendo, como exemplo, o grupo do Germano, passado há poucos anos, para seu filho Abdias. Esse grupo é formado por parentes baseados em relações patrilineares e por afinidade. No grupo do Itapecuru, acontece a mesma forma organizacional de constituição de grupo. O que isso significa? Ao levar em consideração que o grupo do Itapecuru é constituído por parentes em sua maioria, pode-se deduzir que essa forma organizacional tem como objetivo manter os parentes do sexo masculino unidos, inclusive pela prática ritual e na relação com seus antepassados, para que, juntos, venham a preservar as terras de sua comunidade.

Assim, esse ritual, ao integrar parentes patrilineares como o grupo do Germano e o grupo do Itapecuru, representa uma maneira de assegurar o domínio sobre as terras de suas famílias. Um dos filhos do Germano continua residindo em Itapecuru e isso é uma forma de dar continuidade ao trabalho e à posse da terra pela família. Na última vez em que estive nessa comunidade, passei pela casa de Germano, que estava fechada, mas o espaço territorial de Germano ainda está lá garantido, mesmo que ele não esteja mais residindo na comunidade. Em todo caso, um de seus filhos continua vivendo nessa comunidade, garantindo a reprodução camponesa nesse tipo de associação entre pai e filho.

No grupo da Casinha, no Lago Sapucaá, a maioria dos integrantes é parente, sendo residentes nessa comunidade. Isso demonstra que esse ritual, no caso dos grupos formados por parentes em comunidades ribeirinhas, garante a união do grupo e o controle das terras, exercido pelos familiares dos *rezadores*.

No caso dos *padres* do grupo do Itapecuru, José Garcia tem três filhos homens e Domingos tem duas filhas. Nessa situação, a continuidade do grupo pode ocorrer por meio de um dos filhos de José Garcia. No outro grupo, quando Germano se muda e cria um grupo na cidade, busca manter os seus parentes (filhos e cunhados) unidos e perto dele. O seu cunhado, Mário Jorge, e seu filho, Abdias, que atualmente é o líder do grupo, moram na mesma rua em que Germano, numa contiguidade espacial que reproduz, de certa forma, a disposição das casas nas comunidades do *interior*.

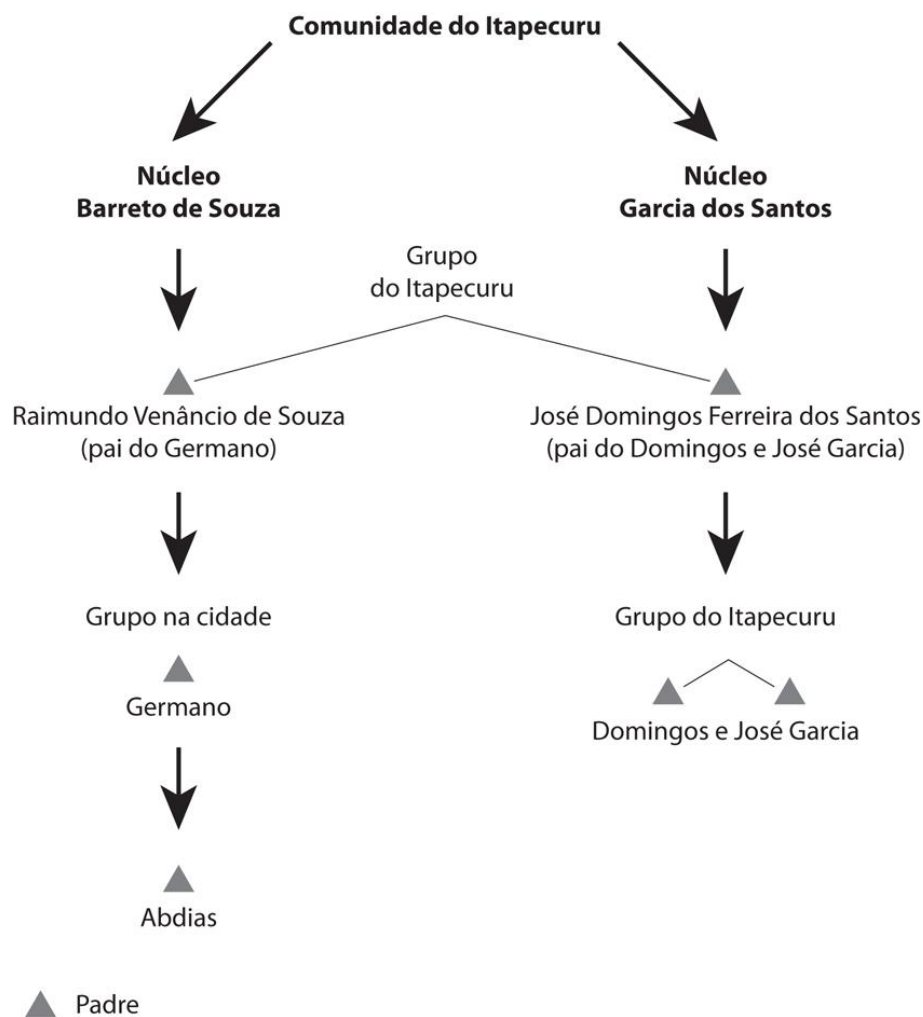


FIGURA 11 – O surgimento do grupo de *rezadores* da comunidade do Itapecuru, o desligamento de um dos membros (Germano) ao ir morar na cidade de Oriximiná e a formação de um novo grupo no contexto urbano desse município.

A prática dos *rezadores*, nos dois grupos, promove uma coesão social entre os parentes masculinos baseados em relações patrilineares, ao fazer com que fiquem unidos, promovendo uma força grupal pela busca de interesses comuns (como terra, moradia, emprego e relações de troca, solidariedade, confiança, amizade, entre outras).

No entanto, podem-se observar situações de conflito e tensões. Durante a pesquisa de campo, no ano de 2011, ocorreu um episódio com o *rezador* Germano, que merece ser analisado. Perguntei ao Germano quais seriam os pontos em comum entre ser um *curador* e um *rezador*. Ele respondeu que “os rezadores cuidam das almas e os curadores cuidam dos vivos”⁶⁵. Na mesma semana em que ocorreu essa entrevista, eu estava novamente na casa dele e, durante nossa conversa, eu disse a ele que iria à comunidade do Itapecuru. Dois dias depois

⁶⁵ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

de ter comunicado ao Germano sobre a minha viagem a essa comunidade, recebi um telefonema de uma de suas noras dizendo que não era para entregar um trabalho⁶⁶ feito sobre os *rezadores* para um membro da comunidade do Itapecuru, porque este poderia fazer “bruxaria” para o Germano. Sua nora, Maria, também quis me acompanhar nesse dia até a comunidade. Ficou literalmente ao meu lado o tempo todo, ouvindo as entrevistas feitas aos *rezadores* daquela comunidade.

O motivo desse aparente conflito não foi dito abertamente, mas algumas considerações se podem fazer a respeito dessa situação. O grupo de *rezadores* do Abdias (que antes era do Germano) e o grupo de José Garcia e Domingos (da comunidade do Itapecuru) foram produzidos pela transmissão de seus antecessores (que eram os líderes do grupo), os pais do Germano, do José Garcia e Domingos. Quando o Germano se mudou da comunidade do Itapecuru para a cidade de Oriximiná, formou um grupo na cidade. Assim, existem dois grupos atualmente que, originariamente, era constituído em um só, já que são todos parentes. Além desses grupos de *rezadores*, o Germano tinha um grupo de foliões (Fé em Deus), que também passou o posto de coordenador para seu filho, Abdias. Igualmente, há um grupo de foliões no Itapecuru, cujo líder se chama Didino Cardoso, sendo o organizador da festividade de São Benedito. Didino também é *rezador* do grupo do Itapecuru. Antes de Didino ser o “cabeça” (coordenador) do grupo de foliões, o líder era o pai do Germano, Raimundo Venâncio.

Quando acontece a festividade de São Lázaro que o grupo de foliões do Abdias participa, também estão presentes alguns *tiradores de ladainhas* do Itapecuru, como a Maria José Oliveira, que é esposa do Manoelito, filho do Germano, e outros *rezadores*, como o Domingos. O grupo de Foliões do Itapecuru organiza e participa da festividade do Menino Bom Jesus, em dezembro. O Manoelito, filho do Germano, que mora no Itapecuru, participa do grupo de Folia do Aiué.

Acredito que a organização de um grupo de *rezadores*, como a própria formação do grupo, a vestimenta, o nome do grupo, constituem diacríticos que marcam fronteiras e expressam a união do grupo perante os demais, como no caso dos grupos do Abdias e o grupo do José Garcia e do Domingos, em que o primeiro se veste todo de branco e o segundo utiliza só o *manto* branco. Mitchell (1956)⁶⁷ afirma que “o jogo de relações entre um grupo de

⁶⁶ Minha dissertação de mestrado em Ciência da Arte (UFF) foi sobre os *Encomendadores de Almas*, intitulada *A poética da morte no ritual dos “Encomendadores de Almas”*, no ano de 2007.

⁶⁷ Mitchell (1956), em sua obra sobre a dança *Kalela*, segue um método de análise antropológica que consiste em isolar os elementos significativos do fenômeno social (*Kalela*), analisando o significado atribuído pelos atores sociais; a partir disso, consegue obter conclusões sobre o próprio sistema social da sociedade em estudo. O

membros de uma tribo na área rural é algo muito diferente do jogo de relações entre o mesmo grupo quando eles são deslocados para uma área urbana” (p. 44). Na situação de pesquisa pode ocorrer o mesmo. Assim, quando Germano se desintegra do grupo do Itapecuru e cria outro grupo na cidade, as relações entre os membros dos dois grupos são modificadas, ao deixar de existir um grupo só, mas sim dois grupos (de dois núcleos familiares distintos do Itapecuru), um residente na cidade e outro na própria comunidade. Apesar disso, há relações de aliança entre esses dois grupos.

Se pensarmos que só há a presença de homens no ritual, os vínculos dessa prática são baseados em relações patrilineares, sendo, portanto, vínculos que persistem, ao contrário dos vínculos entre parentes por afinidade, que são mais frágeis. Nesse contexto, o ritual da *Encomendação das Almas* é uma forma de manter uma coesão das relações patrilineares entre pai e filho, mesmo que alguns membros desse núcleo familiar se desloquem de sua comunidade de origem, como foi o caso do Germano. Esse ritual teria um efeito de integrar parentes patrilineares, ainda mais se pensarmos que antigamente, a maioria dos grupos era das comunidades ribeirinhas e, se o ritual só é feito por parentes masculinos, ele é uma forma de garantir o domínio sobre as terras de suas famílias, numa análise de cunho sociológico.

O que leva a nora do Germano a me alertar para eu não mostrar a cópia de meu trabalho naquela comunidade, dizendo abertamente que um morador de lá poderia fazer *bruxaria* para o seu sogro? Apesar de ela dizer que o Germano não queria que eu entregasse o trabalho no Itapecuru para uma pessoa poder fazer *bruxaria* contra seu sogro, o motivo principal era ela me acompanhar na comunidade onde Germano nasceu e viveu por muito tempo, na qual existe outro grupo de *rezadores*. Não foi por acaso que ela ficou ao meu lado durante as entrevistas que realizava com os integrantes do grupo de *rezadores* do Itapecuru. A disputa pelo reconhecimento do grupo estava sendo mostrada nessa situação, muito claramente. Nesse contexto, percebe-se que há em jogo, disputas de poder entre os dois grupos de *rezadores*: o grupo do Abdias (da cidade de Oriximiná) e o grupo do José Garcia (do Itapecuru). Cabe dizer que o trabalho (do mestrado) tinha na capa uma foto do Germano como *rezador* e acredito que ele possa ter imaginado que aquela pessoa do Itapecuru pudesse ficar com inveja da exposição do seu grupo, já que naquele trabalho não constava nenhuma pesquisa com o grupo de *rezadores* dessa comunidade.

objetivo é interpretar a dança *Kalela* no seu contexto social. Fazendo um contraponto ao que Michell coloca sobre a dança *Kalela* – que o objetivo da dança é, entre outros, expressar a união de uma determinada tribo (Bisa) contra as outras tribos, em que os membros de uma tribo ignoram as diferenças internas com o intuito de se mostrarem unidos como um grupo, afirmando nesse ponto o tribalismo na área urbana.

Por motivo de disputas entre grupos de *rezadores*, a *bruxaria* pode ser acionada entre seus praticantes. Germano, achando que a *bruxaria* poderia ser direcionada a ele, pede à sua nora que me procure e avise para eu não levar o trabalho em que aparecia uma foto dele na capa à comunidade do Itapecuru.

A crença na bruxaria, no episódio aqui descrito com o Germano, mostra tensões e conflitos sociais. O conflito entre esses dois grupos de *rezadores* (Abdias, José Garcia e Domingos) foi mostrado a partir dos processos sociais observados após a entrega de uma cópia do meu trabalho de mestrado ao Germano. Esses conflitos revelavam ser da ordem da estrutura das relações de parentesco.

Muitos casamentos ocorrem entre vizinhos e primos de uma mesma comunidade, sendo vistos como uma estratégia para o processo de reprodução social, pois casar com vizinhos e primos de uma mesma comunidade fortalece as redes de parentesco como também é uma forma de garantir, pela herança, a continuidade de ocupação da terra. Na comunidade do Itapecuru, encontramos relatos de casamentos entre vizinhos. A Dona Maria de Lourdes Souza dos Santos é esposa do *rezador* José Garcia dos Santos. Dona Maria é prima da falecida esposa do *rezador* Germano, Isabel. O pai do Germano, Raimundo Venâncio, era primo da mãe do José Garcia e do Domingos. A mãe do Germano era irmã da mãe de José Garcia e Domingos, Antônia. O pai deles era *rezador* e, segundo os filhos, aprendeu a rezar com o pai do Germano, que também era *rezador* na comunidade do Itapecuru.

Turner (2005) argumenta que, para Douglas (1963), a acusação de bruxaria assegura a força da estrutura social nativa, porque a acusação redistribui periodicamente forças estruturais. Nesse caso, a bruxaria que Germano temia poder haver contra ele, mostra que por trás desse receio, há uma disputa entre forças estruturais ligadas ao domínio do parentesco, que é mostrada pela disputa entre os dois principais núcleos familiares da comunidade do Itapecuru, por meio dos dois grupos de *rezadores* que cada núcleo possui.

Em 2011, em uma entrevista que estava realizando com Germano, na casa dele, teve um momento em que sua esposa, Maria, me disse que, certa ocasião, Germano esteve doente e que foi até os *mentirosos*, referindo-se a algum *curador*. A fala de Maria, ao se referir aos *curadores* como *mentirosos*, exemplifica a conversa coloquial que pode ser praticada por muitos indivíduos dessa região, quando se refere a essas pessoas marginalizadas. No entanto, esse tipo de discurso é normalmente estabelecido quando a pessoa não está diretamente em relação com os *curadores*, pois, quando isso acontece e a cura é realizada, a pessoa passa a ter o maior respeito e gratidão pelo indivíduo que concedeu um

tipo de milagre em sua vida por meio de poderes sobrenaturais. Ao se referir aos *curadores* como *mentirosos*, Maria não compartilha da mesma opinião de Germano, pois, se ele foi até um *curador*, é porque crê no poder dele. Além disso, o episódio descrito anteriormente, em que Germano me pede para não levar meu trabalho à comunidade do Itapecuru, mostra que ele temia ser alvo de bruxaria por parte de alguém de lá.

Ao observar a bruxaria como uma forma de conhecimento, encontramos no caso de uma possível acusação de bruxaria⁶⁸ (feita pelo Germano a uma pessoa da comunidade do Itapecuru) uma forma desse *rezador* tentar evitar uma tensão, que poderia vir à tona no caso de eu levar o trabalho àquela comunidade. Os Ndembu, segundo Turner (2005), acreditam que uma pessoa pode ser “*pega pelas sombras* como bode expiatório do seu grupo, caso esteja cheia de “ressentimento” (*yitela*) ou de “brigas” (*ndombu*)” (p. 450). Da mesma maneira, Germano tinha receio de que meu trabalho pudesse provocar ressentimento nos *rezadores* dessa localidade e, assim, ele poderia vir a ser “pego pela sombra”, vindo a adoecer. Germano, ao me dizer dessa possível bruxaria, fez com que eu não levasse o trabalho (além de ser “vigiada” pela nora dele, que me acompanhou por toda a pesquisa de campo na comunidade do Itapecuru). Isso nos mostra que a possível acusação de bruxaria foi uma forma (encontrada pelo Germano) de manter um equilíbrio entre os dois grupos de *rezadores* que possuem um conflito latente.

Dessa forma, grupos constituídos por parentes em sua maioria persistem mais e se reproduzem ao longo do tempo. Germano passou a liderança do grupo de *rezadores* ao seu filho Abdias, escolhido como herdeiro na aceção de reprodução familiar camponesa. Abdias continua a exercer a prática ritual que seu pai participou por toda a vida e que uniu muitos parentes masculinos de sua família, cabendo agora a ele escolher no futuro a quem irá passar o seu posto. No ano de 2011, Abdias disse que seu filho, de uns nove anos de idade, mostrou interesse de entrar no grupo, o que já pode ser um indício de que Abdias já pensa na continuidade do grupo, desejando manter uma união dos parentes baseados em vínculos patrilineares.

2.4 Os homens no ritual

⁶⁸ Turner (2005) descreve sobre a feitiçaria entre os Ndembu, dizendo que “a atribuição da origem da doença à feitiçaria ou à bruxaria é algo frequente no contexto de rivalidade faccional, particularmente se as facções apoiarem candidatos rivais a um cargo durante a velhice do seu ocupante, seja ele chefe ou líder” (p. 450). Esse autor nos mostra a importância dessa perspectiva, de investigar as acusações de bruxaria e os grupos que possuem conflitos, como uma forma de compreender os sistemas de crenças de uma sociedade.

Na maioria dos grupos de *rezadores*, os homens possuem relações de parentesco entre si. Quando esses indivíduos, que são parentes por laços patrilineares e por afinidade (como pai, irmãos, sobrinhos, genros e cunhados), se juntam para participar do ritual da *Encomendação das Almas*, estão fortalecendo os laços baseados na exclusividade masculina. Além disso, quando os integrantes de um grupo, em que a maioria é parente, participam do ritual, ativam, nesse caso, as relações de casamento entre os grupos patrilineares, o que fortalece o grupo ao longo do tempo (BATESON, 2008). Por exemplo, quando o cunhado de Abdias, chamado Mário, participa do grupo de *rezadores* de Abdias, fortalece o vínculo por afinidade entre Abdias e Mário, bem como a relação de aliança entre Mário e sua esposa, irmã de Abdias.

Tomando o exemplo dos grupos do Abdias, em que a liderança era antes do pai dele e foi passada a ele, também se percebe que há um estreitamento do vínculo pelo relacionamento patrilinear, já que esse vínculo é mais forte do que o vínculo por afinidade, como no caso dos *rezadores* que são cunhados e genros do líder do grupo. Assim, não foi o cunhado do Germano que assumiu o posto de líder do grupo, mas seu filho Abdias, já que é um vínculo mais forte que o do cunhado, que é uma relação de afinidade. No caso da prática ritual estudada, ao observar as relações estruturais, nota-se que o papel dos homens, nos grupos formados por parentes, é fortalecer os laços patrilineares, promovendo, por meio disso, uma coesão social nessas relações.

Também ao observar os grupos formados por outras relações, como o compadrio e a vizinhança, nota-se que esse ritual também promove uma articulação desses vínculos. Por exemplo, o *rezador* Mendes já foi de diversos grupos e o que o levou a ser integrante deles foi devido à relação de amizade estabelecida com os seus *rezadores*, principalmente com os líderes. Geralmente, Mendes só saiu dos grupos quando estes deixaram de existir, por motivos de doença ou falecimento dos *padres* dos grupos.

No caso do ritual da *Encomendação das Almas*, o grupo ou categoria transformada no elemento social em foco seria formado pelos homens, já que, na maioria das situações, há a participação prevalente de homens no ritual, com exceção de dois casos em que houve a participação de mulheres. Entretanto, quando foi perguntado aos *rezadores* por que não havia a participação de mulheres na constituição dos grupos, não ouvi nada que remetesse a algum tipo de regra que proibisse as mulheres de rezarem no ritual. Domingos diz

que “a mulher não participa porque mulher costuma dormir mais cedo e às vezes, o rezador vai na água, no mato”⁶⁹. Como explica o *rezador* Francisco, sobre a não participação das mulheres na prática ritual dos *rezadores*, “vai sofrer a mulher, não vai aguentar”⁷⁰.

A *tiradora de ladainha* Maria de Oliveira disse que não reza com o grupo do Itapecuru porque não aguentaria andar de canoa, atravessar de um ponto da comunidade a outro, exigindo muito de sua condição física. Porém, essa senhora já saiu uma vez com o grupo do Germano. Ela fez uma promessa às *almas* para que a falecida esposa de Germano, que era sua sogra, ficasse curada de uma doença. Por ela ter feito essa promessa, saiu uma noite com esse grupo. Em outro grupo de *rezadores*, também houve a participação de uma mulher, igualmente por causa de doença, saindo por uma noite com o grupo do seu marido como uma forma de pagar pelo que pediu às almas. Nesses casos, as promessas dessas mulheres, de rezar pelas almas durante uma noite junto aos *rezadores*, é uma situação excepcional, que não as torna integrantes do grupo.

Apesar desses dois casos descritos acima, que representam uma exceção, a forma que as mulheres costumam participar é na categoria de moradores, aguardando em casa algum grupo chegar, geralmente tendo sido combinado anteriormente. O papel das mulheres, durante esse ritual, estaria ligado a um tempo cotidiano, de preparar a comida que será servida aos *rezadores*. Já os homens que são *rezadores*, ao rezarem pelas três noites de ritual, entram num tempo extraordinário, marcado pelo contato com o mundo sobrenatural. Nesse caso, eles estão, de forma contínua, a fazerem promessa às *almas*, pagando por meio de *penitências*, termo que eles utilizam para se referirem ao ritual.

Geralmente, ao se atribuir uma distinção entre homens e mulheres, o homem é sagrado, tendo nesse atributo um poder que as mulheres não possuem, que é a comunicação com o lado da pureza da vida, sendo a sua natureza definida pelo lado direito. Ao contrário disso, a mulher teria uma natureza ligada ao lado esquerdo, sendo a parte impura, não podendo participar de cerimônias religiosas (HERTZ, 1980). Desse modo, esse ritual demonstra uma distinção baseada numa “antítese religiosa primordial” (p. 107), que é essa polaridade entre as naturezas masculina (sagrada) e feminina (profana), mas também, segundo nossa experiência etnográfica, definida pela divisão sexual do trabalho, característica dos grupos familiares camponeses.

Os *rezadores* dizem que rezam para as *almas* que sofrem principalmente. Seguindo a classificação que eles fazem sobre “as sete qualidades de pedido” de *almas* a que

⁶⁹ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

⁷⁰ Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

rezam, há em primeiro lugar Jesus e depois os pais falecidos. Posteriormente, segue os outros tipos de *almas*. Mas, se são só os homens a participar do ritual, e eles rezam para seus pais e familiares, há uma tendência a rezar mais para o lado dos parentes paternos, já que as mulheres não participam do ritual dentro da categoria *rezadores*. Dentro dessa análise, cabe ressaltar que em algumas sociedades, as distinções sexuais possuem relevância estrutural (TURNER, 2005). Assim, esse ritual possui como característica, principalmente pelos grupos compostos por parentes, uma descendência patrilinear na organização dos grupos que o praticam.

2.5 Os objetos religiosos e a cor branca

Ao estudar o simbolismo desse ritual, procurei desenvolver um olhar reflexivo sobre seus objetos, que, por sua vez, ajudam a entendê-lo em sua linguagem simbólica. A propriedade de alguns símbolos é fazer uma ponte do desconhecido ao conhecido (TURNER, 2005). Nessa perspectiva, determinados símbolos são utilizados para que se consiga obter algo na vida de um indivíduo, com ajuda do plano sobrenatural⁷¹.

Busquei entender as diversas representações simbólicas no ritual dos *Encomendadores de Almas* por meio de elementos portadores de significados como a vela, o sino, o *manto* (toalha ou lençol), entre outros. Turner (2005) considera os símbolos culturais como sendo a origem e o sustentáculo de processos que envolvem mudanças temporais nas relações sociais. Os símbolos são multivocais, mas seus referentes tendem a se polarizar entre fenômenos fisiológicos e valores ideológicos. O drama da ação ritual, sendo, nesse caso, as rezas cantadas, ocasiona uma troca entre os fenômenos fisiológicos, que são enobrecidos; os valores ideológicos, por sua vez, são carregados de significado emocional. Os objetos utilizados no ritual ajudam na relação entre o corpo e a mente dos *rezadores*, pois se sabe que os símbolos externos podem ajudar na coordenação do corpo e do cérebro (DOUGLAS, 2010).

⁷¹ Turner (2005), ao escrever sobre as propriedades de alguns símbolos encontrados no ritual *Ndembu*, descreve que os *Ndembu* utilizam uma determinada árvore (musoli) para a caça dos caçadores se mostrar visível; a mesma árvore é utilizada para fazer mulheres estéreis engravidarem, tornando visíveis as crianças. Segundo esse autor, “um aspecto do processo de simbolização ritual entre os *Ndembu* é fazer visível, audível e tangível crenças, [...] que não podem ser percebidas diretamente” (p. 84).

Quando o *rezador* Francisco, da comunidade da Casinha, diz que, com o *manto* (a toalha), “o camarada fica em sintonia”⁷², quer dizer que a toalha faz uma ligação dos *rezadores* com o mundo divino. Esse símbolo faz uma ponte entre o mundo visível e o invisível. Observei, durante a pesquisa de campo, que todos os *rezadores* utilizam esse *manto*.

Os *rezadores* utilizam uma toalha ou lençol sobre a cabeça. Eles se referem a esse símbolo como *manto* ou *toalha*. O *rezador* Domingos diz que “a gente usa para não olhar para o lado e proteger do sereno. O material do rezador é a toalha dele”⁷³. Já José Garcia explica que “a toalha é para olhar para a frente” e que “antes não podia nem virar”⁷⁴, querendo dizer que os *rezadores* utilizavam o *manto* para não olharem para trás, pois, do contrário, veriam as almas.

Alguns *rezadores* fornecem uma explicação sobre o significado do uso do *manto* baseado numa prática feita pelos antepassados, como o *padre* João Pedro, que, quando eu perguntei a ele sobre o uso da toalha, ele respondeu que “quando eu me entendi como *rezador*, usava a toalha”, dizendo em seguida que essa prática que exerce é para ele “uma devoção” e que o seu avô era *rezador*⁷⁵. Assim, em muitos casos, a explicação fornecida para uma pergunta feita sobre o significado de um objeto utilizado no ritual, como a toalha, é construída pelo *rezador* tendo como base uma referência ao passado, representando uma tradição, como nos mostra o *rezador* João Pedro.

O uso do *manto* também possui um sentido de proteção. Não é por acaso que a esposa (Maria) do falecido *rezador* Antônio Roque disse que ele pediu, antes de morrer, que fosse enterrado com o seu *manto*. Antônio Roque, ao pedir a sua esposa que fosse enterrado com o seu *manto*, desejava, em virtude do significado que é atribuído a esse objeto, proteger-se, mesmo após a morte. Ao ser enterrado com o *manto*, mostrava, com esse símbolo, que era um *rezador*, pois como diz o Erlison (outro *rezador*), o *manto* “é uma identificação. É uma identidade. Já sabe que é *rezador*”⁷⁶. Dessa maneira, ao usar o *manto*, Antônio Roque queria ser identificado como *rezador*, na intenção de que a *alma* dele fosse dirigida a um lugar próximo às *almas* boas, não indo para o purgatório. O uso do *manto*, portanto, é também um diacrítico que diferencia o *rezador* na morte.

Alguns *rezadores* também acreditam que o *manto* faz com que eles se concentrem nas rezas e não vejam as *almas* que os estão acompanhando. Euclides, ao falar sobre esse

⁷² Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

⁷³ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

⁷⁴ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

⁷⁵ Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

⁷⁶ Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

símbolo, explica que “usa o pano para concentrar e que os antigos falavam que se olhasse para trás, via uma marmota (assombração)”⁷⁷. O *rezador* Abdias explica que usa a toalha “para não ver as almas e pelo sereno, para não pegar gripe”⁷⁸. Quando um *rezador* diz que utiliza o *manto* sobre a cabeça para não ver as *almas* que estão o seguindo, indica, com seu discurso e sua ação (o uso do manto), a eficácia que esse símbolo possui: proteger os vivos dos mortos, além de se proteger do sereno da madrugada.

Assim, os *rezadores*, em relação ao símbolo do *manto*, explicam o seu uso de variadas formas. Concordando com Barth (2000), existem diferenças na *Encomendação das Almas* entre os protagonistas desse ritual, entendendo que seus “saberes” dependem do contexto local em que estão imersos e, por isso, podem possuir significados diferentes numa mesma sociedade. No entanto, essas variações no significado de um mesmo símbolo entre grupos de *rezadores* e entre *rezadores* de um mesmo grupo, que seriam a subtradição para Barth, fazem parte de uma tradição, que é entendida como um modo de conhecimento sobre a relação dessas pessoas com o mundo invisível dos mortos.

Outro símbolo importante é a vela, tendo um *rezador* específico em cada grupo, chamado “acendedor de velas” para colocar e acender esse objeto ao pé do cruzeiro e na porta das casas. O papel desse integrante, além de rezar, é carregar as velas e o isqueiro nas noites de ritual. O *rezador* Domingos diz que a vela “é a luz de Cristo”⁷⁹ e para José Garcia, “a vela é para lembrar o Cristo”⁸⁰. Ela teria a função de representar a luz para as almas dos mortos, segundo a maioria dos *rezadores*. Como já dizia Câmara Cascudo (2002), “a representação da vida humana por vela, lâmpadas é universal” (p. 343).

A vela, como outros símbolos que fazem parte do ritual, constituem elementos de significação. No entanto, esses objetos podem ter significados diversos em relação aos grupos, pois cada um vai produzir e transmitir esse modo de conhecimento de uma maneira própria e diversa. Alguns *rezadores* vão dizer que a vela representa a *alma* do morto, enquanto outro irá dizer que ela serve para iluminar as *almas* que precisam de luz. Abdias diz que “oferecer vela para elas [*almas*] é dar luz às *almas*”⁸¹.

Quando os *rezadores* chegam ao cemitério, eles tocam um pequeno sino, chamado por eles de *campana*, que é levado por cada grupo. Do ponto de vista fisiológico, o sino marca o início e o final da reza, tanto no cemitério como nas casas dos moradores. Um exemplo desse

⁷⁷ Entrevista concedida à autora em Abril de 2010.

⁷⁸ Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

⁷⁹ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

⁸⁰ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

⁸¹ Entrevista concedida à autora em setembro de 2012.

ponto de vista é fornecido por Domingos, dizendo que o sino é para “alertar os que estão dormindo”⁸². Já, do ponto de vista ideológico, o que nesse aspecto está carregado de significado emocional, o sino representa, em sua sonoridade, a chamada dos mortos para o ritual, para a prece, como revela Maurício, outro *rezador*, ao dizer que a *campa* “é para as almas se aproximarem da gente e quando termina a reza, bate a campã para elas irem com a gente para outro lugar”⁸³. No entendimento deste, a campã é um guia e um meio de aproximação das *almas*. É como se esse símbolo fizesse uma mediação de manter as *almas* perto dos *rezadores*. Nesse caso, a *campa* está carregada dessa referência ideológica de que as *almas* dos mortos estão participando do ritual e acompanhando os *rezadores*.

Também, como já me referi anteriormente, o sino possui outro significado: ele protege o líder de vir a morrer caso seu grupo se encontre com outro. De acordo com a crença local, quando dois *padres* se cruzam na rua, durante o ritual, eles podem “bater a cachola”, isto é, morrerem. Assim, quando um grupo de *rezadores* encontra outro, os *padres* costumam “tocar a campã”.

O cemitério é um lugar que se torna *locus* de alguns grupos de *rezadores* para iniciar e terminar o ritual, um lugar tido como sagrado, onde seus familiares e não familiares estão enterrados, sendo chamados, todos os mortos, a acompanharem os *rezadores* durante as três noites de ritual. Já outros grupos que não vão ao cemitério, dirigem-se às capelas de suas comunidades para iniciar o ritual, pois também é um espaço considerado sagrado.

No caso do ritual dos *rezadores*, é no cruzeiro (do cemitério ou da capela) que eles fazem o “levantamento das *almas*” no primeiro dia do ritual e a “devolução das *almas*” ou “entrega”, no último dia, no cemitério. Os grupos de *rezadores* se mobilizam em relação ao cruzeiro. A cruz é o local onde se consegue fazer a vinda das *almas* no início do ritual e a ida delas, no final do ritual, servindo de ponte entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. O *rezador* Floriano diz que é “no cruzeiro que elas [as *almas*] ‘se reúnem’ e as *almas* ‘retornam’ na sexta no cemitério”⁸⁴. Esse *rezador* acha que as almas acompanham os *rezadores* e que, somente na sexta-feira, eles as “entregam” no cruzeiro do cemitério. Percebe-se que esse símbolo do cruzeiro é um “foco de interação” (TURNER, 2005), já que é nele que a maioria dos grupos se mobiliza para iniciar e finalizar o ritual da *Encomendação das Almas*. Floriano também explica que “o cruzeiro representa uma cruz onde Jesus se crucificou e todas as *almas* se crucificam e purgam os pecados porque lá é o lugar de todas as

⁸² Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

⁸³ Entrevista concedida à autora em abril de 2010.

⁸⁴ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

almas passarem”⁸⁵. Nesse contexto, é como se o cruzeiro fizesse uma mudança de eixo, do tempo cotidiano (que é horizontal) para o tempo do ritual, que é marcado pela verticalidade, implicando uma relação de troca entre os seres humanos e o mundo divino (GONÇALVES; CONTINS, 2008). Assim, o cruzeiro possui o papel de ligar o horizontal (a Terra, os homens) com o vertical (céu, *almas*), fazendo com que os *rezadores* passem a entrar em relação com o mundo dos mortos a partir das rezas feitas nesse símbolo da cruz, na primeira noite de ritual.

Nesse sentido, o cruzeiro parece ser o símbolo dominante (TURNER, 2005) do ritual. Aqui faço referência ao trabalho de Bitter (2008) sobre as Folias de Reis, quando se refere à bandeira como mediador cósmico. Ao descrever o exemplo da Folia Sagrada Família na casa de Seu Orlando no Morro chapéu Mangueira, no Rio de Janeiro, coloca que “Na casa de Orlando, naquele dia, o canal de comunicação entre ele e o plano supramundano foi aberto através de preces, orações, silêncio, velas acesas e música. Neste ritual, a *bandeira* ocupa lugar central, especialmente no momento em que o *mestre* oferece a fita a Orlando” (p. 112). A bandeira da Folia de Reis, como explica Bitter, faz uma mediação na relação de Orlando com o mundo sobrenatural. No caso do ritual em estudo, o cruzeiro representa essa mediação e, por meio de velas colocadas no chão, ao pé do cruzeiro, e das rezas, os *rezadores* acreditam fazer uma ponte entre dois mundos: o deles (dos vivos) e o das *almas* (dos mortos), o que representa para eles, na situação de ritual, um mundo só: de vivos e mortos.

No entanto, apesar de observar, pela etnografia e pelas entrevistas realizadas com os *rezadores*, que o cruzeiro representa essa comunicação entre vivos e mortos, quando é perguntado sobre o significado do cruzeiro no ritual, alguns *rezadores* vão dar explicações diferentes. Segundo o *rezador* Domingos, “a cruz representa uma cruz que a gente carrega. Cada um tem uma cruz para carregar”⁸⁶. Pela fala desse *rezador*, podemos perceber que um símbolo possui diferentes significados. Domingos parece explicar o significado desse símbolo sob um aspecto de dependência (TURNER, 2005), o que seria para esse autor uma das formas de interpretação do símbolo, que é a dedução feita pelos informantes. Ao dizer que a cruz representa os pecados que cada um possui na vida, esse *rezador* faz uma analogia com a cruz que Jesus Cristo carregou, representando os pecados dos homens. Dessa forma, ao rezar no cruzeiro, estaria em um ato de penitência para se livrar dos pecados cometidos durante a sua vida. Outro *rezador*, o *padre* João Pedro, fornece uma explicação bem diferente dos demais grupos, ao afirmar que o cruzeiro “é uma lenda dos antigos” e que não pede a oração do “pai-

⁸⁵ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

⁸⁶ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

nosso”⁸⁷ no cruzeiro do cemitério, como a maioria dos grupos faz. A explicação desse *rezador* mostra um tipo de variação existente entre os *rezadores* sobre o significado que é atribuído ao símbolo do cruzeiro.

A *Encomendação das Almas* é um ritual de troca entre mundos cosmológicos distintos: mundo natural e sobrenatural. O encontro com esse mundo sobrenatural do mundo dos mortos é alcançado pelo ritual, na prece repetitiva, no acender das velas, no toque do sino, fazendo com que os *rezadores* se abram a esse outro mundo. É importante perceber quais são as características ou aspectos dos rituais (BARTH, 1975) que os tornam capazes de servir de veículos para conceitos, como são os objetos (cruz, sino, cemitério, indumentária, vela) utilizados pelos *rezadores*, que nos ajudam a entender o modo de conhecimento que esses indivíduos possuem, que é o acesso ao mundo invisível, o mundo das *almas*.

Fazendo uma associação desses símbolos e suas representações para os *rezadores*, nota-se que a crença em se comunicar com as *almas* é confirmada a partir de algumas propriedades dos principais símbolos do ritual. Muitos *rezadores* acreditam que são ajudados pelas “*almas benditas*” e que, fazendo o ritual todos os anos, irão para o descanso eterno. Partindo do entendimento de que o símbolo se associa aos interesses humanos, sendo formulados explicitamente ou tendo de ser deduzidos pelo comportamento observado, pode-se concluir que alguns símbolos (como o manto, as velas, o sino e o cruzeiro) se associam aos interesses que os *rezadores* buscam ao fazerem o ritual, que são as bênçãos que esperam receber durante a vida e também após a morte, indo para o descanso eterno.

Em relação à cor da vestimenta dos *rezadores*, alguns grupos utilizam a vestimenta de cor branca. Um aspecto do simbolismo branco é a natureza da relação entre as pessoas que representa (TURNER, 2005). A cor da vestimenta da maioria dos grupos de *rezadores* da zona urbana é branca. Para José Garcia, da comunidade do Itapecuru, “o branco significa a paz e os mortos se enterram de branco”⁸⁸. O *rezador* Abdias explica que o branco na roupa “é para representar as *almas*”⁸⁹. Também observei que a veneração que os *rezadores* possuem pelos seus ancestrais enfatiza o aspecto simbólico da espiritualidade na cor branca, pois, como esclarece Domingos, “todas as *almas* estariam vestidas de branco”⁹⁰.

Em setembro de 2011, eu estava na comunidade do Itapecuru, na casa do *rezador* Domingos; enquanto esse *rezador* não chegava da pesca, eu fiquei conversando com a sua esposa, Rosa. Ela me contou que uma vez estava chovendo e ela estava perto do cemitério. De

⁸⁷ Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

⁸⁸ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

⁸⁹ Entrevista concedida à autora em abril de 2010.

⁹⁰ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

repente, ela viu uma mulher toda de branco. Então, ela se dirigiu à mulher e perguntou para onde ela estava indo. Disse que logo em seguida, a tal mulher desapareceu. Rosa faz uma associação da cor branca, que viu na roupa da mulher, a uma *alma*, pois as *almas* se apresentam de branco. Outros dois fatores que a levam deduzir que era uma *alma* são o desaparecimento da mulher e o fato de ela estar perto do cemitério.

Para Floriano, filho de Antônio Roque e *padre* do grupo de *rezadores*, o uso do branco é “para definir quem é *rezador*, é como uma farda”. O branco representa “as pessoas mortas, as *almas* e elas são enterradas de branco”⁹¹. Vagner, um *rezador* e também *curador* da comunidade do Itapecuru, já possui um discurso diferente, pois, para ele, existem algumas *almas* que estão de branco e outras que não estão. Perguntei a Vagner se ele conseguia ver as *almas* e ele respondeu: “consigo ver as *almas* boas e que estão em sofrimento”⁹². Nesse caso, quando Vagner diz que existem *almas* que aparecem de branco e que outras não, parece fazer uma associação da cor branca ao tipo de *alma*. Para esse *rezador*, as *almas* consideradas boas seriam aquelas que estariam de branco, pois o branco é símbolo de pureza. Já as *almas* que sofrem, como “as *almas* necessitadas” e “as *almas* em pecado mortal”, não estariam de branco, pois estão em sofrimento.

Durante a nossa conversa, Vagner fornece outros indícios sobre a associação que faz do uso do branco, como sendo a cor utilizada pela “*alma* boa”. Ao conversarmos sobre o significado da vela no ritual, Vagner se refere à utilização dizendo que as velas são “para as *almas* necessitadas”. Por que as velas seriam para esse tipo de *alma*, na visão desse *rezador*? Há um consenso entre os *rezadores* sobre o significado do símbolo da vela, ao dizerem que representa a luz. Ora, a cor branca é luz, relacionando-se com a vela. Ao compreender o símbolo da vela como um dos veículos para o entendimento das potencialidades dos códigos do ritual da *Encomendação das Almas*, em que um modo de conhecimento é comunicado, Vagner transmite, por meio do discurso, ao dizer que consegue ver as *almas* que sofrem e que a vela é para a *alma* necessitada, que a vela é para esse tipo de *alma* que sofre. Esse *rezador* mostra uma ideia da correlação que faz da cor branca representando as *almas* boas, pois, se as *almas* que sofrem precisam de luz, elas não devem aparecer a ele vestidas de branco, já que o branco é uma cor utilizada pelas *almas* boas e ele somente menciona a luz (símbolo da vela) para as *almas* necessitadas.

No caso da *Encomendação das Almas*, o *rezador* Mendes, por exemplo, descreve que os mortos aparecem vestidos de branco aos *rezadores*, porque, quando a pessoa morre, ela

⁹¹ Entrevista concedida à autora em outubro de 2011.

⁹² Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

é enterrada de branco. Mendes atribui poder às *almas*, quando diz que elas têm o poder de ajudar as pessoas, como propiciar saúde. Nesse aspecto, o poder que ele atribui às almas está em relação direta com a ideia que ele faz das *almas* estarem vestidas de branco, pois o branco representa o poder de oferecer saúde⁹³ aos *rezadores*.

Na fala do *rezador* Mendes, percebemos também a veneração que ele faz aos mortos, ao possuir a crença que as almas têm o poder de proporcionar vários tipos de bênçãos aos vivos, principalmente aquelas vindas dos ancestrais do *rezador* que reza para as *almas* deles. Ao rezarem vestidos com o manto branco para as *almas* vestidas de branco, os *rezadores* esperam receber muitas bênçãos durante a vida, já que o branco também significa generosidade e, para os *rezadores*, as *almas* são generosas, concedendo-lhes o inesperado, o milagre, já que rezam para que consigam coisas que eles não estão conseguindo obter sozinhos no mundo terreno. Dessa forma, eles acreditam receber várias dádivas das *almas*, possuindo sentimento de gratidão a elas, o que converge com a simbologia do branco, já que “a alvura expressa generosidade do parceiro dominante [as *almas*], e, ao mesmo tempo, a gratidão do subordinado [os *rezadores*]. A veneração dos ancestrais enfatiza esses traços” (TURNER, 2005, p. 114-115, grifo nosso).

Outro aspecto simbólico do branco seria a natureza da relação, entre quem oferece alimento e quem se alimenta, entre os indivíduos que representa (TURNER, 2005). Quando o *rezador* José Moraes afirma, em relação às almas, que “o que elas comem é o pai-nosso” (SOARES, 2007, p. 59), mostra que, ao rezar pelas *almas* dos mortos, estão alimentando essas *almas*. Ao alimentarem as *almas* dos mortos, os *rezadores* esperam receber algo em troca, já que conferem poder a eles (*rezadores*) de oferecerem algo que agrada às *almas*. Em contrapartida, ao atribuírem poder também as *almas*, esperam que os mortos lhe ofereçam saúde, emprego, abandono de vícios etc., como explicou o *rezador* Mendes nos parágrafos anteriores.

No “interior”, os *rezadores* não rezam com uma roupa toda branca. Na comunidade do Itapecuru, a camisa que os *rezadores* costumam usar é da cor branca, colocando o *manto* (toalha ou lençol) de tonalidade clara (branca ou amarelo claro) na cabeça. Ao utilizarem esse *manto* de tonalidade branca durante as três noites de ritual, os *rezadores*

⁹³ Há uma série de trabalhos escritos sobre o simbolismo das cores em rituais, como o de Turner (2005) sobre o ritual *Ndembu* e Barth (1975) sobre o ritual e conhecimento entre os *Baktaman* na Nova Guiné. Barth descreve que os iniciados, chamados *laqsalman*, esfregam seu corpo com gordura de porco, sendo essa gordura de cor branca. Barth explica que, análoga à fricção do *laqsalman* com gordura de porco, é a fricção de suínos com terra branca sagrada à noite, para sua saúde e crescimento. Nesse caso, o branco, simbolizado pela gordura de porco, representa saúde para os iniciados. Percebe-se que o simbolismo da cor branca, mesmo se tratando de contextos diferentes de rituais e de culturas, é proporcionar saúde aos *laqsalman* e aos *rezadores de almas*.

estão, de certa forma, protegidos contra qualquer mal vindo do plano dos mortos, estando numa relação correta entre os vivos e os mortos (TURNER, 2005), e de qualquer perigo que possa haver do contato com diferentes tipos de *almas*, como *almas* do fogo do purgatório e *almas* necessitadas.

Os objetivos dessa prática ritual (rezar pelas *almas* dos mortos, receber bênçãos do mundo divino e garantir um lugar próximo a Deus quando morrer) mantém uma relação com as circunstâncias ligadas à morte na vida dos *rezadores* e demais participantes desse ritual, pois eles rezam para as pessoas que já faleceram, assim como fazem preces para si próprios, a fim de que suas *almas* se dirijam ao céu após a morte. Assim, os objetivos desse ritual guardam uma ligação implícita com as situações relacionadas à morte dos seres humanos, ajudando, por conseguinte, na compreensão do significado de cada objeto simbólico (TURNER, 2005). Desse modo, ao examinar os símbolos utilizados pelos *rezadores* no contexto ritual da *Encomendação das Almas*, observa-se que eles possuem diferentes significados. Porém, eles possuem algo em comum: ajudar na comunicação com as *almas* dos mortos, seja para proteger os *rezadores* de qualquer perigo do mundo sobrenatural, seja para iluminar o caminho das *almas* do purgatório.

2.6 As rezas

Um dos objetivos principais do ritual da *Encomendação das Almas* é que, ao rezar pelas *almas* dos mortos, Deus irá salvar os *rezadores* de irem para o purgatório, aliviando seus pecados e os levando para junto dele, após a morte. Em função dessa análise, cabe destacar que a fé que eles possuem, entendida como uma força social, é mantida por “formas simbólicas e arranjos sociais” (GEERTZ, 2004), sendo, nesse caso, a prece a principal forma simbólica da fé, que é vivenciada pelos grupos de *rezadores*. Os *rezadores* acreditam que, quanto mais fervorosamente rezarem pelas *almas*, mais bênçãos receberão em suas vidas. Ao rezarem, eles entram em contato com o lado sobrenatural, também conhecido como mundo divino.

Quando um grupo de *rezadores* (constituído por parentes ou não) reza pelas *almas* dos mortos, e dentro das sete “qualidades de pedido” (tipos de *almas*) estão as “*almas* dos nossos pais falecidos”, os *rezadores* esperam que eles os protejam, não só o grupo de

rezadores, mas também toda a família. Assim, o poder conferido aos mortos se estende a toda a família dos *rezadores*, fazendo com que ela receba as bênçãos vindas dos seus antepassados e também das *almas* benditas de Jesus Cristo e dos santos católicos.

No caso de ser um grupo de *rezadores* constituído por parentes, a veneração aos ancestrais será mais forte por ser uma reza coletiva para pessoas comuns a esse grupo. Nesse sentido, esses mortos receberão mais rezas que aqueles ancestrais que são lembrados individualmente pelos grupos que são constituídos por amigos.

Junto a isso, as orações feitas durante o ritual são importantes de serem analisadas, já que a prece “[...] é, com efeito, sob muitos pontos de vista um dos fenômenos centrais da vida religiosa” (MAUSS, 1979, p. 103). Portanto, a prece realizada pelos *rezadores* precisa ser contextualizada no seu aspecto ritual e social.

Alguns *rezadores* dizem escutar a voz de algumas *almas* enquanto estão cantando. Alguns disseram ouvir uma voz fina, sendo cantada junto aos *rezadores*, enquanto outros escutaram uma voz diferente em um *rezador*, como se a *alma* estivesse cantando por meio dele. Também acreditam que os *rezadores* já falecidos participam do ritual, acompanhando o grupo do qual faziam parte. Se eles sabiam as *rezas* enquanto eram vivos, continuam portadores desse conhecimento quando morrem, podendo até sua voz ser notada pelos *rezadores* vivos. Isso demonstra a crença que os *rezadores* possuem não somente na presença das *almas* dos mortos, mas na sua participação na cantoria das rezas.

Apesar de não serem músicos, alguns grupos ensaiam antes de saírem para rezar, sendo o líder do grupo uma espécie de “regente do grupo”, expressão referida por um músico que mora em Oriximiná (chamado Hamilton). Os *rezadores* podem cantar em uníssono em certas partes, sendo que em outras, eles cantam em várias vozes, tendo as mais graves e as mais agudas. O *rezador* João Pedro explica que “são cinco vozes e o *padre* é a primeira”⁹⁴:

- 1 padre – primeira voz;
- 2 segunda voz – aguda;
- 3 terceira voz – aguda;
- 4 falsete – voz mais aguda (de modo controlado); entra em determinados momentos da cantoria;
- 5 baixo – mais grave.

⁹⁴ Entrevista concedida à autora em setembro de 2012.

No momento da reza, os integrantes se posicionam, cada um no seu devido lugar. Os grupos compostos de quatro integrantes (como o grupo do Floriano) formam um fila só quando estão rezando. O som no ritual, expresso nas rezas cantadas pelos *rezadores*, possui uma força que é mantida na memória. A forma como as melodias são entoadas possui uma ordem. Como diz o *rezador* Erlison, “as cinco vozes se juntam e fazem um som diferente. Elas se juntam, entram em harmonia e criam outro som”⁹⁵. O *padre* fica na primeira fila, bem no centro, sendo ele que inicia as rezas. Já os *rezadores* da segunda e da terceira voz se posicionam, cada um, de um lado do *padre*. A quarta voz fica ao lado da segunda voz e o baixo fica ao lado da terceira voz, formando uma única fila. Já o “acendedor de velas”, geralmente, é o integrante que sabe menos as rezas, fazendo uma voz que já tem no grupo, como num tom mais grave. Ele se posiciona na ponta da fila, ao lado direito ou esquerdo. O *padre* é a pessoa que carrega a *campa*, iniciando e finalizando as rezas.

Já os grupos com mais integrantes, formam duas filas, ficando à frente as primeiras vozes, tida como as mais agudas. Na segunda fila, se posicionam os *rezadores* de terceira e a quarta voz, que são as mais graves. Quando há vários integrantes, essas vozes são feitas em dupla (como é o grupo do Abdias) ou trio (como é o caso do grupo do Itapecuru, em que há 13 integrantes). Todos os *rezadores* ficam atentos na figura do *padre*, o detentor sobre o conhecimento das rezas.

A recitação das preces nesse ritual é uma instrução para todos os *rezadores*; eles próprios irão modificar e elaborar, por sua vez, de acordo com seus valores. Essas orações são transmitidas de pai pra filho, dos mais idosos para os mais novos, há várias gerações. O que importa culturalmente é o que é transmitido (BARTH, 1995). Cabe dizer que são os *padres* que regem seus grupos, sendo os primeiros a iniciar as rezas, sendo seguido pelos demais. Também é função do *padre* saber a letra das orações, gravando-as em sua memória, já que os *rezadores* mais idosos, em sua maioria, não sabem ler, tendo aprendido a letra das preces pela audição, ou seja, pela transmissão oral.

Podem-se observar semelhanças entre os grupos de *rezadores* em alguns aspectos e diferenças em outros. Nesse caso, com a análise permitida pela etnografia, percebemos as variações existentes no processo de transmissão do conhecimento desse ritual. Quando um líder de um grupo de *rezadores* passa o seu posto de *padre* para outra pessoa, que geralmente é mais nova que ele, já implica, em primeiro lugar, um processo de mudança que é pertencente ao próprio processo de transmissão; em segundo lugar, a mudança de geração, já

⁹⁵ Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

que essa pessoa é mais nova que o antigo líder. Variações nas ladainhas estão geralmente associadas ao processo de transmissão desse conhecimento em cada grupo, havendo, portanto, diferenciações entre eles.

A transmissão do ritual, entre os grupos constituídos por parentes, se dá pela oralidade. No caso do Germano e do Antônio Roque, por terem passado seu cargo de líderes aos seus filhos, essa transmissão se deu pela memória social; não houve, até o momento em que se deu a pesquisa, a necessidade de escrever a letra das ladainhas, pois Abdias e Floriano registraram o ensinamento passado pelos seus pais. O pai de Floriano, por exemplo, era *rezador*, assim como o bisavô de Floriano, também chamado Antônio Roque, e seu avô João Magno. Em relação à transmissão dessa prática ritual na família desse grupo, há uma transmissão de pai para filho há várias gerações. Nos grupos constituídos por amigos, a transmissão se dá de outra forma, já que o líder não possui nenhum parente para passar o seu cargo. Quando ele falece, o grupo se desintegra. O *rezador* José Moraes era *padre* de um grupo, mas não havia nenhum parente rezando com ele no grupo, somente amigos. Ele, quando ainda vivo, pediu para seu filho (ou filha) escrever as ladainhas para ele. A preocupação de não possuir nenhum parente que estivesse seguindo essa prática exercida por toda uma vida fez com que José Moraes registrasse, de forma escrita, a letra das ladainhas, que ficou guardada com sua esposa. Esse *rezador* cantou o “mizaré” (uma reza cantada em uma espécie de latim popular) em sua casa para mim, antes de vir a falecer (como se verá mais à frente).

Como um indivíduo mantém o que o antigo *padre* lhe transmitiu? Nesse sentido, percebi que cada grupo depende de uma capacidade do *padre* de manter e reter em sua mente, pela sua capacidade de memória, o que lhe foi transmitido; sendo um grupo composto de parentes, a transmissão pela oralidade se mostra eficaz. Como a maioria dos antigos líderes dos grupos não sabe ler, a transmissão oral que é feita pelo líder e o que ele transmite ao seu sucessor (geralmente um filho) é o que importa, podendo reproduzir, durante a transmissão das rezas, variações relacionadas à experiência ritual. Como diz João Moraes, o líder do grupo “tem esse nome porque inicia. Eu tenho que saber. Eu não posso errar”⁹⁶.

A figura do líder do grupo é algo importante, pois é ele o detentor desse saber das rezas, gravando-as em sua memória, ensinando aos outros integrantes e, futuramente, passando esse conhecimento ao novo *padre* que o sucederá. Mesmo as “ladainhas das *almas*” não é uma reza que todos os integrantes de um grupo necessariamente sabem de cor em suas

⁹⁶ Entrevista concedida à autora em setembro de 2012.

memórias. Saber a letra das preces é de responsabilidade do *padre* do grupo e os outros integrantes não possuem a obrigação de saber a letra toda, como ficou comprovado na observação etnográfica de vários grupos na época do ritual. Muitos *rezadores*, principalmente os mais novos, não sabiam a letra de cor das rezas.

Percebe-se que existe uma forte relação do discurso da tradição católica, no contexto regional de pesquisa, com o canto da *Encomendação das Almas*, expressa nas ladainhas. Isso mostra a visão de mundo da população do Baixo Amazonas, como, por exemplo, questões de pecado, salvação das almas e morte.

Na primeira noite de ritual, os *rezadores* começam a rezar no cruzeiro do cemitério ou da capela, dependendo do grupo. Nesse momento, eles iniciam, acendendo velas ao pé do cruzeiro, rezando, em seguida, a “ladainha das *almas*”, para o “levantamento das *almas*”. A variação que existe nas letras das ladainhas, de grupo para grupo, é pequena, como por exemplo, na introdução da reza, como na ordem das *sete qualidades de pedidos*. Essa reza é cantada por todos os integrantes do grupo, numa melodia triste:

Ladainha das Almas
 Acordai quem está dormindo
 Acordai o vosso sentido
 Lembras que tá chegando o tempo
 De encomendar as almas de nossos pais falecidos
 Lembras que temos duas eternidades
 Primeiro é o céu pra onde vão os bem-aventurados
 Segundo é o inferno pra onde vão os condenados
 Bem aventurados
 Pedimos um “pai-nosso” e uma “ave-maria” pela Sagrada Morte e Paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo
 Pedimos um “pai-nosso” e uma “ave-maria” para nossos pais falecidos
 Pedimos um “pai-nosso” e uma “ave-maria” para as almas santas benditas
 Pedimos um “pai-nosso” e uma “ave-maria” para as almas que estão no centro do mato
 Pedimos um “pai-nosso” e uma “ave-maria” para as almas que estão nas ondas do mar
 Pedimos um “pai-nosso” e uma “ave-maria” para as almas que estão no fogo do purgatório
 Pedimos um “pai-nosso” e uma “ave-maria” para as almas necessitadas

Quando os *rezadores* estão no cemitério e rezam a prece “ladainha das *almas*”, eles utilizam o verbo rezar (“rezamos um pai-nosso e uma ave-maria”), já que são eles próprios que fazem as preces para as *almas* os acompanharem nos dias do ritual. Essa reza também é feita em todas as casas que os grupos se dirigem para rezar e, no último dia de ritual, na “devolução das almas”, no cruzeiro do cemitério.

Quando os *rezadores* pedem sete “pai-nossos” e sete “ave-marias”, durante a “ladainha das *almas*”, eles somente rezam a primeira oração, mostrando que, apesar de pedirem uma oração a Maria, eles possuem uma atenção maior em relação ao pai celestial, a quem conferem maior poder.

Ao fazer uma correlação da reza do “pai-nosso” ao contexto das relações sociais entre os praticantes desse ritual, nota-se que, pelo fato de só haver homens rezando nesse ritual, é de se compreender a força que a oração do “pai-nosso” exerce sobre os *rezadores*, sendo maior que a oração da “ave-maria”. Ao rezarem o “pai-nosso”, esperam receber proteção de Deus, sendo a sua figura remetida ao termo “pai”, demonstrando que a figura de Deus e do homem é mais forte e sagrada que a figura de Maria e da mulher, no contexto social estudado. Desse modo, a oração do “pai-nosso” revela aspectos importantes sobre a natureza da crença nesse ritual, pois os seus praticantes conferem um tipo de poder patriarcal à obtenção de salvação para as *almas*, desde a participação deles, que são homens, até a divindade a quem oram. Nesse sentido, a figura do homem teria aspectos mais ligados ao sagrado que a figura da mulher (HERTZ, 1980), sob um ponto de vista de uma imagem terrena ou celestial.

Na letra da “ladainha das *almas*”, observa-se que na parte que diz “lembras que temos duas eternidades, primeiro é o céu pra onde vão os bem-aventurados, segundo é o inferno pra onde vão os condenados”, percebe-se a ideia sobre os destinos das *almas* dentro da tradição do catolicismo, inferno ou céu. Já na parte que diz “Pedimos um pai-nosso e uma ave-maria para as *almas* que estão no centro do mato”, bem como para as que estão nas ondas do mar, no fogo do purgatório e as *almas* necessitadas, mostra um significado conotativo de que essas *almas* estão vagando, não tendo ido nem para o inferno e nem para o céu. Elas estariam no purgatório. Dessa forma, na prece acima, é mostrado que aqueles que não expiarem seus pecados, poderão vagar pelo purgatório e, se condenados, no momento do Juízo Final, poderão, suas *almas*, irem para o inferno. Já no caso contrário, sendo as *almas* salvas de seus pecados, elas poderão se dirigir ao descanso eterno, junto aos anjos e a Deus.

No início da prece é dito: “Acordai quem está dormindo, acordai o vosso sentido, lemmas que tá chegando o tempo, de encomendar as *almas* de nossos pais falecidos”. Nesse ponto, é observado o chamado da prece que é feito aos *rezadores* para se encomendar as *almas* dos pais deles. No caso das *almas* dos pais, eles possuem a crença que elas estão no céu, porém, mesmo assim, rezam por elas, como bons filhos que são os *rezadores*, mostrando essa atitude a Deus.

Já sobre os outros tipos de *almas*, os *rezadores* acreditam que podem interceder pelas *almas*, abreviando o tempo delas no purgatório. Segundo Reis (1991), o julgamento individual (peça indispensável da doutrina do purgatório) ganhou importância a partir do século XVI, quando a Igreja não tinha tanta preocupação com o julgamento universal: “O tempo de purgação podia ser abreviado pelos vivos por meio de orações e missas e pela intervenção direta (junto a Deus) de santos e almas benditas, durante e depois do julgamento da alma do morto” (p. 203). Para esse autor, a doutrina do purgatório fornecia um mecanismo de comunicação entre vivos e mortos por meio das orações dirigidas às almas do purgatório e promovia a cumplicidade dos fiéis na busca da salvação.

O *rezador* Domingos explica que as *almas* que habitam o purgatório “são as *almas* que vagam, que ainda podem ir para o céu. As do purgatório também estão purgando os pecados. Tem o céu e o inferno”⁹⁷. Assim, quando os *rezadores* rezam pelas *almas* em sofrimento, como as que estão no purgatório, esperam ajudá-las a irem para o céu, com a intercessão dos santos. Ao entender a prece como sendo uma forma de atuar sobre os seres sagrados (MAUSS, 1979), percebe-se que, no caso dos *rezadores*, quando eles dizem “pedimos um ‘pai-nosso’ e uma ‘ave-maria’” para sete tipos de *almas*, incluindo Jesus Cristo, esperam que Deus, a Ave-Maria e Jesus intercedam sobre as suas preces, apaziguando as *almas* em sofrimento e intercedendo sobre as vidas deles e dos familiares.

Na letra da ladainha em que aparece “*almas* que morreram nas ondas do mar”, tem como significado as *almas* que morreram afogadas no rio, e não no mar (no seu sentido denotativo), pois em Oriximiná existem rios. Junto a isso, a expressão “ondas do mar” vem de uma expressão popular para se referir a um rio largo e profundo, que de tão largo, parece um mar, como o rio Amazonas, o rio Trombetas e o rio Tapajós, que banham, respectivamente, as cidades de Óbidos, Oriximiná e Santarém. Essa classificação de tipo de *alma*, que morreu na água, também remete aos espíritos que vivem no rio, como os *encantados*. Há diversos relatos⁹⁸ sobre pessoas que se tornaram *encantadas* depois que morreram afogadas. Elas estariam dentro da categoria das “*almas* que morreram nas ondas do mar”. Quando perguntei se os *rezadores* oravam pelos *encantados*, eles responderam que sim, apesar de dizerem *almas*. Assim, apesar das preces nesse ritual evidenciarem a forte ideologia católica, nota-se a presença da encantaria, pela crença na existência desses seres, que também vivem no mundo dos mortos. Se uma pessoa exprime uma religião durante a prece, é visto como uma ação tradicional, que remete a coisas sagradas (MAUSS, 1968), certos *encantados* (os que

⁹⁷ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

⁹⁸ Como se verá no capítulo seguinte, sobre a tradição da encantaria.

trabalham com a cura); na visão dos *rezadores*, seria algo do domínio do sagrado, assim como as *almas* próximas de Deus. Já as *almas* do purgatório e os *encantados* que não fazem o bem (que não curam) precisam de preces. Isso mostra a ênfase de análise que precisa ser dada ao estudo das preces, que variam de acordo com a maneira de quem as utilizam; precisa ser contextualizada no seu aspecto ritual e social, tratando sobre os aspectos sagrados, bem como sociais de quem transmite e produz as preces (MAUSS, 1979). Apesar de o catolicismo e de a encantaria serem denominados como duas tradições distintas na região do Baixo Amazonas, eles se comunicam em suas práticas rituais por meio das quais interagem com o mundo dos mortos.

Os grupos que rezam no cruzeiro em frente à capela fazem uma pequena reza chamada “salvação da capela”, que diz: “Deus te salve, Oh casa santa/ Onde Deus fez a morada/ Onde está o cálice e a hóstia consagrada”. Já os grupos que rezam no cemitério não fazem essa oração, a não ser que finalizem o ritual, na última noite, em uma capela. Depois que os grupos, que rezam no cemitério e na capela, rezam a “ladainha das *almas*”, eles entoam preces como o “Sacrário”⁹⁹, como mostra a letra a seguir, transmitida pelos *rezadores* Euclides e Valdinei de Souza:

Abriu o seu sacrário
E saiu o senhor fora
Para visitar as almas
Que vão para a Glória

Ditosa as Almas
Que vós Senhor têm
São três horas dadas
Meu Jesus Amém

Ele vem Ele vai
Com muito cuidado
Oh meu Deus de minha alma
Sem culpa nenhuma

Ele vem de porta em porta
Ele vem de rua em rua

Para visitar as almas
Que estão necessitadas

A porta do céu aberta
E a do inferno fechada
Para receber as almas
Que vão para a Glória

⁹⁹ Lugar onde se guarda coisas sagradas (como hóstias e relíquias).

Na porta do céu
 Só tem uma cruz
 Ela é cama e travesseiro
 Do nosso Bom Jesus

A virgem Maria
 Mandou-me um recado
 Que eu nunca esquecesse
 Do Bendito Louvado

Nessa oração, os nomes Jesus e Maria são invocados. A prece, sendo um rito de caráter religioso, está relacionada com os seres sagrados (MAUSS, 1979), seres esses que ajudam na comunicação com o mundo dos mortos. Pode-se perceber, pela letra dessa oração (como na “ladainhas das *almas*”), que os valores da Igreja Católica estão muito presentes, como pecado, expiação, sofrimento, Jesus Cristo etc.

Há o trecho que diz “Ele vem de porta em porta, ele vem de rua em rua, para visitar as *almas* que estão necessitadas”. Nota-se uma correlação entre o que diz a letra dessa oração e o que os *rezadores* fazem nas três noites de ritual. A letra diz que Jesus “vem de porta em porta” para visitar as *almas* que necessitam de sua ajuda. Os *rezadores* se dirigem às casas dos moradores e ali oram pelos parentes que já faleceram daquela família e pelas *almas* que necessitam de perdão. Na letra também é dito que Jesus “vem de rua em rua” e os *rezadores* costumam fazer orações em encruzilhadas pelas *almas* que “ficam vagando por aí” (*almas* de mortos que não foram sepultados devidamente, como os indigentes).

Após rezarem o “sacrário” no cruzeiro, eles saem do cemitério ou da capela em direção às casas dos moradores. Os grupos costumam permanecer por cerca de trinta minutos em frente ao cruzeiro. Chegando às casas, um dos integrantes de um determinado grupo acende uma vela no quintal, próximo à porta da moradia, quando não há nenhuma vela já acesa. Então, o padre toca a *campana* e o grupo inicia rezando a “ladainha das *almas*”. Nesse ponto, há uma diferença nessa reza. Nas casas dos moradores, os *rezadores* utilizam o verbo pedir (“pedimos um pai-nosso e uma ave-maria”) e não rezar, pois, nesse caso, os moradores são convidados a rezar junto a eles (mas cada qual num lugar: os *rezadores* do lado de fora da casa e os moradores no interior casa). Nesse sentido, é importante assinalar como a prece é executada no meio ritual, mostrando que, no cruzeiro, as preces do “pai-nosso” e “ave-maria” invocam as *almas* a descerem do plano dos mortos e virem para o plano dos vivos. Já na casa dos

moradores, as almas já estão na companhia dos *rezadores* e as orações são para as almas dos mortos daqueles parentes específicos (de cada casa) e das almas em geral.

É a mesma oração do “pai-nosso” e “ave-maria”, mas o verbo empregado (rezar e pedir) e a localização (cemitério e casa) mostram que a prece é proferida para sentidos diferentes, ressaltando os momentos diversos da mesma prece nesse ritual. Enquanto os *rezadores* rezam em voz alta em alguns momentos e, em outros, em silêncio, os moradores, que estão dentro de suas casas, são chamados a rezar em silêncio ou num tom baixo, para não atrapalhar os *rezadores*.

Cada grupo permanece cerca de trinta a quarenta minutos rezando em frente de cada casa. As preces feitas nas casas são a “ladainha das *almas*” e mais uma reza, como o “sacrário” e a “sexta-santa”. Esta reza, como o nome diz, é para ser feita na sexta-feira, mas nem todos os grupos seguem essa regra, rezando, em algumas casas, na quarta e na quinta-feira:

Bendita Louvada Seja
 Conceição de Maria
 Se ela não viesse ao mundo
 Triste de nós do que seria
 De onde veio tanta água
 Que no mundo não havia
 Veio lá daquelas fontes
 Do Rosário de Maria
 Lá no céu tem uma luz
 Que alumia noite e dia
 Alumia aquelas montanhas
 No Rosário de Maria
 Sexta, sexta, sexta-santa
 Três dias antes da Páscoa
 Quando Deus andou no mundo
 Pelos seus discípulos chamava
 De um a um
 De dois a dois se levantou
 Depois deles todos juntos
 Jesus Cristo perguntou
 Qual deles morreria por ele
 Nenhum deles responderam (sic)
 Se não São João Batista
 Pelo Senhor eu morreria
 No primeiro cantar do galo
 Jesus Cristo levantou
 Com uma corda no pescoço
 Onde os judeus puxavam
 Cada puxão que eles davam
 Jesus Cristo ajoelhava
 Cada joelhada que dava

Pasta de sangue lançava
 De onde vinham as três Maria
 Madalena e suas irmãs
 Uma que lavava os pés
 Outra que enxugava o rosto
 Outra que pegava o sangue
 Dentro de um cálice sagrado
 Quem beber daquele sangue
 Será bem aventurado
 Sua alma será limpa
 Daquele maior pecado
 Quem souber essa oração
 Não deve ensinar
 Quem ouvir, não aprender
 Na hora da sua morte
 Haverá quem lhe condene

Alguns *rezadores* dizem que aquele que canta a reza da “sexta-santa” com devoção só morre se outro *rezador* orar essa prece para ele ainda vivo; por isso, “tem gente que não reza e a pessoa fica penando e não morre”¹⁰⁰. Desse modo, em algumas situações, os *rezadores*, como os *padres* João Pedro e Abdias, são chamados para rezar essa oração para os que estão doentes no leito de morte. Essa reza descreve sobre o sofrimento de Jesus e a sua ressurreição, que é o significado da comemoração da Páscoa. Os *rezadores*, quando dizem que rezam como uma penitência, querem mostrar que rezam para aliviar os pecados das *almas*, sentindo o sofrimento enquanto rezam. Como é mencionado na letra da “sexta-santa”, Jesus sofreu ao carregar aquela cruz, simbolizando os pecados dos homens. Assim, os *rezadores* “carregam”, durante as três noites, os pecados das *almas*, rezando por elas, para que consigam purgar seus pecados.

No último trecho da letra, que diz: “Quem souber essa oração/ não deve ensinar/ quem ouvir, não aprender/ na hora da sua morte/ haverá quem lhe condene”, mostra que essa prece deve ser cantada somente por aqueles considerados preparados para entrar em contato com o mundo das *almas* dos mortos, como os *rezadores*.

É observado que temas como a vida e a morte, o pecado e a salvação, são recorrentes nas letras das rezas, ocupando um lugar especial. As rezas falam sobre a vida de Jesus Cristo, sobre os pecadores e sua salvação. As ladainhas exaltam a vida de Jesus e de Maria, conclamando os *rezadores* e os moradores que os chamam para

¹⁰⁰ Entrevista concedida à autora em abril de 2010.

rezar em suas casas, para seguir os modelos expressos nas letras dessas cantorias, que é se arrepender de seus pecados, por meio da expiação, para a salvação de suas *almas*.

Depois de rezar em cada casa, o *padre* toca a campá e o grupo se vira em direção à rua para seguir para outra moradia. Nesse momento, o morador da casa abre a porta, cumprimenta o grupo e o convida a entrar em seu estabelecimento, para comer e beber algo. O tempo estimado em cada casa, incluindo rezas, comes e bebes, é de cerca de uma hora a uma hora e meia.

Durante o ritual, se algum grupo passar por uma cruz, os *rezadores* rezam em frente a ela, dizendo: “Deus te salve/ oh cruz bendita/ tanta dor, campo sereno/ onde foi crucificado Bom Jesus de Nazaré”. A cruz, no contexto dessa reza, simboliza a crucificação de Jesus, que nela morreu pelos pecados dos homens. Eles louvam a Deus e a Jesus para que possam dar a salvação para as *almas*.

Existe outra prece que quase não é rezada, que é o “mizaré” (*miserere*), uma espécie de latim popular. Eu ouvi essa reza na casa de três *rezadores*, sendo que dois já faleceram (Antônio Roque e José Moraes). O terceiro que sabe entoar o “mizaré” e que está vivo é o Domingos, do grupo do Itapecuru. A letra que segue abaixo foi passada pelo José Moraes:

Mizaré
Mizaré
Mizaré concordia
Mizaré
Mizaré de Santo Antônio

Mizaré
Mizaré Meu Deus
Mizaré
Mizaré concordia

Mizaré
Mizaré de Santo Antônio
Mizaré
Mizaré Deus concordia Deus

Apesar de Domingos saber essa letra, o seu grupo não canta o “mizaré”, pois quase ninguém de seu grupo sabe cantá-la. Das vezes que eu a ouvi, os *rezadores* só a cantaram em suas casas, e não nas noites dessa prática ritual. Os *rezadores* mais velhos que sabem a letra; os mais novos dos grupos não sabem rezá-la. Por isso, talvez, ela não seja cantada durante o ritual.

Os grupos rezam nas casas dos moradores na quarta, na quinta e na sexta-feira, sempre iniciando com a “ladainha das *almas*” e mais uma reza (sacrário ou sexta-santa). Na última noite, os grupos retornam ao cemitério por volta de meia-noite, para fazer a “devolução das *almas*” no cemitério. Nesse momento, dirige-se um grupo por vez ao cruzeiro, de acordo com a chegada de cada grupo ao cemitério. Os outros aguardam sentados em túmulos. Então, quando um grupo se posiciona em frente à cruz, o *rezador*, que é acendedor de velas, coloca as velas ao pé do cruzeiro, que já está repleto delas. Em seguida, o *padre* toca a *campana* e o grupo inicia a cantoria, rezando a “ladainha das *almas*”, a “sexta-santa” ou o “sacrário”. Depois disso, o *padre* toca a *campana* e o grupo caminha em silêncio até a saída do cemitério. No momento em que um grupo termina a reza, distanciando-se do cruzeiro, outro grupo já se posiciona em frente a ele para fazer a *entrega das almas*, finalizando o ritual.

2.7 As sete qualidades de pedido

Como o nome do ritual já indica, os *rezadores* encomendam as *almas*, ao rezar por elas, podendo ajudá-las a purgar seus pecados e irem para perto Deus. Durante as três noites de ritual, eles rezam para diferentes tipos de *almas*. Assim, ao rezarem no cruzeiro do cemitério ou da capela, bem como nas casas dos moradores, eles pedem um “pai-nosso” e uma “ave-maria” para um determinado tipo de *alma*, totalizando sete tipos de *almas* que eles classificam, chamando de *qualidades de pedido*. Como já foi referido neste capítulo, apesar de os *rezadores* pedirem o “pai-nosso” e a “ave-maria”, eles costumam só rezar o “pai-nosso”. Como afirma um *rezador*, “são sete *qualidades de pedidos* porque são sete ‘pai-nossos’”¹⁰¹.

As classificações dos diferentes tipos de *almas* servem para organizar o mundo social dos mortos para os *rezadores* e praticantes desse ritual, tendo como base valores ligados, principalmente, ao universo do catolicismo. Dessa maneira, ao buscar analisar as sete *qualidades de pedido*, os *rezadores* vão classificar as *almas* em relação aos próprios valores e interesses deles, bem como qual é a mais difícil de ter salvação. Isso porque os tipos de classificação feitos em qualquer sociedade estão relacionados

¹⁰¹ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

ao seu modo de vida e a sua organização social (ERIKSEN, 1993). A ordem de cada pedido, com exceção do primeiro, pode variar de grupo para grupo. São eles:

- 1 – paixão e morte de nosso senhor Jesus Cristo;
- 2 – *almas* santas benditas;
- 3 – *almas* de pai e mãe falecidos;
- 4 – *almas* necessitadas;
- 5 – *almas* das ondas do mar;
- 6 – *almas* que estão na pena do fogo do purgatório;
- 7 – *almas* que estão em pecado mortal.

Sobre o significado de cada tipo de pedido, baseado nas explicações dos *rezadores*, vê-se que o primeiro pedido é para Jesus Cristo, a quem os *rezadores* reverenciam, rezando e cantando durante as três noites.

O segundo pedido é para as *almas benditas*, que são aquelas que já estão perto de Deus. O *rezador* Maurício diz que as “*almas* santas benditas são aquelas abençoadas por Deus e estão já do lado de Deus quando morrem”¹⁰².

O terceiro tipo é para os pais e mães falecidos, que são as *almas* de todos os pais e todas as mães. Eles acreditam que as *almas* dos pais estão no céu. Os *rezadores* descrevem que esse é o momento mais triste do ritual, por lembrarem-se dos pais que já estão mortos, dando vontade de chorar ao rezar para eles.

O quarto é para as *almas necessitadas*, que são aquelas que morrem devendo dinheiro, que furtam e que morrem pela mão dos outros. No entanto, para alguns *rezadores*, esse tipo de *alma* é aquela que morre necessitando de alimento.

O quinto pedido é para as *almas* que morrem no rio; segundo alguns informantes, essas *almas* que não tiveram seus corpos enterrados ficam vagando pelo espaço do purgatório. Segundo um *rezador*, “a *alma* mais penada é a que morre afogada. Ela leva sete anos dentro do mar para poder se salvar”¹⁰³. Outro diz que a *alma* que morre no fundo mar “morre numa aflição”¹⁰⁴. O termo mar significa um rio de grande extensão. Para Reis (1991), “[...] o morto sem sepultura era o mais temido dos mortos, pois morrer sem sepultura significava virar alma penada” (p. 171). Outros

¹⁰² Entrevista concedida à autora em abril de 2010.

¹⁰³ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

¹⁰⁴ Entrevista concedida à autora em abril de 2010.

rezadores descrevem a *alma* que morreu no rio e a que morreu no mato como sendo as que precisam de muita oração, já que morreram, como Reis coloca, sem sepultura; segundo os *rezadores*, são *almas* que ficam vagando, como se estivessem perdidas.

O sexto tipo é para as *almas* do *fogo do purgatório*, que os *rezadores* dizem ser os assassinos, sendo para muitos, o pior tipo de *alma*. Um deles diz não saber sobre o tempo que essa *alma* fica no purgatório.

O último é para as *almas* que tem *pecado mortal* e que ainda vagam pelo purgatório. Esse tipo é considerado por muitos *rezadores* como um dos piores tipos de *alma* (como as do fogo do purgatório), possuindo, como o nome diz, muitos pecados. Segundo a visão deles, o céu e o purgatório seriam habitados pelos seguintes seres, como é mostrado a seguir:

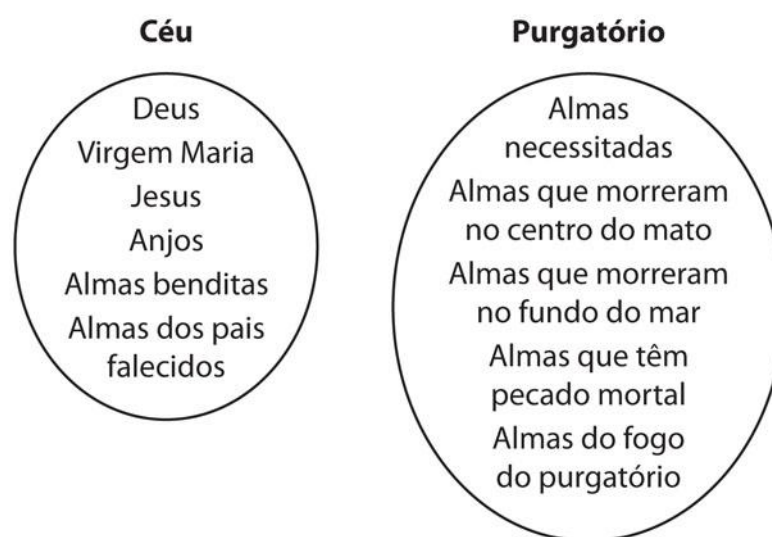


FIGURA 12 – Seres que habitam os espaços do Céu e do Purgatório, segundo os *rezadores*.

As *almas* consideradas boas, segundo os *rezadores*, são as que já estão no céu, bem como aquelas que se arrependem de seus pecados, estando no caminho da salvação. Neuza Moraes, viúva do *rezador* José Moraes, diz que reza toda noite pelo falecido marido e que se ele tiver pecado, que Deus o perdoe. Depois diz crer que ele está no céu. Assim como Neuza, a maioria das pessoas acredita que o marido, a esposa, os(as) filhos(as), os pais e os avós estão no céu.

Já as *almas* consideradas ruins são descritas como as que não querem se salvar, continuando a sofrer no purgatório. O *rezador* Mendes conta que uma vez ele

estava rezando na “comissão do Alírio, em uma comunidade no Lago Sapucuá”, e que viu “uma mulher de saia preta e blusa branca com cabelo comprido. Para mim era uma *alma* boa porque se fosse ruim, ela acompanhava a gente”¹⁰⁵. Em seu entendimento, somente a *alma* considerada ruim que acompanha os *rezadores*, o que é uma variação da crença, já que há aqueles que acreditam que tanto as *almas* consideradas boas como as ruins acompanham os grupos de *rezadores* durante as três noites de prática ritual.

Os diferentes tipos de *almas* podem ser descritos nas *visagens* que os *rezadores* possuem na época do ritual. Por exemplo, o *rezador* Mendes contou que uma vez o grupo do qual fazia parte estava rezando em uma casa na comunidade do Lero, no Lago Sapucuá, quando uma *alma* apareceu no momento em que um integrante do grupo estava pegando biju na casa em que esse grupo estava rezando. Ao ver a alma, o *rezador* devolveu o biju, pois ele estava pegando aquele alimento sem o conhecimento do dono da casa. Mendes disse que era uma “*alma* escassa, ruim, porque se fosse alma boa, deixava levar porque o rezador tava com fome”¹⁰⁶. Nesse caso, a aparição da *alma* foi determinante para que o *rezador* deixasse o biju que ele pegou sem o consentimento do dono da casa, mesmo que, na visão de Mendes, fosse considerada uma *alma* ruim, já que o *rezador* estava com fome. Isso mostra que os *rezadores* possuem a crença de que tanto a *alma* considerada boa, como a ruim são portadores de uma ortodoxia, que é uma relação de poder dos mortos sobre os vivos, revelando uma tradição de conhecimento, produzindo, a partir disso, uma normatividade imaginada sobre o universo dos mortos, que é percebida por meio das *visagens* de *almas*, por exemplo. Nesse exemplo, quando o *rezador* resolve devolver o biju ao presenciar a *alma*, percebe-se que essa *visagem* com uma *alma* possui um poder de fornecer uma moralidade a esse integrante, que entrega o alimento que pegou por ter se sentido constrangido após ver uma *alma*.

Antônio Mendes também já rezou na comunidade do Ajará (no Lago Sapucuá); certa vez, ele estava rezando e o galho da mangueira ficava sacudindo. Então, ele disse que ligou a lanterna e direcionou a luz na árvore, mas não viu nada. Quando voltou a rezar, o galho da árvore começou a sacudir novamente. Mais uma vez, ele direcionou a luz da lanterna na árvore, mas não viu nada. Para ele, “parecia uma pessoa que sacudia”. Quando o grupo terminou de rezar o “pai-nosso”, o galho

¹⁰⁵ Entrevista concedida à autora em outubro de 2011.

¹⁰⁶ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

parou de sacudir e ele dá a seguinte explicação: “Para mim, eram as almas que sacudiam o galho. Para mim, era alma boa que pode brincar com a gente”¹⁰⁷. Assim, dado esses exemplos, Mendes confere a presença de almas boas e/ou ruins, dependendo do contexto da situação do *rezador* e do tipo de *visagem* que se apresente. Se um *rezador* está pegando biju sem o consentimento do dono da casa em que se encontra e se depara com uma *alma*, interpreta essa situação de *visagem* que ele deve devolver o alimento. No outro caso, se o grupo percebe um galho balançando e os *rezadores* estão concentrados rezando, a situação é compreendida como uma *alma* boa que quer brincar com eles, já que eles estavam fazendo corretamente sua *penitência*.

Os *rezadores* interpretam de diversas maneiras as *visagens* sobre as *almas*. O *rezador* Erlison, do Lago Sapucuá, descreve uma casa como um “lugar visagento”¹⁰⁸, onde costuma haver *visagens*. Quando ele foi rezar nessa casa, jogaram um *ará* (pedaço de terra de casa de cupim) no grupo; para ele, foram as *almas* que jogaram. Barth (1975), em seu trabalho sobre o ritual entre os *Baktaman*¹⁰⁹, descreve que os iniciados, os *laqsalman*, no primeiro grau de iniciação, depois de construírem sua cabana, começaram a ser perturbados por um espírito que balançava as folhas e a cabana, assustando-os. Os pais dos meninos acharam que a causa disso acontecer era devido à localização da cabana, que podia não estar agradando aos ancestrais. Na prática dos *rezadores*, os integrantes não costumam associar as *visagens* aos ancestrais, mas sim a qualquer tipo de *alma*, seja do céu ou do purgatório.

Os *rezadores* descrevem as *almas* do *fogo do purgatório*, as que possuem pecado mortal e as necessitadas, como as que “têm mais tempo para conseguirem ser salvas”¹¹⁰, variando a ordem de *rezador* para *rezador*, mesmo dentro de um mesmo grupo. O *rezador* Floriano, por exemplo, diz que “todas [as *almas*] seguem” os *rezadores* nos dias do ritual. Abdias, *rezador* de outro grupo, complementa a fala de Floriano, explicando que as almas acompanham os *rezadores* de dia e de noite, pelos três dias de ritual e é “todo tipo de *alma* que acompanha, *alma* boa e *alma* perigosa”¹¹¹.

¹⁰⁷ Entrevista concedida à autora em setembro de 2012.

¹⁰⁸ Entrevista concedida à autora em setembro de 2012.

¹⁰⁹ Na época desse trabalho de Barth (1975), o autor descreve os *Baktaman* como sendo uma nação de 183 pessoas que ocupam uma parte da floresta tropical de montanha perto do centro de Nova Guiné.

¹¹⁰ Entrevista concedida à autora em abril de 2010.

¹¹¹ Entrevista concedida à autora em dezembro de 2010.

Para o *rezador* Domingos, a pior situação é a *alma necessitada* porque, como o nome já diz, está necessitada. Já a de melhor condição são as *almas santas benditas*. Por sua vez, o *rezador* Floriano diz que “a pior situação é a que tá em pecado mortal, porque tem muito pecado”, ao passo que as necessitadas são as que “morrem pela mão dos outros”¹¹².

O *rezador* José Garcia explica que “a pessoa que tá doente, pode pedir perdão, desculpa, se arrepender”, referindo-se aos pecados cometidos durante a vida, o que já é diferente em relação a uma pessoa que tem uma morte súbita, como morrer afogado ou esfaqueado; para ele, a *alma* que “morre furada, esfaqueada é a necessitada”. Antigamente, segundo esse *rezador*, o termo usado para ser referir à *alma necessitada* era a *alma* que morreu “na ponta do ferro”. Para esse *rezador*, “a que leva mais tempo para se salvar é a *alma* do purgatório”¹¹³.

Nos dois últimos parágrafos, percebemos variantes nos significados dos tipos de *almas*, mostrando, nesse caso, que a ideia de uma cultura igualmente compartilhada pelos atores sociais em suas práticas rituais não corresponde às nossas evidências empíricas. Por exemplo, no caso da *alma necessitada*, encontramos variantes dentro e entre grupos de *rezadores*. No caso do *rezador* José Garcia, a *alma* necessitada é aquela que morreu esfaqueada, forma comum de crime ocorrido nos últimos tempos em Oriximiná. Nesse caso, assemelha-se ao depoimento de Floriano, que diz que as *almas* necessitadas são as que morrem pelas mãos dos outros. A *benzedeira* Sancha diz que quem morre esfaqueado (que seria, nas descrições de Floriano e José Garcia, as *almas* necessitadas), “demora mais para se colocar no lugar. Fica vagando até achar o seu lugar”¹¹⁴. Por sua vez, Domingos diz que as piores *almas* são as necessitadas (o que diverge de José Garcia, que classifica como sendo a *alma* do purgatório, e de Floriano, que diz que são as que possuem pecado mortal).

Nessa primeira comparação de significados distintos entre esses *rezadores*, cabe ressaltar que dois *rezadores* (José Garcia e Floriano) dão um significado semelhante sobre as *almas necessitadas*, mesmo sendo de grupos diferentes. Porém, sobre o pior tipo de *alma*, todos os três divergem em seus significados, pois classificam cada um deles em um tipo de *alma* diferente. Já os *rezadores* que são do mesmo grupo (José Garcia e Domingos) dão um significado diferente sobre o pior tipo

¹¹² Entrevista concedida à autora em outubro de 2011.

¹¹³ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

¹¹⁴ Entrevista concedida à autora em setembro de 2012.

de *alma*. Já no caso do *rezador* Maurício, as *almas necessitadas* são as que roubam ou as que morrem endividadas. Nesse contexto, ocorre a presença de uma variante entre grupos distintos, já que Maurício (que faz parte de outro grupo) atribui um significado diferente de *alma* necessitada, que diverge de todos os outros *rezadores* acima.

Segundo o *rezador* Abdias, as *almas* que morrem e vão para o purgatório são as perversas e que vão pagar pelos seus pecados. Explica também que “as *almas* necessitadas são as que morrem de fraqueza, com falta de alimento”¹¹⁵. Maria (esposa do Germano, pai do Abdias), que estava presente no momento da entrevista com o Abdias, complementa sobre as *almas* necessitadas, dizendo que “essas *almas* também sentem maus-tratos dos parentes”¹¹⁶. Já o *rezador* João Pedro acha que “é *alma* de todo tipo que acompanha, boa e má”¹¹⁷.

João Pedro, *padre* de um grupo da cidade, se refere à presença das *almas* na época da prática ritual dos *rezadores* dizendo que “elas já se aproximaram e já puxaram a toalha de rezador”¹¹⁸; uma vez “deram um assopro” no ouvido quando um *rezador* estava para cochilar e que ele demorou a dormir por conta do zunido que ficou em seu ouvido.

Para Mendes, as *almas necessitadas* são as piores e que as *almas* ruins acompanham os *rezadores*. Para esse *rezador*, assassinos têm pecado mortal e que essas “*almas* ruins também acompanham a gente porque querem se salvar”¹¹⁹. Mendes também acha que os *rezadores* que eram *padres* também acompanham os *rezadores*, como os falecidos Alírio e José Moraes.

Antônio Roque, por exemplo, diz que as *almas* vêm do mesmo jeito que elas foram para debaixo da terra e que a *alma* que morre no *fogo do purgatório* é a pior de todas; depois dela viria a *alma* que tem *pecado mortal*. As outras, segundo ele, não seriam tão ruins. Já o Euclides, líder de outro grupo, relata que a *alma santa bendita* é a “que ficou doente por muito tempo e pagou seus pecados” e a *alma necessitada* “é a que matou e não teve arrependimento nenhum”¹²⁰.

Os diversos depoimentos dos *rezadores* sobre os significados dos tipos de *almas* mostram que há uma variedade de significados existentes entre eles e que essa

¹¹⁵ Entrevista concedida à autora em dezembro de 2010.

¹¹⁶ Entrevista concedida à autora em dezembro de 2010.

¹¹⁷ Entrevista concedida à autora em setembro de 2012.

¹¹⁸ Entrevista concedida à autora em setembro de 2012.

¹¹⁹ Entrevista concedida à autora em dezembro de 2010.

¹²⁰ Entrevista concedida à autora em abril de 2010.

diferença se baseia na experiência social e simbólica de cada *rezador*, não havendo um consenso grupal sobre esses valores.

Conversando com o *rezador* Domingos em sua casa, no ano de 2011, ele descreveu as sete *qualidades de pedido*. Perguntei sobre os *encantados* e ele disse que eles “são os que moram no fundo do mar e mata”¹²¹. Perguntei se ele também rezava para os *encantados* e ele respondeu que sim, que dentro dos *sete pedidos* também estão os *encantados*. Quando Domingos responde que reza também para os *encantados*, apesar de não utilizar o termo *encantado* nas *qualidades de pedido*, demonstra que o universo do catolicismo está se comunicando com a tradição da encantaria, durante a prática da *Encomendação das Almas*.

Os *rezadores* possuem a crença que ao rezarem pelas *almas*, eles aliviarão os pecados delas, fazendo com que elas consigam purgar seus pecados, deixando de viver no purgatório, região intermediária entre o céu e o inferno. É nesse lugar que se dirigem as *almas* que ainda não estão salvas para irem para o céu. Nesse caso, quando a *alma* deixa o purgatório e segue para junto de Deus, é como se ela passasse por um rito de passagem, por meio do ritual. Na visão dos *rezadores*, pode ocorrer uma transição entre estados¹²² para certas *almas*, se elas se arrependem de seus pecados cometidos durante a vida. Uma *alma* que é considerada necessitada pode deixar de ser necessitada e se salvar (de não ir para o inferno), após receber determinadas orações e ladainhas dos *rezadores*. Nesse caso, as *almas*, ao acompanharem os *rezadores*, afastam-se do mundo dos mortos para se aproximarem do mundo dos vivos, conseguindo, algumas delas, purgarem seus pecados, voltando ao mundo delas com menos sofrimento e pecado, na última noite de ritual, até conseguirem sair do purgatório e ir para o céu.

As *almas* também participam das rezas junto aos *rezadores*, sendo até suas vozes audíveis para alguns deles. Segundo Mendes, tem uma voz fina quando está rezando e que essa voz fina “é a voz das *almas*”¹²³. Para esse *rezador*, as *almas* também participariam do canto do ritual junto aos *rezadores*. Ao rezarem junto aos *rezadores*, essas *almas* estão querendo purgar seus pecados cometidos durante a vida para poderem deixar de sofrer e caminharem para perto de Deus.

¹²¹ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

¹²² Segundo Turner (2005), estado “é um conceito mais abrangente do que *status* ou cargo e se refere a qualquer tipo de condição estável ou recorrente culturalmente reconhecida” (p. 137).

¹²³ Entrevista concedida à autora em dezembro de 2010.

Ao perguntar sobre o tempo que cada tipo de *alma* levaria para sair do purgatório, notei que os *rezadores* não sabiam dizer ao certo sobre o tempo que cada uma levaria para poder se salvar, com exceção do depoimento de Maurício sobre a *alma* que morre afogada; para ele, esse tipo de *alma* levaria sete anos para sair do purgatório.

Além das *sete qualidades de pedido*, em que o número sete se faz presente, também há a promessa dos sete anos. Alguns *rezadores* fazem uma promessa de praticarem esse ritual por sete anos (seja somente um ciclo de sete ou vários deles), pois, do contrário, as *almas* dos mortos não os deixarão em paz.

Ao relacionar o tempo mínimo de promessa, que é de sete anos, com o tempo de salvação das *almas*, como a que morre afogada, que também é de sete anos, percebe-se que existe um padrão de contagem do tempo no qual os *rezadores* fazem uma promessa de ajudar as *almas* e, em troca, elas os ajudarem, concedendo bênçãos. No entanto, eles precisam rezar por esse tempo mínimo de sete anos, para que as *almas* consigam ser salvas. Do contrário, eles vão ser assombrados pelas *almas*, por meio das *visagens*, além de não receberem as bênçãos em troca. Por isso, muitos *rezadores* descrevem o ritual como uma penitência, pois acreditam poder ajudar a aliviar o sofrimento das *almas* durante as três noites de ritual. Na última noite, ao entregarem as *almas* no cruzeiro, eles acreditam que elas estão em paz e arrependidas dos pecados cometidos durante a vida.

2.8 Promessa dos sete anos e a penitência

Nesse contexto, cabe explicitar que, ao acompanhar, já por alguns anos, vários grupos de *rezadores* de Oriximiná, ouvia frequentemente a seguinte frase: “Você está saindo com os *rezadores*. Vai ter que acompanhar por sete anos. Do contrário, as *almas* vão te perseguir”. Segundo a tradição local, só é *rezador* quem faz promessa às *almas*. Ao fazer-lhes pedidos, eles têm que retribuir o que se pede. A forma pela qual os *rezadores* agradecem o que acreditam ter conseguido por meio das *almas* é a realização do ritual da *Encomendação das Almas*, o que, segundo eles, é visto como *penitência*. É um *compromisso* que o indivíduo tem de assumir por, no

mínimo, sete anos. Segundo alguns *rezadores* e outros informantes – moradores oriximinaenses –, o indivíduo é perseguido pelas *almas* na época da Semana Santa, caso não realize seu *compromisso*. Para o *rezador* José Garcia, tem que “cumprir sete anos sem falhar. Se ele quiser parar com sete anos pode parar, se não, tem que completar com quatorze anos”¹²⁴.

No caso do ritual dos *rezadores*, existem alguns depoimentos que mostram que, quando algum *rezador*, por algum motivo qualquer, não vai rezar naquelas noites do ritual, não realizando corretamente a promessa dos sete anos, eles costumam sentir que as *almas* lhes perseguem para que eles se lembrem de rezar. Tendo um aviso desses, os *rezadores* costumam seguir as instruções dos mortos, indo realizar a prática ritual. Como exemplo, alguns deles dizem que são jogados para fora da rede (ou da cama) ou, então, recebem “um sopro no ouvido”, como relatou o *rezador* João Pedro. Já o *rezador* Mendes disse que um compadre de seu grupo resolveu não sair na quarta-feira, no primeiro dia do ritual. Como consequência de não ter ido rezar, as *almas* judiaram dele, puxando-o pela camisa que estava vestido. Na visão dos *rezadores*, são as *almas* que fazem essas ações para dar susto e, assim, lembrá-los do *compromisso* de rezar por elas. Com isso, os *rezadores* acreditam que uma vez iniciado o ritual, ele deve ser feito por no mínimo sete anos.

A promessa de rezar por sete anos mostra que se completar um ciclo e não cumpri-lo traz consequências para a vida daquela pessoa. Nesse caso, é uma promessa feita por alguns *rezadores*. O *rezador* Pedro de Oliveira, que era de um grupo do Iripixi, ao falar sobre o tempo de reza, diz que “depois que eu completei os sete anos, eu durmo tranquilo”¹²⁵. Nesse caso, ele mostra que havia uma preocupação em rezar por esses anos: “iniciando num ano, aí não tem que falhar nenhum ano, senão as almas perseguem”. O *rezador* Maurício diz que “quando a pessoa faz promessa, ela tem que fazer por sete anos e, se passar, tem que redobrar. Ela tem que rezar por quatorze anos”¹²⁶. Enquanto alguns fazem promessa de rezar por sete anos, ficando tranquilo depois, independente do tempo do ciclo mínimo de sete anos, outros reiniciam a promessa de rezar por mais sete, como é o caso de Maurício. É uma tarefa que, ao começar, ela deve ser feita na íntegra; no caso, os *rezadores* devem participar do ritual

¹²⁴ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

¹²⁵ Entrevista concedida à autora em dezembro de 2010.

¹²⁶ Entrevista concedida à autora em abril de 2010.

por no mínimo sete anos, pois um empreendimento iniciado deve ser cumprido¹²⁷ para não ficarem em falta com a promessa que fizeram às *almas*.

Então, muitos praticantes desse ritual querem completar os sete anos¹²⁸, pois temem sofrer consequências por não cumprirem o tempo mínimo, tempo esse estipulado pelos antigos. As consequências seriam a falta de bênçãos e a não proteção divina; enfim, o distanciamento do sagrado na vida deles. O *rezador* Antônio Mendes diz que os “avós já me diziam que tinha que rezar por no mínimo sete anos porque se não, as *almas* judiavam. Pra mim, isso é uma verdade”¹²⁹. Nesse seu depoimento, dá para perceber o forte respeito que ele tem ao que os antigos diziam, não questionando a veracidade da crença de seus antepassados, já que os mais velhos são considerados os mais experientes e comunicadores mais privilegiados (BARTH, 1995). Pela fala de Mendes, é como se os seus antepassados (que estão mortos) estivessem, de certa forma, participando de sua vida, na medida em que segue as instruções recebidas por eles.

Muitas vezes, os mortos também aparecem nos sonhos dos *rezadores* para transmitir algum recado, lembrando-lhes do seu *compromisso* em rezar por eles. O *rezador* Abdias descreve que uma vez estava no castanhal (lugar onde tem castanheiras) e sonhou com uma velha de branco que lhe dizia sobre o *compromisso* de rezar. Após ter sonhado com essa *alma*, ele voltou para rezar, já que era época da semana santa. O *rezador* Domingos, da comunidade do Itapecuru, disse que, em uma época, trabalhava na Mineração Rio do Norte (MRN)¹³⁰ e só chegou a Oriximiná para sair na sexta-feira com o grupo do Germano. Ele sonhou que “as *almas* estavam me agarrando” e que esse sonho foi um aviso das *almas*. Assim, ele voltou para a cidade de Oriximiná para rezar, mesmo que fosse somente por uma noite. É como se o

¹²⁷ Como ressalta Mary Douglas (2010), ao dizer que o nível de intensidade da cultura dos israelitas aumentava quando eles lutavam (e oravam) e que “faltar à totalidade também desqualifica um homem para a luta” (p. 68); ela ainda cita Pedersen, segundo o qual, “em todos esses casos um homem começou um novo empreendimento importante sem ainda tê-lo acabado [...] uma nova totalidade passou a existir. Romper com isto prematuramente, [...], envolve um sério risco de pecado” (p. 69).

¹²⁸ O número sete é cheio de simbologia em diferentes religiões. Por exemplo, o ritual funerário do candomblé, chamado axexê, dura sete dias. Também são sete semanas na Quaresma, da Quarta-Feira de Cinzas até o Domingo de Páscoa. Para os Pitagóricos, “os números representavam a essência das coisas. Os números 3, 7 e 13 são sobretudo considerados números míticos, carregados de forças misteriosas” (DAS; DIAS, 1953, p. 11). O conhecimento da numerologia, como o de diversos outros sobre o uso de determinados símbolos e ritos, era algo considerado como uma ciência para o mundo pré-cristão, como na Grécia e no Egito, tendo se tornado, com o tempo, um conhecimento mais associado à magia.

¹²⁹ Entrevista concedida à autora em abril de 2010.

¹³⁰ É uma empresa que extrai o minério bauxita, localizada em Porto-Trombetas, no município de Oriximiná.

mortos, por meio dos sonhos dos *rezadores*, pedissem para que rezassem por eles. No entanto, segundo os praticantes desse ritual, as *almas* também os seguem durante as três noites. O *rezador* Maurício revela que num ano, viu “um homem em pé perto de uma cruz no lago Iripixi. Eu acho que era uma *alma* que tava precisando e estava cumprindo a penitência dela”¹³¹. Desse modo, os *rezadores* podem ajudar as *almas* rezando no ritual para que elas consigam fazer sua penitência e purgar seus pecados.

Ao realizar a prática da *Encomendação das Almas* todos os anos, os *rezadores* acreditam que estão fazendo um tipo de *penitência*, existindo um consenso a respeito desse ritual. A maioria dos grupos se refere a ele dessa maneira, como o *rezador* José Moraes, que participava do ritual como se fosse uma *penitência* e que se sentia feliz ao fazer isso todos os anos. Os *rezadores* se referem ao ritual como um sacrifício que realizam para que, por meio dele, possam purgar seus pecados e, assim, aproximarem-se de Deus. Eles se dirigem ao cemitério por volta das 20h¹³² (no primeiro¹³³ e último dia) e às casas dos moradores para rezarem pela alma dos mortos, ficando até 1h ou 2h (durante os três dias de ritual). Ao fazerem esse tipo de sacrifício, esperam receber dádivas do mundo sobrenatural.

O ato de penitência faz parte de um programa monástico cristão, sendo a oração uma das formas desse programa, visando ao desenvolvimento de virtudes que eram colocadas para o serviço de Deus. Nesse contexto, o ritual da *Encomendação das Almas* se mostra como um programa cristão em que o “comportamento externo” e “motivação interna” estão conectados (ASAD, 1993). Não é por acaso que os líderes dos grupos de *rezadores* são denominados pelo termo *padre*, pois está implícito que a partir dessa penitência, os praticantes estão desenvolvendo virtudes. Por meio das orações e ladainhas cantadas durante o ritual, caracterizadas como serviços divinos, os *rezadores* se assemelham ao comportamento de homens santos, como um atributo de santidade que possuem em sua vida, atributo esse distinto dos outros homens comuns (DOUGLAS, 2010).

¹³¹ Entrevista concedida à autora em abril de 2010.

¹³² Esse horário é flexível, já que os grupos precisam aguardar sua vez de rezar em frente ao cruzeiro. Os grupos que esperam “na fila” (que é por ordem de chegada ao cemitério) costumam sentar sobre os túmulos até o momento de se dirigirem ao cruzeiro para fazer o “levantamento das *almas*” (no primeiro dia) e a “devolução das *almas*” (no último dia).

¹³³ Principalmente os grupos da cidade que iniciam no cemitério Nossa Senhora das Dores. Já os grupos das comunidades do “interior” costumam iniciar nas capelas das comunidades deles.

O *rezador* Raimundo Figueiredo, da Comunidade Casinha (Lago Sapucaá) descreve em relação a ser um *rezador*: “eu vi e achei bonito. Já rezo há uns quarenta anos... E tenho como uma penitência” (SOARES, 2007, p. 93. O *rezador* Maurício, do Iripixi, diz sobre a participação no ritual: “eu me sinto mais à vontade, mais animado por estar cumprindo aquela penitência” (SOARES, 2007, p. 93. Vários praticantes desse ritual afirmam conseguir viver melhor quando rezam, pois eles acreditam exercer um papel de santidade ao se tornarem *rezadores*, fazendo-os prosperar na vida (DOUGLAS, 2010), como ter saúde, emprego, alegria, entre outras coisas. Quando Raimundo diz achar bonito essa prática religiosa, quer dizer que fazer esse ritual todos os anos, lhe traz um bem-estar, sendo uma maneira de trazer benefícios para a sua vida, como se sentir alegre. O mesmo ocorre para Maurício¹³⁴, que explicita ficar mais disposto em sua vida ao participar desse ritual. Todos esses *rezadores*, pelas suas narrativas, mostram os benefícios que receberam ao praticar a *Encomendação das Almas*.

Alguns *rezadores*, como vimos anteriormente, dizem sentir vontade de chorar quando rezam para os pais falecidos. Contudo, ao mesmo tempo em que sentem saudade dos entes queridos, também sentem algum tipo de remorso, por algo que fizeram na vida e se arrependem. Há exemplos na literatura monástica relacionados à capacidade de sentir remorso, como o choro (ASAD, 1993). O *rezador* José Moraes diz o seguinte sobre a participação dele no ritual: “eu tenho remorso”¹³⁵. Ao fazerem esse ritual pedindo paz para as *almas* que sofrem, os *rezadores* também se lembram dos seus pecados cometidos durante a vida, esperando que Deus os perdoe. Não foi raro observar, durante o ritual, um ar de sofrimento em alguns *rezadores*.

Sob a ótica de Mauss (1968) sobre sacrifício, os *agentes religiosos* (*rezadores*) são sacrificantes, na medida em que aceitam receber a companhia das *almas* – que variam de benditas a do purgatório – que os irão acompanhar pelas três noites. Então, além da *penitência* de ordem física (que é andar pelas ruas da cidade ou navegar pelos rios até o início da madrugada), há a aquela de ordem sobrenatural, que é invocar as *almas* dos mortos, podendo ter a companhia de *almas* cheias de pecado e necessitadas de perdão.

¹³⁴ No ano de 2011, ao me dirigir para casa desse *rezador*, fiquei sabendo que Maurício se mudou nesse mesmo ano para Manaus. Ele fazia parte do grupo do Valdinei. Em 2011, ele chegou a sair com o grupo do qual fazia parte.

¹³⁵ Entrevista concedida à autora em janeiro de 2006.

Os *rezadores* possuem a crença de que, por meio de suas *penitências*, as *almas* em sofrimento vão para junto de Deus após se arrependem dos pecados. Hertz (2005), em sua obra *Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives*, aborda sobre o pecado, definindo como sendo uma transgressão de uma ordem moral exclusiva da sociedade religiosa. Explica sobre a substância espiritual do pecado e da expiação, em que o pecado é um ato do pecador que fecha seu coração a Deus, obrigando Deus a mantê-lo afastado e na miséria. Já a expiação seria uma conversão interior, em que o pecador retorna ao amor de Deus por meio da aceitação do sofrimento voluntário. Para Hertz (2005), o pecado e a expiação são uma projeção de uma ordem sobrenatural de um drama privado, que vai da ofensa do filho pecador ao perdão de Deus. A *Encomendação das Almas* é realizada na época da Semana Santa e se sabe que, nessa época, a prática da penitência é feita por muitos cristãos, já que o cristianismo, segundo esse autor, pode ser visto como uma tentativa feita pelo homem para pensar em sua natureza e em seu destino em termos de pecado e expiação. Dentro desse entendimento, essa prática ritual é vista como uma penitência, na medida em que os *rezadores* se sacrificam ao rezar por três noites, esperando receber algo em troca.

2.9 O poder da prece e as bênçãos

Os *rezadores* fazem determinadas orações durante as três noites de ritual, pedindo paz para os diferentes tipos de *almas* dos mortos. Nessa ação, acreditam promover uma ordem no mundo dos mortos, ao aliviarem o sofrimento das *almas*. Ao fazerem isso, acreditam que as *almas* também produzam ordem em suas vidas, concedendo-lhes saúde e outras bênçãos. Assim, as *almas* ajudam os *rezadores* a saírem de situações de caos. Por exemplo, teve *rezador* que disse que, depois que começou a rezar, deixou de beber bebida alcoólica. No caso desse ritual, alguns *rezadores* conseguem obter algum tipo de equilíbrio em suas vidas, como deixar de beber ou ter saúde, conferindo às *almas* a obtenção dessas bênçãos.

Assim como algumas pessoas possuem devoção a determinados santos, outras possuem em relação às *almas*, como os *rezadores* e moradores que participam dessa prática ritual. Eles acreditam que, ao rezarem pelas *almas*, serão protegidos por

elas ao longo da vida. A relação dessas pessoas com as *almas* é baseada no princípio da lealdade e da proteção (STEIL, 2001).

Ao rezarem para as *almas*, os *rezadores* fazem pedidos a elas, esperando recebê-los em curto prazo, como saúde, emprego e abandono de vícios e, em longo prazo, um lugar perto de Deus, após a morte. Esses pedidos, quando atendidos, seriam as bênçãos que eles recebem das *almas*. A forma de recebê-los é por meio das rezas. Quando essas *almas* conseguem se salvar, ao purgar seus pecados, e se aproximam do céu, elas concedem bênçãos aos *rezadores*, em troca das rezas feitas por eles, como é mostrado na FIG. 13:



FIGURA 13 – Ciclo de dar e receber entre *rezadores* e *almas*.

Essas rezas cantadas pelos *rezadores* são enunciadas para que eles consigam algo em troca, que são as bênçãos das *almas*, assim como os fiéis esperam receber bênçãos do seu santo protetor, como é mostrado no trabalho de Menezes (2005) sobre as bênçãos de Santo Antônio. Segundo essa autora, ao observar “seguidas vezes a bênção em seu contexto de enunciação [...], pude perceber sua complexidade. Ela tem uma dimensão verbal [...]. Esse conjunto de palavras é enunciado no intuito de obter algo do santo: ‘sua bênção’, sua proteção” (p. 28). As *almas* podem ter o mesmo papel de um santo protetor, a quem o fiel deve lealdade.

Um senhor que conheci em Santarém, durante a pesquisa de campo, disse ter devoção às *almas* e que rezava sempre por elas, manifestando lealdade a elas. Ao dizer isso, os olhos dele se encheram de lágrimas. Os *rezadores* conseguem oferecer

paz para as *almas* que sofrem, ao rezarem por elas. Em troca, segundo alguns *rezadores*, as *almas*, por receberem essas orações, ajudam os *rezadores* na vida, assim como na vida de seus familiares. Vários deles dizem ter conseguido bênçãos das *almas*, como um dos integrantes do grupo do Euclides; ele disse que depois que começou a rezar, parou de beber. Já o José Moraes (já falecido), que era *padre* de outro grupo, sentia-se feliz por fazer essa prática ritual todos os anos: “Eu tando rezando, aí tudo melhora para mim... Eu sinto que elas me ajudam, me dão força” (SOARES, 2007, p. 67), referindo à ajuda recebida das *almas*.

Para Antônio Mendes, as *almas* “têm um poderzinho”¹³⁶. Nessa sua fala, evidencia a comunicação que ele estabelece, vendo a *alma* como sujeito, interferindo em sua vida, como explica a seguir: “Dizem que elas têm um poderzinho de ajudar a gente. Esse poderzinho é saúde e todas as coisas”. Antônio atribui poder às *almas* e a ele próprio, acreditando que, ao cantar as rezas, as *almas* estão acompanhando e recebendo aquele *alimento* espiritual. Para completar a explicação de Antônio Mendes sobre o alimento das *almas*, outro *rezador* diz que “o que as *almas* comem é o pai-nosso”¹³⁷, mostrando que eles acreditam que as rezas (que fazem) “alimentam” as *almas*. Em troca do *alimento* que dão às *almas*, elas concedem bênçãos aos *rezadores*, que é o poder ao qual Antônio se refere.

Para receber as bênçãos das *almas*, tem que saber pedir por elas. O meio de se obter a dádiva da bênção é por meio do sacrifício, que é rezar para Jesus e para os seis tipos de *almas* (já descritas nesse trabalho). Antônio Mendes, ao dizer que “neste ano, nós estamos aqui rezando e a gente espera que, novamente para o ano, a gente esteja rezando com saúde. A gente acha que elas escutam”¹³⁸, mostra que o ritual é um tipo de sacrifício que os *rezadores* chamam de penitência. Essa penitência, segundo os *rezadores*, é dirigida para as *almas*, acreditando que elas a *escutam*. Quando eles, na ladainha das *almas*, falam: “rezemos um pai-nosso e uma ave-maria” para os seis tipos de *almas* e para Jesus Cristo, estão pedindo, nesse ato, algo em troca, que são a bênçãos, como saúde, emprego e proteção para o próprio *rezador* e para a família dele. Também pedem algo à Virgem Maria e a Deus, pois esperam receber o perdão de seus pecados e garantirem um lugar “no reino da Glória” (ou no “descanso eterno”) quando morrerem. Os *rezadores* dizem fazer esse ritual como uma *penitência*,

¹³⁶ Entrevista concedida à autora em janeiro de 2006.

¹³⁷ Entrevista concedida à autora em janeiro de 2006.

¹³⁸ Entrevista concedida à autora em janeiro de 2006.

no sentido de uma obrigação. Mas, esperam receber algo em troca das *almas* e do mundo divino. Desse modo, a penitência exercida nessa prática ritual possui um duplo aspecto, sendo uma obrigação e sendo uma ação útil (MAUSS, 1968).

Como já foi dito acima, a maioria dos integrantes dos grupos de *rezadores* é formado por parentes. Isso mostra que, além do que acreditam receber em troca como seres individuais, creem que as bênçãos recebidas possam se estender à família, tanto para os parentes vivos como para os mortos. Os *rezadores* e moradores rezam também pelas *almas* dos pais falecidos. Aquele que reza pelas *almas* dos pais, espera que elas recebam bênçãos de Jesus, que os pecados delas sejam purgados por meio das rezas que fazem e que descansam ao lado dele. No entanto, quando rezam para as *almas* benditas, esperam receber bênçãos delas, já que são benditas e não têm nenhum pecado para purgar. Quando rezam para Jesus, também esperam receber as dádivas. No caso dos outros pedidos, como as *almas* necessitadas, as que têm pecado mortal, as que estão no fogo do purgatório, as que morreram no mato e na água, os *rezadores* e moradores rezam por elas; no entanto, a bênção só vem das *almas* que se salvaram do purgatório. Como explica o *rezador* Maurício, “as *almas* santas benditas são aquelas abençoadas por Deus. Estão já do lado de Deus quando morrem”¹³⁹. Assim, aquelas que ainda estão no purgatório não podem conceder bênçãos, pois elas ainda estão em sofrimento, precisando também de bênçãos intercedidas pelos *rezadores* durante o ritual. Tais bênçãos (vindas de Jesus, da Virgem Maria e de Deus) podem ser recebidas pelas *almas* mediante as preces dos grupos de *rezadores* e demais participantes do ritual.

2.10 A mudança temporária nos *rezadores*

A prática da *Encomendação das Almas* pode ser definida como um rito *liminoide* (TURNER, 2005; SCHECHNER, 2012), em que ocorre, de forma voluntária, uma mudança temporária para os indivíduos que participam desse ritual, por meio de uma *performance* no papel de *rezadores*. Os indivíduos assumem um

¹³⁹ Entrevista concedida à autora em abril de 2010.

novo papel em suas vidas quando se tornam *rezadores*, voltando ao cotidiano após o período do ritual.

Essa mudança temporária ocorre durante vários dias, a partir do início do ritual, no momento em que essas pessoas se paramentam com o *manto* – ou com a vestimenta branca, no caso de alguns grupos –, passando a viver uma experiência singular em suas vidas. Depois, quando os *rezadores* saem de suas casas em direção ao cemitério ou à capela, passam a se relacionar com esses espaços sagrados por meio de um tempo marcado pelo ritual, mediante a ligação com as *almas* e o mundo divino.

Quando os indivíduos de um grupo de *rezadores* colocam o *manto* e acessam esses espaços sagrados ou as casas dos moradores, que também se tornam espaços de reza, e começam a entoar os cânticos (individualmente ou em dupla num determinado timbre de voz), observa-se uma experiência de *communitas*, em que todos os integrantes compartilham um sentimento de devoção pelas *almas*, ao rezar por elas. Além disso, também se expressa um sentimento de *communitas* entre os *rezadores* quando realizam esse ritual como uma penitência, atribuindo a ele um sentido de sofrimento, em que todos se sentem solidários e iguais, unidos pela dor dos seus pecados.

O ritual da *Encomendação das Almas* representa, metaforicamente, o universo social, havendo, durante a *performance*, situações de inversão de papéis (SCHECHNER, 2012; TURNER, 2005). Assim, no caso do ritual em estudo, os *rezadores* utilizam uma toalha ou lençol sobre a cabeça, chamando-o de *manto*; sabe-se que, na igreja católica, é um costume as mulheres vestirem mantos, deixando suas cabeças cobertas. Um *rezador* comparou o uso do *manto* no ritual como um gesto que se assemelha ao de Maria, mãe de Jesus, que usava um *manto* sobre a cabeça. Nesse caso, ao vestirem o *manto*, os homens assumem, simbolicamente, um papel de *rezadores* em que aspectos de uma identidade feminina (vinda da Igreja Católica Romana) são incorporados por eles durante as três noites de ritual. Esse papel invertido que eles assumem possui uma função reguladora nas relações estabelecidas com os moradores, pois, quando os *rezadores* entram nas casas para comer após as rezas, eles se relacionam com os homens e as mulheres das moradias. Geralmente, são as mulheres que preparam a comida que será servida ao grupo. Mesmo que os moradores recebam os grupos no quintal de seus estabelecimentos, são as mulheres que costumam preparar e servir a comida. Ao estarem vestidos como *rezadores*, os

homens do grupo assumem uma postura mais andrógena, o que permite uma relação mais harmoniosa com os moradores das casas, principalmente perante os anfitriões das casas, que, vendo os indivíduos vestidos como *rezadores*, ficam mais tranquilos para que essas pessoas entrem em suas casas e se relacionem com as mulheres deles.

Na *Encomendação das Almas*, os seus praticantes deixam de ser temporariamente reconhecidos pelos papéis sociais que exercem cotidianamente, como agricultores, pescadores e chefes de família, para se tornarem *rezadores*. Com isso, assumem uma identidade religiosa que é exercida durante o período do ritual e pela qual se tornam capazes de se comunicar com o mundo dos mortos. Eles são, inclusive, acompanhados pelas *almas* durante a prática ritual, que pode ser concebida pelas transações sociais e simbólicas que promovem como um ritual¹⁴⁰ “transformador” (TURNER, 2005).

Quando um grupo está se preparando para sair na quarta-feira em direção ao cemitério, os integrantes costumam se reunir na casa do líder do grupo; nesse momento, quando vão sair à rua, não se vê mais um indivíduo chamado Germano nem Antônio Roque, mas *rezadores*, vestidos com uma indumentária padrão: um manto sobre a cabeça (podendo ser uma toalha ou um lençol de cor clara). Ao vestirem o *manto*, eles passam a se identificar e serem identificados como *rezadores*, mostrando que estão separados, durante as três noites, das pessoas comuns. O manto é uma forma de proteção do contato com o mundo dos mortos. Os moradores que recebem os grupos em suas casas chamam os seus integrantes de *rezadores*, sendo o papel social em destaque dessas pessoas.

Segundo Turner (2005), “as persone liminares, quase sempre, e por toda parte, são consideradas contaminadoras para aqueles que não foram, por assim dizer ‘vacinados’ contra elas, por intermédio de sua própria iniciação ao estado em questão” (p. 142). Analisando sob esse aspecto, não é à toa que os moradores ficam no interior das casas, com as portas e janelas fechadas enquanto os *rezadores* estão rezando no quintal da casa. Muitos moradores dizem não olhar porque sentem medo de ver alguma *alma*, já que os antigos diziam que, se alguém espiasse por alguma fresta da casa, poderia ver as *almas* junto aos *rezadores*. Ao ver as *almas*, a pessoa comum pode

¹⁴⁰ Turner (2005) também se refere ao termo ritual como o “mais apropriado às formas do comportamento religioso associadas com transições sociais enquanto o termo ‘cerimônia’ tem mais a ver com o comportamento religioso associado aos estados sociais, em que as instituições jurídico-políticas têm, igualmente, maior valor” (p. 139).

ficar exposta a uma contaminação do mundo dos mortos (como ser assombrada pelas *almas* em sofrimento), pois não possui a devida proteção por não ser um *rezador*. O *rezador* Antônio Roque diz que quando eles rezam nas casas dos moradores, estes, caso queiram, podem ver as *almas*: “se espiasse, os moradores, de dentro das casas, via as *almas* atrás dos *rezadores*”¹⁴¹.

Por sua vez, os *rezadores* são indivíduos que estão aptos a verem os mortos, por seguirem as prescrições e regras de conduta inerentes ao exercício dessa prática ritual. Segundo o *rezador* Germano, “às vezes, elas [as *almas*] se apresentam para mim. É qualquer uma. Elas sempre tão de branco”. Desse modo, um *rezador* é um ser liminar que deixa de lado alguns papéis sociais exercidos como homem para se tornar um *rezador*. Por exemplo, deixa de comer carne vermelha e ter relações sexuais para se tornar um instrumento de Deus e ajudar na salvação das *almas*. Certos alimentos, como também o sexo, podem poluir e contaminar os *rezadores*, que são os agentes ativos no processo de transição de estados para diferentes tipos de *almas*. Eles fazem uma preparação para estar em contato, durante essas três noites, com o mundo das *almas*, saindo de um tempo cotidiano para um tempo extraordinário, de comunicação com o mundo sobrenatural. Assim, diferentemente das pessoas comuns que acompanham o ritual, os *rezadores*, ao seguir as prescrições recomendadas pela tradição, habilitam-se como mediadores entre os vivos e os mortos.

2.11 Os tabus

Os *rezadores*, ao se relacionarem com os mortos durante a prática da *Encomendação das Almas*, costumam seguir algumas condutas que, segundo dizem, foram passadas pelos antigos. Afinal, o cemitério é o lugar dos mortos e é nesse lugar que eles vão entrar em contato com as *almas*. Para ser um *rezador*, além da preparação ritualística para peregrinar durante três noites rezando ladainhas, eles também fazem uma preparação em seus corpos físicos. Algumas práticas dos *rezadores*, na época em que acontece o ritual, são consideradas como verdadeiros tabus, fazendo parte de uma crença socialmente compartilhada entre eles.

¹⁴¹ Entrevista concedida à autora em janeiro de 2006.

Assim, alguns *rezadores* seguem determinados tabus, seguindo ensinamento recebido dos mais antigos praticantes desse ritual. O *rezador* José Moraes, por exemplo, abstinha-se de relações sexuais com a sua esposa, de terça a sexta-feira santa. Abdias também diz que não tem relações com a esposa, mas que nem todos fazem isso, “era mais os antigos”¹⁴², completa ele. Nos dias do ritual, esse *rezador* diz que não come carne vermelha, só come peixe e frango.

Essas condutas proibitivas de certos atos durante o período do ritual estão associadas às ideias de penitência, purificação e higiene, num ato simbólico de se tornarem limpos e puros, inclusive da ameaça de poluição feminina (DOUGLAS, 2010)¹⁴³. Dessa forma, alguns praticantes desse ritual em estudo, ao se privarem de sexo, acreditam que algum tipo de poluição possa ser passado pela mulher durante o ato sexual. Nesse contexto ritual, o homem que segue as prescrições é tido como sagrado, enquanto a mulher permanece no mundo profano, sendo o sexo masculino relacionado à pureza e o feminino, ao impuro (HERTZ, 1980).

No grupo da comunidade do Itapecuru, alguns *rezadores* não comem carne vermelha nos dias de ritual, como Domingos, José Garcia e Vagner. Também disseram que não fazem atividade sexual nos dias da Semana Santa. A esposa de Domingos complementa dizendo que “não namora nesses dias porque tem medo de grudar” o órgão do sexual do seu marido “dentro do dela”¹⁴⁴. José Garcia também afirma que não possui relações sexuais e que soube de um casal que fez sexo e os órgãos grudaram.

No entanto, essas condutas de abstinência sexual e de carne vermelha são seguidas somente por alguns. Se um grupo é formado em sua maioria por parentes, é mais fácil encontrar semelhanças em suas crenças. Já nos grupos formados por amigos, as divergências são mais visíveis. Desse modo, algumas variações entre os grupos podem estar relacionadas com as diferentes formas organizacionais deles. Sendo assim, quando um *rezador* afirma que não possui relações sexuais com sua esposa, compartilha uma crença que tanto ele, como outros *rezadores* acreditam. São condutas e preceitos a serem mantidos em relação à prática da *Encomendação das*

¹⁴² Entrevista concedida à autora em dezembro de 2010.

¹⁴³ Essa autora explica que o sexo entre os Leles, “era também controlado por regras que protegiam os empreendimentos masculinos da poluição feminina [...]. Todo ritual tinha de ser protegido da poluição feminina” (p. 185).

¹⁴⁴ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

Almas, passada pelos antepassados e, caso os *rezadores* não sigam essas instruções e recomendações, eles podem ficar sem o que tanto buscam nesse ritual, que são as bênçãos divinas.

Nas comunidades da Casinha e do Itapecuru, os grupos de *rezadores* participam do ritual do lava-pés durante a missa, que é feita na capela de cada comunidade. A cerimônia do lava-pés¹⁴⁵ faz parte da liturgia católica e, entre os *rezadores*, esse rito tem duplo significado, pois é um ato de humildade, mas também de limpeza, como um rito de purificação existente na prática dos *rezadores*. O *rezador* Domingos diz que “na quinta-feira, a gente lava o pé na igreja antes de ir para o cemitério”¹⁴⁶. Como já me referi neste trabalho, no cemitério do Itapecuru, só são enterradas crianças. Os *rezadores* se referem a elas como anjos, que já estariam ao lado de Deus, como *almas* benditas. Os *rezadores* dessa comunidade, antes de se deslocarem para o cemitério para buscar esse tipo de *alma*, que é considerada uma *alma* pura e livre de impurezas, fazem uma preparação para isso, que é lavar os pés, um ato de higiene e simbolicamente associado à ideia de pureza (DOUGLAS, 2010), para estarem aptos a serem acompanhados por esse tipo de *alma*. Se as crianças são tidas como anjos, tendo atributos de divindade (como estando ao lado de santos e de Deus), elas precisam ser enterradas separadamente, tendo um cemitério somente para elas, não ficando ao lado de outros tipos de *almas*, consideradas impuras, como as necessitadas e as que têm pecado mortal.

Como já foi dito nos parágrafos acima, muitos *rezadores* não comem carne vermelha e não fazem atividade sexual na época do ritual. Mesmo que alguns possam explicar como sendo uma conduta passada pelos antigos e que os órgãos genitais masculinos e femininos poderiam se grudar, há uma ideia de purificação em tais procedimentos, para que fiquem limpos e aptos para assumir certo padrão de conduta dos *rezadores*, como uma espécie de sacerdócio, para o trabalho que vão realizar com o mundo dos mortos e suas *almas*.

Para que os *rezadores* recebam as bênçãos de Deus, da Virgem Maria, de Jesus e das *almas* benditas, precisam estar em certas condições de preparação, tanto física quanto espiritual. Quando dizem que não fazem nenhum tipo de atividade sexual nos dias de ritual, estão dizendo que estão conservando o corpo físico afastado de

¹⁴⁵ Segundo a tradição católica, o rito do lava-pés tem um sentido de humildade, purificação e bênção, sendo oferecido por uma santidade.

¹⁴⁶ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

qualquer impureza que possa impedir que recebam as bênçãos esperadas. Nos três dias de ritual, os *rezadores* querem se tornar homens voltados para o divino, para Deus.

Desse modo, alguns *rezadores* seguem certas regras rituais, como vimos acima, pois, do contrário, não as seguindo, podem se sujeitar a certos perigos e estar impuros para o papel que vão exercer. No entanto, há quem faça o contrário, não havendo um consenso. Contudo, na maioria dos casos, os *rezadores* seguem esses padrões de conduta, segundo eles, passados pelos mais antigos.

2.12 As rezas e o *benzequiar* dos moradores

O princípio da troca também se expressa quando os *rezadores* vão até a casa dos moradores. Chegando numa determinada casa, o grupo inicia o rito com o *acendedor de velas* (que é, geralmente, o *rezador* mais novo do grupo), que coloca uma vela acesa em frente à moradia. Isso feito, o líder do grupo toca o sino e o grupo começa a cantar as ladainhas, pedindo os sete “pai-nossos” e as sete “ave-marias”. Os *padres* dos grupos dizem aguardar um tempo para os moradores rezarem de dentro das casas. Por sua vez, os moradores, ao ouvirem o sino do *padre* do grupo, ficam atentos para escutar a “ladainha das *almas*” e rezar os sete “pai-nossos”, apesar de também ser pedida a oração da “ave-maria”. A casa, nesse sentido, possui uma centralidade no ritual da *Encomendação das Almas*, pois os moradores são convidados a rezar com os *rezadores*.

No momento em que um grupo de *rezadores* chega a uma moradia, as *almas* chegam com eles. Elas saem do mundo dos mortos por meio do cruzeiro (do cemitério ou da capela) e acompanham os *rezadores* em seus trajetos. Dessa forma, quando um grupo reza em frente a uma casa e depois é convidado a entrar nessa moradia, as *almas* também acessam esse espaço. Por sua vez, os moradores podem participar desse ritual rezando pelas *almas*, principalmente as dos parentes falecidos. Portanto, a prática da *Encomendação das Almas* permite um deslocamento que “dissolve as dicotomias habituais da vida social e do universo cosmológico, propondo que os limites entre os espaços e as pessoas sejam momentaneamente mediados a fim de que um amplo sistema de trocas rituais possa ser posto em operação” (PEREIRA,

2011, p. 328). As almas, ao acompanhar os *rezadores* durante as noites de ritual, podem entrar nas casas dos moradores, fazendo com que estes se comuniquem com o mundo sobrenatural. Nesse sentido, os *rezadores* são mediadores da relação das *almas* com os moradores, pois são eles que as conduzem às casas.

Durante a pesquisa de campo, pude acompanhar por uma noite essa prática ritual na casa de um casal, no contexto urbano de Oriximiná. O casal havia colocado algumas imagens de santos católicos em sua sala para que elas também interagissem no momento das preces, pois possuíam a crença na eficácia simbólica da prática dos *rezadores* “como uma forma socialmente estabelecida de comunicação com os santos católicos” (PEREIRA, 2011, p. 69). Além disso, também acreditavam poder se comunicar com as *almas*, na medida em que esse casal colocou água e comida para elas (como se verá mais à frente).

Quando um grupo termina de rezar em uma determinada casa, o padre do grupo toca a *campana* e o grupo se vira em direção à rua, de modo a mostrar que está indo embora. Então, o morador costuma abrir a porta da casa e *benzequiar* o grupo, que é convidado para entrar na residência ou ir até os fundos dela, na parte externa da moradia, para comer e beber algo que os donos da casa prepararam para o grupo de *rezadores* (e para as *almas* que estão ao lado dele), como uma recompensa pelas rezas feitas para as *almas* dos parentes falecidos. Os grupos, apesar de caminharem em direção à rua, quando finalizam a reza, esperam ser chamados pelos moradores, pois acreditam que se estão rezando pelas *almas* de parentes mortos daquela casa e devem ser retribuídos pelos parentes vivos.

Cabe dizer que o tempo de permanência de um determinado grupo na casa de um morador depende de algumas circunstâncias, como o tipo de relação cotidianamente já estabelecida, o número de casas que o grupo ainda precisa rezar naquela noite e das condições climáticas, como se percebeu na experiência etnográfica. Certa vez, eu estava acompanhando o grupo do Domingos e do José Garcia e eles rezaram na casa de um parente. No momento da comensalidade, os *rezadores* riam e comiam o biscoito com café que lhes eram servidos. No entanto, esse grupo não demorou mais do que vinte minutos nessa casa porque ainda havia muitas outras para rezar naquela noite. Outra vez estava seguindo com o grupo do Erlison e esse momento da comensalidade foi bem maior, permanecendo o grupo por quase uma hora em uma mesma casa. O fator climático também é importante, pois se um grupo

estiver rezando em uma casa e começar a chover, ele vai ser convidado a entrar e nela permanecer até a chuva parar, como aconteceu com o grupo do Germano.

Certa vez, eu estava acompanhando o grupo do Germano (atual grupo de Abdias) e, ao sairmos do cemitério, o grupo se dirigiu à casa de um parente do Germano em um bairro próximo do cemitério. Após terminarem de rezar, os integrantes entraram na casa para comerem algo servido ao grupo. Em pouco tempo, caiu um chuva forte, o que nos fez aguardar por quase uma hora dentro da casa.

Quando um morador, após um grupo ter rezado em frente à casa dele, não oferece algo para comer e beber aos *rezadores*, o que já presenciei, não é visto de uma forma positiva por parte de alguns *rezadores*, que ficam insatisfeitos, pois esperavam ser retribuídos pelo que oferecem aos parentes falecidos desses moradores. Numa dessas situações, o *rezador* Germano chegou a bater com seu guarda-chuva na janela de uma casa, na tentativa de acordar os moradores que pareciam estar dormindo. Nesse caso, quando um morador não recebe bem um grupo, pode ocasionar uma mudança no itinerário desse grupo no próximo ano, fazendo com que ele não vá mais rezar nessa casa em decorrência do morador não o ter *benzequiado*. Outros grupos, no entanto, entendem que isso possa acontecer pelo fato de o morador não ter nada a lhes oferecer, conforme disse o *rezador* João Moraes.

De todo modo, o costume é que o morador ofereça algo do seu mantimento para os *rezadores*. Assim, é feita uma distribuição de alimentos (café, refrigerante, cachaça, biscoitos, peixe assado, entre outros) que varia conforme a condição financeira de cada família e os integrantes dos grupos de *rezadores*. No momento em que o grupo entra na casa do morador, a mulher se faz presente, pois geralmente é ela (e não o marido) quem prepara o lanche para os convivas. Em comunidades ribeirinhas, por exemplo, como no Itapecuru e na Casinha (no Sapucaá), onde há vários integrantes que são parentes, esses *rezadores* visitam as próprias casas durante o ritual. Nesse caso, se eles estão rezando no cemitério, na capela e do lado de fora das casas, são as mulheres que rezam no interior das casas.

Nesses exemplos etnográficos, o contraste entre o papel masculino e feminino na prática ritual é estabelecido pela relação do homem com os espaços sagrados, marcado pelo tempo do ritual, e o da mulher, pelo espaço doméstico, recebendo em casa os *rezadores* e preparando a comida a ser servida a eles. Porém, quando os grupos chegam às casas, o tempo do ritual também é estabelecido para as

mulheres, pois elas também rezam dentro das casas, tendo uma duração curta, ocorrendo enquanto o grupo estiver nas moradias. Já os *rezadores* se relacionam com o tempo do ritual do início da noite até a madrugada durante os três dias.

O lanche servido aos *rezadores* também é ofertado para as *almas* em algumas casas. O morador João Maia, por exemplo, explica que separa uma parte do alimento, que serve aos *rezadores*, para as *almas*, dizendo que elas têm sede e fome, assim como os vivos. Na noite em que um grupo vai rezar em sua casa, ele costuma vestir uma blusa branca em respeito às *almas*. Também coloca alguns santos católicos que possui em uma mesa para ali rezar pelas *almas* de seus parentes falecidos. A esposa dele, que também participa do ritual, prepara bolo e refrigerante para servir aos *rezadores*. A comida que ela prepara também é ofertada para as *almas*, sendo colocada no fundo do quintal da casa. Desse modo, o morto é tratado como se estivesse realmente presente durante as rezas feitas do lado de fora com os *rezadores*, recebendo aquelas rezas e usufruindo do alimento que é servido, tendo até um local reservado para que possa se alimentar, como nesse caso. Assim, não se mistura o local entre vivos e mortos no momento da comensalidade.

Apesar disso, Rosa, esposa do *rezador* Domingos, acredita que as *almas* entram nas casas dos moradores para comer com os *rezadores*, no momento da comensalidade. Domingos também possui a crença de que, no momento em que eles entram nas casas dos moradores para tomar café e comer bolacha, as *almas* estão com eles.

O *rezador* Mendes utiliza o termo *comissão* para se referir ao grupo de *rezadores*: “todo o ano o grupo do João reza na minha casa”¹⁴⁷. Quando o grupo chega à sua casa, Mendes reza o “pai-nosso” “num tom baixinho” de dentro de casa. Isso mostra que o morador também realiza um ato de penitência ao rezar os sete “pai-nossos” de dentro de casa. Quando termina o momento da prece, Mendes convida o grupo para beber e comer algo em sua casa, oferecendo guaraná com bolacha. Para ele, “as *almas* percebem também aquele lanche”, querendo dizer que as *almas* também se alimentam da comida ofertada aos *rezadores*. Essa fala de Mendes evidencia a crença que possui na presença das *almas* na prática dos *rezadores* e, em especial, no momento da comensalidade, que é quando os *rezadores* entram na casa dos moradores

¹⁴⁷ Entrevista concedida à autora em setembro de 2012.

para beber e comer algo oferecido pelo dono da casa. Nesse caso, Mendes afirma que as *almas* também entram na casa junto com os *rezadores*.

A ideia de penitência está associada à de troca, pois, ao se sacrificarem, os *rezadores* e moradores que recebem os grupos em casa esperam receber algo em troca. O *rezador* Mendes, na condição também de morador que recebe um grupo em sua casa, diz que “as *almas* ajudam porque eu pressinto que eu compro o lanche para os rezadores para as *almas* benditas me ajudarem e nada faltar”¹⁴⁸. Partindo do entendimento de que os indivíduos estabelecem suas relações – dando, recebendo e retribuindo (MAUSS, 1974b) –, em todo o sacrifício que uma pessoa faz, ela se reserva e se doa, pois se ele dá algo, também espera receber alguma coisa em troca (MAUSS, 1968). Ao se sacrificar, rezando pelas três noites, o *rezador* espera receber bênçãos. Ao recebê-las, ele irá continuar rezando pelas *almas* em retribuição pelo que conseguiu de dádivas, ao mesmo tempo em que irá ofertar mais rezas às *almas*, esperando receber mais bênçãos em troca.

Nesse sentido, Mendes estabelece uma relação de troca com os mortos, já que, para ele, as *almas* notam a comida que oferece aos *rezadores*, mostrando que a ação dele, de oferecer a comida, é percebida pelas *almas*. Ele acredita que isso irá agradá-las, causando uma reação na direção contrária, ou seja, por parte das *almas* de o ajudarem em sua vida. Quando Mendes, no papel de *rezador*, explica o ritual que pratica, resume bem a ideia de dar e receber, dizendo que “é uma penitência em louvor das pessoas que já morreram, para ajudar eles [os mortos] para eles ajudarem a gente”¹⁴⁹. Mendes coloca bem claramente o objetivo de se fazer esse ritual: ser ajudado pelas *almas* dos mortos. Outro morador, que também costuma receber um grupo de *rezadores* em sua casa, reza pelas *almas* de parentes falecidos (como as dos pais) e para as *almas* que sofrem. Esse morador diz ser contemplado pelas *almas*, pois conseguiu criar bem seus filhos, proporcionando estudo a eles e que isso se deve muito a ajuda das *almas*. Ao agradar as *almas*, ele espera também ser agradado por elas. Assim, tanto os *rezadores* como os moradores, ao praticarem esse ritual, aguardam um retorno de suas ações prestadas em benefício dos mortos.

O grupo do Sapucuá, quando termina de rezar na casa de um morador, segundo o líder do grupo, ele “bate a campá” e o grupo segue para a canoa. Erlison diz

¹⁴⁸ Entrevista concedida à autora em setembro de 2012.

¹⁴⁹ Entrevista concedida à autora em setembro de 2012.

que “o morador tem que ir rápido para benzequiar o grupo, senão o grupo vai embora”¹⁵⁰. Esse termo *benzequiar* foi referido por esse grupo e quer dizer “oferecer alguma coisa, bebida ou lanche”. Esse termo lembra a expressão benzer; segundo Erlison, *benzequiar* é oferecer algo para os *rezadores*, como se estivessem *benzequiando* (ofertando) esse alimento para as *almas*. Em troca da “bênção” feita pelos moradores aos *rezadores* (que representam, eles próprios, as *almas* para certos moradores), eles esperam receber bênçãos das *almas*. Erlison afirma que “antigamente, a pessoa pescava e oferecia aquele peixe para as almas. Fazia uma promessa com as almas. Se matasse o peixe, oferecia para os rezadores”¹⁵¹. Essa fala de Erlison mostra que as almas são representadas pelos *rezadores*. Se a pessoa conseguiu pescar e fez promessa às *almas*, retribui a dádiva de uma boa pesca oferecendo peixe aos *rezadores*.

Os moradores, na maioria dos casos, têm vínculos de parentesco com os *rezadores*, mas também há aqueles que possuem outras ligações, baseadas em relações de amizade, política etc., podendo ser de outros grupos sociais da região. Essas pessoas também possuem devoção às *almas*, recebendo um grupo de *rezadores* em sua casa na época do ritual. Durante a pesquisa etnográfica com um grupo de *rezadores*, observei que a casa do morador onde esse grupo rezou era no centro da cidade, uma moradia grande. O morador era de uma “classe social” considerada mais abastada. Nesse caso, por conhecer o líder do grupo e compartilhar na crença da devoção às *almas*, convidava esse grupo a rezar em sua casa todos os anos. Também na época em que o *rezador* José Moraes era vivo, o seu grupo costumava rezar na casa de um político. Esse *padre* gostava de ir rezar nessa casa, pois, após a prece, o dono da casa *benzequiava* o grupo com uma fartura de alimentos. Nos dois casos acima, mostra-se a existência de um fluxo cultural dessa prática ritual entre diferentes grupos sociais.

No momento da comensalidade, os *rezadores* e os moradores conversam e riem entre eles. O *rezador* Erlison diz que “a piada acontece no momento do lanche. Aí, se a pessoa, rezador, continuar falando da piada, não é bom”¹⁵². Erlison explica que o tempo do lanche é um e o tempo da reza é outro, não devendo misturar a atitude prescrita em ambas as situações: comida/piada/risada com reza/seriedade/devoção. Assim, esse momento do lanche é um tempo de descontração, que é propício para

¹⁵⁰ Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

¹⁵¹ Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

¹⁵² Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

conversas entre eles, num sentido horizontal, já que é o momento dos vivos com os vivos, para comer, beber e dar boas risadas. Nesse momento, observa-se que é criada uma nova estrutura emocional entre os *rezadores*, um *ethos* (BATESON, 2008) mediante risadas e manifestação de alegrias. No entanto, no momento das rezas, os *rezadores* precisam se concentrar, tendo outra atmosfera de grupo, ligado à penitência e seriedade, sendo um tempo de ordem e elevação, num sentido vertical, de ligação entre os *rezadores* e as *almas*, ou seja, da terra com o céu. Portanto, existem duas dimensões nessa prática religiosa, o sagrado e o profano, mostrando que o envolvimento com a penitência e com o sagrado não exclui o envolvimento das conversas e piadas, um momento de descontração e alegria, afirmando a indissociabilidade entre os pólos da penitência e da alegria na experiência desse ritual, como acontece em muitas festas católicas (STEIL, 2001).

Alguns grupos recebem bebida alcoólica dos moradores. A bebida alcoólica é utilizada por muitos *rezadores*, que dizem ajudar a aquecer a voz, dando força para a cantoria das rezas durante as três noites de prática ritual. O grupo do Itapecuru, por exemplo, toma cachaça quando os moradores oferecem, após terem rezado em suas casas. Outras bebidas oferecidas com cachaça são uma a base de gengibre e outra chamada de *queimada*, preparada com pimenta do reino e mel (ou açúcar) pelas mulheres dos *rezadores*. A cerveja, segundo o *rezador* Domingos, “é difícil de dar aqui na comunidade (do Itapecuru)”¹⁵³. No entanto, optei por seguir aqueles em que pudesse caminhar sem grandes preocupações, como o grupo do Abdias, que não faz uso de bebida alcoólica.

O grupo do Sapucaú, no ano de 2012, tomou vinho. Segundo alguns *rezadores*, o objetivo do álcool é “fortalecer a garganta e aguentar os três dias. Hoje tem a cachaça e ao invés de aquecer a garganta, fica embriagado”¹⁵⁴, ressalta Erlison. Como precaução, para que os integrantes não fiquem embriagados, a ponto de não aguentarem se concentrar e continuar a rezar, alguns grupos guardam a bebida que é recebida pelos moradores. O *rezador* Maurício, por exemplo, diz que coloca um pouco da bebida alcoólica para cada integrante ou então guarda a garrafa para distribuir na sexta-feira entre os *rezadores* do grupo, após terminar o ritual. Abdias também guarda a garrafa recebida para que os integrantes bebam depois de terminar a prática ritual.

¹⁵³ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

¹⁵⁴ Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

No grupo do José Moraes, quando ele era vivo, ele dizia que “no meu grupo alguns bebem, mas eu digo para beber pouco”¹⁵⁵; antes de ele formar o grupo, rezava em outro no qual os integrantes bebiam muito e isso o fez deixar o grupo e formar o seu próprio: “parei de rezar com eles porque eles bebiam”. Isso mostra que a bebida (em excesso) pode ser um fator de discórdia e conflito entre os integrantes de um grupo, tendo sido, no caso de José Moraes, determinante para a saída dele do grupo do qual fazia parte. Assim como esse *rezador*, existem outros que dizem não ingerir nenhum álcool durante o ritual, como é o caso do Germano, do Antônio Mendes e do Ronilson.

Portanto, é no momento da comensalidade que *rezadores* e moradores se encontram, havendo o ato de dar (por parte das rezas feitas pelos *rezadores*), do receber (que é quando os moradores recebem as rezas dos grupos) e do retribuir (que é o momento que os moradores ofertam a comida aos *rezadores*). Além disso, as *almas* também se fazem presentes nesse momento, no espaço externo à casa ou metaforicamente representado pela figura do *rezador*, sendo oferecido alimento a elas.

2.13 Os cachorros

No município de Oriximiná, a maioria das pessoas reside em casas e é raro não ter cachorros no quintal delas. Durante a etnografia realizada junto aos grupos de *rezadores*, era comum chegar a determinada casa e os cachorros começarem a latir. Lembro que, em uma casa, um cachorro latia tanto que eu fiquei com medo de ele me morder. Ao mostrar uma atitude de medo, diante dos constantes latidos, o *rezador* Germano disse: “É só ficar perto da gente, que ele não te morde”¹⁵⁶. Assim, com medo de ser mordida, fiquei praticamente junto aos *rezadores*, como se eu fosse mais uma integrante do grupo.

Alguns *rezadores* dizem sentir a presença das *almas* e os cachorros ajudam a confirmar essa crença, como explica Maurício: “quando a gente reza com atenção, a gente sente e pode ter na casa o maior cachorro brabo que ele não se aproxima da

¹⁵⁵ Entrevista concedida à autora em dezembro de 2005.

¹⁵⁶ Entrevista concedida à autora em abril de 2010.

gente”¹⁵⁷. Já outro *rezador*, Antônio Roque, resume assim a presença das *almas* sinalizada pelos cachorros:

Eu acho que as *almas* dão pancada no cachorro para não ofender os rezadores. No Acapú, um ano, nós fomos rezar na casa de um vizinho e veio um cachorro brabo e quando ouvimos, o cachorro tava gritando e foi até a água. Acho que ele caiu na água da pancada que as *almas* davam nele. Acho que elas batem com a mão¹⁵⁸.

Pelos depoimentos acima, alguns *rezadores* acreditam que são as *almas* que estão ali os ajudando, afastando os animais que poderiam vir a atrapalhar o trabalho ritual. Outra interpretação sobre os cachorros é dada por Vagner, da comunidade do Itapecuru, que diz que o remorso que sente ao fazer esse ritual também é sentido pelos cachorros. Ele disse que “escuta o remorso. No ano passado, ouvi o cachorro sendo batido e depois parou de latir. Só podia ser as *almas*. O cachorro enxerga muita coisa”¹⁵⁹. Vagner explica que a *alma* bate no cachorro para que eles (*rezadores*) possam rezar direito.

Pela narrativa de Vagner, entende-se que, quando o grupo não está rezando como se deveria, as *almas* castigam os cachorros e eles ouvem o “remorso”, nesse caso, por meio dos cachorros. No seu entendimento, deve-se, portanto, seguir os preceitos da prática da *Encomendação das Almas*, já que, se não rezar corretamente, ou seja, se infringir as regras desse ritual, ele será advertido pelas *almas* por meio dos cachorros; ele acredita receber avisos do mundo dos mortos sobre a sua conduta de *rezador* pelo comportamento dos cachorros. Se os cachorros latem ou demonstram estar apanhando das *almas* enquanto o grupo está rezando, Vagner ouve o “remorso” vindo dos cachorros e isso lhe mostra que deve melhorar sua conduta ritual, já que, em sua visão, as *almas* não estão satisfeitas com as rezas feitas pelos *rezadores*. Assim, no exemplo dado por Vagner, os cachorros possuem um papel de regular as relações sociais entre os *rezadores* e as *almas*, já que, quando esses animais saem correndo, como se estivessem apanhando, é sinal de que a conduta do *rezador* não está de acordo com a tradição.

¹⁵⁷ Entrevista concedida à autora em abril de 2010.

¹⁵⁸ Entrevista concedida à autora em janeiro de 2006.

¹⁵⁹ Entrevista concedida à autora em setembro de 2012.

O *rezador* Domingos diz que “os cachorros se escondem quando eles chegam”¹⁶⁰. Já o *rezador* Mendes afirma que “na comissão das *almas*, cachorro não late. A *alma* que bate no cachorro é *alma* boa para o cachorro não fazer zoadá”¹⁶¹. São inúmeros relatos sobre o poder das *almas* sobre os cachorros, pois, em outra condição, os cachorros não agiriam dessa maneira. Quando Domingos afirma que os cachorros se escondem quando o seu grupo chega para rezar em alguma casa, quer mostrar que isso acontece por algum motivo extraordinário, pois, normalmente, o cachorro só late; se o cachorro se esconde, é porque há algo a mais. Esse algo a mais é a presença das *almas*, que faz com que os cachorros ajam desse modo, como se estivessem com medo. Essa constatação de que os cachorros se escondem e não latem é interpretada na visão dos *rezadores* como um sinal de que as *almas* estão ali com eles, sendo a sua presença percebida por esses animais. Ao perceberem um comportamento diferente dos cachorros, os *rezadores* acreditam mais fortemente que as *almas* estão presentes naquele momento.

Sendo assim, os relatos acima sobre o papel dos cachorros na *Encomendação das Almas* mostram que esses animais possuem uma importância nessa prática ritual, na medida em que confirmam a presença das *almas* durante as rezas nas casas, seja para afastar esses animais para que os *rezadores* rezem direito ou para alertá-los de que devem rezar com mais devoção. Desse modo, os cachorros regulam as relações sociais estabelecidas entre os vivos e os mortos no contexto da prática ritual dos *rezadores*.

2.14 O papel de *rezador*

Além dos *rezadores* participarem da *Encomendação das Almas* na época da Semana Santa, eles também são solicitados pela comunidade em caso de doença e morte. Quando alguém adoece, às vezes, os *rezadores* são chamados para que rezem pela *alma* do doente. Durante o tempo de pesquisa de campo, eu não cheguei a presenciar situações de casos de doença, mas elas me foram reveladas pelos próprios

¹⁶⁰ Entrevista concedida à autora em setembro de 2012.

¹⁶¹ Entrevista concedida à autora em dezembro de 2010.

rezadores. O *rezador* Antônio Roque costumava ser chamado para rezar na casa de doentes.

Descrevo duas situações de morte que presenciei com o mesmo grupo de *rezadores*; em uma delas, o papel de *rezador* foi negado, na outra, foi aceito. Depois que o *rezador* Antônio Roque faleceu, continuei a acompanhar o grupo do qual ele era o *padre*. Leandro, um dos filhos de Antônio Roque, vive com a família (esposa e filhos) na casa de pai falecido. A esposa do *rezador* Leandro se chama Raizelena Freitas da Silva. O pai dela morreu enquanto eu estava em Oriximiná. Morreu um dia antes de eu ir à casa deles. Quando cheguei à casa, todos estavam tristes e eu disse que voltava outro dia, pois me senti invadindo um momento muito íntimo, já que só havia um dia que o sogro do *rezador* Leandro havia falecido. Porém, eles insistiram para eu entrar; fui até o quintal da casa, onde costumam me receber. Nesse momento, notei que a Raizelena estava deitada numa rede no quintal, bem quieta e com um semblante triste pela morte de seu pai. O nome do pai dela era Raimundo Vieira e morreu aos 51 anos. Raimundo morava em frente à casa de Antônio Roque, ou seja, em frente à casa em que sua filha morava. Todo ano ele pedia ao grupo do Antônio Roque (e depois ao grupo do Floriano) para rezar em sua casa. Ela entrou em casa, enquanto conversávamos, e voltou de lá trazendo uma foto bem envelhecida do seu pai. Perguntou se eu poderia fazer uma espécie de restauração da foto e se também poderia ampliar o tamanho dela. Disse que tentaria ver se conseguia fazer algo na foto em uma gráfica na cidade. Essa postura de Raizelena mostra uma atitude de confiança por parte dela na pesquisadora, já que dias antes ela me viu entregar algumas fotografias de seu falecido sogro como também do grupo formado após sua morte, já com a liderança de Floriano. Entreguei as fotografias para os irmãos e para a esposa do falecido Antônio Roque. Algumas fotos eu dei em pequenas molduras, o que deve ter chamado a atenção de Raizelene. Se eu entreguei fotografias do seu falecido sogro à família, porque não poderia fazer o mesmo pelo seu pai, que tinha acabado de falecer?

Perguntei a Raizelena se o grupo de *rezadores* iria rezar no sétimo dia na casa de seus familiares para a *alma* de seu pai. Ela disse que tinha mais seis irmãos e que alguns eram evangélicos. Ela disse que queria que o grupo rezasse, mas tinha que ver com o restante da família. Nesse caso, percebe-se um conflito, porque há familiares evangélicos e católicos. Segundo Raizelena, os outros irmãos não parecem querer que o grupo de *rezadores* vá rezar pelo seu falecido pai, pelo fato de serem de

outra religião. Mesmo que o pai dela recebesse todos os anos o grupo do Antônio Roque, os seus irmãos, não sendo católicos, não estavam de acordo que o grupo de *rezadores*, do qual o marido dela faz parte, fosse rezar pela *alma* de seu pai. Nesse caso, o *rezador* é genro do falecido; portanto, não exerce a mesma força caso fosse um irmão dela. Mesmo que Raizelena seja esposa de um *rezador* e que seu pai recebesse o grupo de seu genro todos os anos em sua casa, os outros filhos do morto, sendo de outra religião, são contrários a vontade de Raizelena quanto ao tipo de cerimônias religiosas que querem prestar ao pai.

Após sair dessa casa, fui até uma gráfica para ver se conseguia ampliar a fotografia que ela me havia dado. Como a imagem estava muito desgastada, o funcionário da gráfica disse que não ficaria nítida e não tinha recursos em seu estabelecimento para restaurar a imagem. Voltei na mesma semana à casa dessa família e entreguei a fotografia a Raizelena, explicando que não tinha sido possível fazer o que ela havia me pedido. Confesso que aquilo também me deixou um pouco triste, pois sabia o quanto ela ficaria contente em guardar uma fotografia com uma imagem nítida e maior de seu pai; contentamento que percebi quando entreguei as fotografias de Antônio Roque à esposa e aos filhos dele.

Após uma semana, voltei à casa dessa família e, para minha surpresa, havia ocorrido outro falecimento, dessa vez, de uma criança. Eu já estava meio sem graça de estar presente, mais uma vez, em um momento tão familiar. Dessa vez, o Floriano estava na casa e disse que a mãe do seu falecido sobrinho pediu ao seu grupo para que rezasse no sétimo dia na casa dela os sete “pai-nossos” e a “sexta-santa”. Nessa situação, diferentemente da morte do sogro do *rezador* Leandro, como o morto é um sobrinho de Floriano, filho da irmã dele, a mãe da criança decide chamar o grupo para que rezem pela *alma* do filho. Floriano, com um semblante triste, disse que, no dia que a criança morreu, a mãe dela achou melhor que o grupo dele não rezasse nesse dia, porque ela estava muito abalada e triste com a morte do filho. Floriano que mediu a criança para fazer a “catacumba” (termo que Floriano usou para se referir ao buraco com a madeira em volta para colocar a “urna” [caixão] do morto, no cemitério da cidade de Oriximiná).

As duas situações de morte permitem que se faça uma análise sobre elas. A primeira mostra que a autoridade dos filhos do morto é maior que a da filha, pois Raizelena gostaria que se rezasse pela alma de seu pai, por meio do ritual dos

rezadores. No entanto, os irmãos, não sendo da mesma religião, não permitiram que se rezasse para o pai, dentro de uma crença católica. Ou seja, o vínculo patrilinear é mais forte nas relações de parentesco. Além disso, ele é maior também que a relação de afinidade, pois um dos cunhados do morto era *rezador*. Na segunda situação, sendo o morto um sobrinho do líder do grupo, a relação de parentesco prevalece do lado da mãe da criança. Como o avô da criança (já falecido) era *rezador* e passou o posto de líder ao filho Floriano, este acabou por assumir uma posição de respeito e autoridade diante da família; sendo assim, a irmã dele pede para que rezem pela *alma* do filho. Nesse caso, Floriano pôde assumir o seu papel de *rezador* e orar pela *alma* do sobrinho, ao contrário do irmão Leandro, que não teve permissão para rezar pelo sogro.

Alguns *rezadores* possuem a crença de que após a morte de uma pessoa, “no sétimo dia, a *alma* volta e vem se despedir do mundo”¹⁶². Dessa maneira, a família do morto, ao rezar pela *alma* dele, o ajuda a partir desse mundo e ir para a nova morada, que é o lugar dos mortos. Antigamente, os *rezadores* diziam que a família ficava sete dias de luto aguardando o retorno da *alma* do falecido. O *rezador* Mendes, por exemplo, disse que o padrinho dele, quando faleceu, voltou no sétimo dia para se despedir da família e que ela ouviu vozes do morto. Desse modo, Floriano, ao rezar pela *alma* do sobrinho, deseja que ela caminhe em paz e sem pecado para o mundo das *almas*.

Outros *rezadores* também dizem ser chamados para rezar em velórios, como no caso de João Pedro. Já Abdias disse que no ano de 2010, um antigo *rezador*, chamado Antenor, faleceu e que o grupo de *rezadores* do qual Abdias é o *padre* foi chamado para rezar na casa do falecido. Segundo ele, existem pessoas que chamam os *rezadores* quando algum parente delas está doente. Assim, apesar de a população procurar pelos *curadores* por motivo de doença, os *rezadores* também podem ser procurados para que eles rezem pela *alma* da pessoa que está doente.

O papel de *rezador*, em muitas situações, pode ser aceito ou negado em vista da identidade religiosa da família do morto, do doente ou, então, do morador de uma casa, na época da Semana Santa. Esse papel também pode deixar de ser praticado por uma mudança na crença religiosa da pessoa que reza. Antigamente, os grupos de *rezadores* eram, em sua maioria, constituídos por pais, filhos, cunhados. Hoje, muitos

¹⁶² Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

filhos não querem mais ser *rezadores*, como é o caso de um filho do falecido Antônio Roque. Luciano era *rezador* e, depois que se tornou evangélico, deixou de rezar no grupo do pai. Em uma entrevista que estava realizando em sua casa, com Luciano e Antônio, aquele me disse que tinha se tornado evangélico e que não acreditava mais em *alma*; portanto, não era mais *rezador*: “neste mundo, os mortos não recebem mais nada... A *alma* dele não permanece mais no mundo”¹⁶³. Perceb-se, por meio desse discurso, que ele não possui mais a crença na comunicação com os mortos. O pai ficou ouvindo o filho e disse em seguida: “a religião de uma pessoa não é de outra”¹⁶⁴. Vê-se, então, que ele e seu filho possuem religiões diferentes e que Antônio tem uma atitude de respeito pela escolha do filho, mesmo que estivesse triste por dentro, por não ter mais aquele filho seguindo uma prática que, provavelmente, Antônio Roque gostaria de lhe passar a liderança de *padre*. Luciano deixou de ser *rezador* por uma mudança em sua crença religiosa, alterando, conseqüentemente, a relação desse indivíduo com as práticas que exercia como *rezador*. Esse exemplo leva a uma reflexão sobre o papel da religião, que, na Idade Média, foi uma questão de grupo, tornando-se, em princípio – e na prática, em muitas situações –, uma questão do indivíduo (DUMONT, 1971 *apud* ASAD, 1993).

Nessa família do Antônio Roque, temos outro depoimento interessante, da filha chamada Vera Lúcia Andrade. Ela é da Assembleia de Deus e disse que “papai aceitou Jesus” antes de morrer. Interessante observar que todos os presentes no quintal, como os dois irmãos dela, que são *rezadores*, e a mãe, Maria, a esposa de Antônio Roque, ficaram em silêncio, como que numa postura de respeito ou de vergonha diante da irmã, sabendo que as crenças dela parecem aparentemente incompatíveis, no plano do discurso (pois os evangélicos dizem não acreditar em *almas*), mas coexistem.

Se existe alguma família evangélica em uma comunidade ribeirinha, o grupo de *rezadores*, geralmente, não será convidado a rezar na casa dela na época da *Encomendação das Almas*. Entretanto, existem casos em que os evangélicos convidam os grupos. Segundo o *rezador* João Moraes, no Lago Sapucaá, na comunidade Santo Expedito, já se rezou na casa de evangélico.

¹⁶³ Entrevista concedida à autora em janeiro de 2006.

¹⁶⁴ Entrevista concedida à autora em janeiro de 2006.

Os moradores que participam dessa prática ritual costumam convidar algum grupo que já conheçam para ir rezar nas casas deles. No entanto, também acontece de moradores que são evangélicos convidarem um grupo de *rezadores* para rezar. Nesse caso, pode acontecer de a família que convidou o grupo ser parente de algum dos *rezadores*, mostrando que a rede de parentesco pode prevalecer sobre as diferenças de identidade religiosa dos membros. Isso, por exemplo, acontece com o grupo do Abdias, que possui parentes na cidade de outra crença religiosa; mesmo assim, o grupo de Abdias é convidado para ir rezar na casas deles, mostrando que, nesse caso, a relação de parentesco prevalece sobre as diferenças identitárias religiosas.

Também ouvi a respeito de *rezadores* serem convidados a rezar em velórios, conversando com um dos padres oficiais (chamado Tomás, de nacionalidade polonesa) – da paróquia de Santo Antônio, em Oriximiná. Ele disse que, certa vez, estava em uma reunião no bairro Cidade Nova e que uma pessoa havia falecido na casa ao lado onde ele estava. Disse que a família do morto não o chamou, mas que convidou alguns *rezadores* para rezar pelo falecido. Disse ainda que em muitas situações, os *rezadores* são chamados e não os padres oficiais.

Essas situações descritas elucidam sobre o papel dos *rezadores*, o qual não fica restrito a época da Semana Santa. Durante todo o ano, os indivíduos que participam da prática da *Encomendação das Almas* podem ser acionados como *rezadores*, seja em casos de doença ou morte. Dessa maneira, percebe-se que essas situações em que os *rezadores* vão à casa de doentes e participam de velórios legitimam, perante os parentes, vizinhos e amigos presentes, o poder que esses indivíduos possuem, estando ligado às práticas do catolicismo local. Essas pessoas representam essa tradição religiosa (do catolicismo) perante os moradores das comunidades delas, pois em muitas ocasiões, como as referidas anteriormente, os *rezadores* são chamados para que exerçam o papel de homens “santos”, como uma espécie de *padre*. Além das pessoas que se relacionam com os *rezadores* por motivo de doença e morte, existe um vínculo desses indivíduos com a esfera política, como se mostra a seguir.

2.15 A relação da política com os *rezadores*

Durante a pesquisa etnográfica feita sobre a *Encomendação das Almas*, pude observar que existem grupos de *rezadores* que recebem apoio material da Secretaria de Cultura, como velas, toalhas e pano branco (para fazer a vestimenta, que é branca em alguns grupos). O *padre* João Moraes, em 2012, disse que um representante da Secretaria de Cultura costuma visitá-los para saber se o grupo está precisando de algo. Há outros grupos que não recebem esse tipo de apoio e se vestem de forma diferente, sem um padrão na cor e na vestimenta. Percebe-se que pode haver uma preocupação por parte da Secretaria no sentido de querer apoiar práticas culturais como a dos *rezadores* no município, ou podem haver disputas políticas e ideológicas inseridas nesse tipo de apoio.

No início de minha pesquisa com os *rezadores*, ainda no mestrado, o primeiro contato que tive sobre essa prática foi por meio de um vídeo que assisti em 2003 na Biblioteca do Município. Um funcionário me mostrou um vídeo sobre o ritual feito pela Secretaria de Cultura; a partir daí, começou o meu interesse pela prática dos *rezadores*. Nessa ocasião, cheguei a entrevistar o Secretário de Cultura e a diretora de Turismo. Esses passos iniciais que dei para conhecer a prática, no início de minha pesquisa sobre o ritual, mostram que o poder político possui uma relação com certos grupos de *rezadores* por meio de apoios que ele dá aos integrantes.

Após conhecer alguns grupos e pessoas que possuíam relações com os *rezadores*, comecei a ir diretamente à cada deles. Mesmo assim, na época do ritual, mais de uma vez, eu me desloquei a uma comunidade ribeirinha, como no Lago Sapucaá, de carona com a lancha fretada pela Secretaria de Cultura. Se não fosse dessa forma, eu não teria como me deslocar para assistir a esse ritual que dura somente três noites. A Secretaria de Cultura costuma filmar a prática dos *rezadores* e também entrevistar seus integrantes. Na maior parte das vezes, quando alguém de parte dessa Secretaria me encontrava, sabia de minha pesquisa, que era para fins acadêmicos. No entanto, certos conflitos surgiram, em duas situações que merecem ser descritas.

As festas religiosas católicas que ocorrem nos municípios de Oriximiná, Santarém, Óbidos e Curuá adquirem uma dimensão mais pública da tradição do catolicismo na região do Baixo Amazonas. A prática dos *Encomendadores de Almas* está inserida na programação do calendário da Semana Santa do município de

Oriximiná (não pela Igreja Católica, mas pelas Secretarias de Cultura e Turismo), ganhando maior visibilidade pela população. No entanto, mesmo tendo a divulgação dessa prática no calendário da programação da Semana Santa pelas Secretarias referidas, as pessoas que procuram pelos grupos de *rezadores* são aquelas que já possuem o costume de convidar algum grupo para rezar nas casas delas.

Cabe ressaltar que, conforme mencionado anteriormente, dentro dessa política desenvolvida por essas Secretarias, alguns grupos de *rezadores* recebem delas o material (velas, toalhas, tecidos etc.) necessário para a realização do ritual. O grupo do Abdias, por exemplo, ganha esses itens da Secretaria de Cultura e, em troca, são filmados anualmente por ela, além de já terem se apresentado em frente à Casa de Cultura, na época da Semana Santa, na forma de um espetáculo. Durante a pesquisa de campo, presenciei um grupo rezando em frente à Secretaria de Cultura, a pedido do secretário, em uma das noites de ritual. Muitas pessoas que passavam pela Praça Centenário (onde fica localizada a Secretaria) pararam para olhar a apresentação. Nesse contexto, não houve a mesma dinâmica que é realizada entre *rezadores* e moradores, já que não havia ninguém rezando os sete “pai-nossos” para os diferentes tipos de *almas*, papel este exercido pelos moradores.

Na visão dos funcionários das Secretarias de Cultura e de Turismo, esse apoio prestado aos *rezadores* é um meio de incentivar tal prática, para que os praticantes do ritual vejam, por parte de alguns representantes do governo da cidade, um apoio a eles, que pertencem às “classes populares”. Inclusive, alguns grupos são procurados por funcionários das Secretarias para que essa prática cultural seja registrada em vídeos que serão disponibilizados na Biblioteca Municipal de Oriximiná. Da parte dos *rezadores*, muitos deles gostam desse apoio político dado aos grupos, pois se sentem valorizados e respeitados, permitindo que filmem e façam entrevistas.

Por meio de uma relação de troca e interesses mútuos, o indivíduo que é *rezador* pode vir a apoiar certos candidatos a cargos políticos. Em contrapartida, recebe dinheiro por isso. No município de Oriximiná, cheguei a presenciar um *rezador* trabalhando em um comício de um candidato que estava concorrendo ao cargo de prefeito da cidade, durante a campanha para as eleições municipais de 2012. Além dele, a esposa também participava do comício.

Esses exemplos mostram a presença do poder político na prática dos *rezadores*. Alguns grupos possuem um cadastro na Secretaria de Cultura, com dados sobre a constituição do grupo e o endereço do líder. Ao apoiarem os integrantes dessa prática, os políticos acreditam que essa é uma forma do ritual não deixar de existir. Junto a isso, ao realizarem um trabalho nesse sentido, também recebem apoio por parte dessas pessoas na função pública como membros do governo.

Os grupos de *rezadores* costumam rezar, geralmente, na casa de pessoas dos mesmos segmentos sociais aos quais pertencem. No entanto, conforme já dito, podem interagir com pessoas de outros segmentos, por relações de patronagem, política e econômica, entre outras. Certa vez, o *rezador* José Moraes disse que, quando rezava na casa de um morador que possui um cargo político, no centro da cidade, recebia, após a reza, muita comida, levando, inclusive, para a casa. Assim, grupos de *rezadores* que mantêm contato com a Secretaria de Cultura, ou que conhecem alguém que resida no centro da cidade (que é um bairro que concentra pessoas de outro segmento social), vão, em certa noite do ritual, na casa desse conhecido, sendo o pedido para tal ida feito previamente. Desse modo, a *Encomendação das Almas* é compartilhada entre diferentes grupos sociais do município de Oriximiná, fazendo parte da tradição do catolicismo no contexto regional estudado.

3 UNIVERSO DA ENCANTARIA

3.1 A prática dos *curadores*

No Baixo Amazonas, a crença sobre os seres *encantados* (do rio, da mata ou do ar) é muito presente entre as pessoas da região. Elas acreditam no poder que os mortos podem exercer sobre as vidas delas mediante as práticas dos *curadores*. Até se pode dizer que não há uma pessoa na região que desconheça a existência de um *curador*. Mesmo entre os evangélicos, encontramos quem procure por um *curador* quando assim necessita, como veremos no decorrer do capítulo.

O termo *curador* é de uso mais generalizado, englobando outras denominações, que também se referem às atividades de cura, como *benzedor*, *sacaca*, *consertador* ou *puxador*. Explicarei o uso de cada um desses termos. No entanto, com o intuito de descrever sobre a tradição da encantaria, que engloba todas essas denominações, optei por designar o conjunto dessas categorias sob o termo *curador*. A seguir, descrevo a especificidade atribuída a cada uma delas:

Benzedor – como o nome diz, possui um dom especial que é o de benzer, utilizando orações e, muitas vezes, ramos de ervas e água sobre a pessoa. Em muitas ocasiões, ele é chamado para rezar em uma pessoa que está doente ou com algum outro problema, como, por exemplo, um “encosto”, que seria um espírito que fica rondando ao lado dela. Eles também costumam “tirar quebranto” de crianças. O quebranto ocorre quando “a pessoa chega cansada, com fome e fatigada e se agrada da criança, pega a criança. Aquilo passa para a criança. O quebranto pior é o de fome do adulto. Aí a criança fica com febre, dá vômito, dá diarreia. Aí leva no *benzedor* e ele tira o quebranto” (relato do *rezador* Lilico)¹⁶⁵.

Sacaca – considerado o tipo de *curador* mais importante, pois é aquele que nasceu com o dom da cura, trabalhando com os encantados do fundo do rio, da mata ou do ar. Em suas consultas, ele prescreve remédios

¹⁶⁵ Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

fitoterápicos para a cura de doenças físicas e/ou espirituais. Eles também receitam defumações, chás e banhos, os quais são utilizados para tratamento. As doenças físicas que eles tratam são diversas, tais como reumatismo, câncer, gastrite e problemas cardiológicos, entre outros. Em relação às doenças espirituais, os *sacacas* tratam não só de pessoas que possuem mediunidade e não sabem utilizá-la, como também resolvem problemas de encosto, feitiço ou despacho, que são trabalhos decorrentes de feitiçaria e bruxaria feitos por motivos de inveja, principalmente.

Puxador ou *consertador* – recoloca ossos que saem do lugar na pessoa, ajudando, por exemplo, aquelas que estão com dor na musculatura, como na coluna ou nos ombros.

Cabe ressaltar que o *feiticeiro* não é considerado um *curador*. Ele faz trabalhos de feitiço e bruxaria, procurando atender os interesses dos indivíduos que o procuram. Tais interesses podem ter o objetivo de prejudicar outras pessoas. Apesar de descrever alguns casos de feitiçaria neste capítulo, os quais me foram narrados por *curadores* e pessoas dessa região, optei por não realizar entrevistas com pessoas que fazem atividades para esse fim.

No Amazonas, sobretudo nas comunidades ribeirinhas, a forma como as pessoas lidam com o infortúnio, seja em qualquer âmbito da vida, é merecedora de análise. Mortes, doenças, separações, desempregos, por exemplo, são situações que acontecem com qualquer indivíduo e em qualquer lugar, mas, numa comunidade ribeirinha no Amazonas, essas situações são atribuídas a um feitiço feito ou encomendado. Nesse caso, a defesa e o ataque serão definidos por meio dos espíritos, mediante a intercessão de um *curador*. Os espíritos são representados pelo *encantado*, que, por meio do *curador*, poderá regular a relação entre os vivos, mediante conselhos e remédios fitoterápicos. Observei que as pessoas costumam seguir os conselhos dos *curadores* e dos *encantados* que estes incorporam quando se relacionam com a prática do curandeirismo. Desse modo, o papel dos encantados incorporados pelo *curador* passa a ser de um regulador das relações sociais, como, por exemplo, ao dar conselhos sobre relacionamentos afetivos. Na prática do *curador*, ele também promove a comunicação entre vivos e mortos, ao possibilitar que parentes falecidos da pessoa que está se consultando se façam presentes durante o atendimento.

Exemplo disso foi uma senhora que conheci durante a pesquisa de campo e que estava se consultando com o *sacaca* Pedrinho pela primeira vez; ela me disse que iria comprar os ingredientes para chás e banhos que ele havia passado durante a consulta e que acreditava que isso fosse lhe ajudar nos infortúnios da vida. Um problema na vida de uma pessoa é um sintoma de caos e perigo. Quando procuram pelo *curador*, esperam que esse perigo desapareça e que a ordem ganhe do caos. As pessoas doentes esperam recuperar sua saúde, as separadas esperam voltar para seus pares, as sem emprego esperam arrumar um e assim por diante. Uma vez estava acompanhando a consulta de um jovem que queria reatar com sua ex-namorada. Lembro que lhe foi dito que ele havia feito coisa errada, como ter namorado outras meninas e que só agora dava valor à mulher que não estava mais com ele. Ele se encontrava em uma situação de sofrimento, por ter perdido quem amava. Apesar dessa constatação, o *curador* fez um “trabalho”, utilizando uma foto dele com sua ex-namorada, corações de papel, coração de boi, entre outros itens, para que ela retornasse para ele.

Os *curadores* adquirem relevância na vida religiosa e política dessa região. Há políticos, por exemplo, que contribuíram financeiramente com o trabalho de alguns *curadores*. Já outros frequentam certos *curadores*, inclusive, para saber sobre as chances de ganhar nas disputas eleitorais que participam.

Os *curadores* são reverenciados como um tipo de “santidade” no contexto social do Baixo Amazonas. As pessoas os procuram com o objetivo de que lhes concedam bênçãos de diferentes ordens (saúde física, emocional ou espiritual). Assim, existe uma rede social que é estabelecida entre diferentes indivíduos e os *curadores*, ao compartilharem a crença sobre a ideia de cura, sendo esta construída por relações intersubjetivas, nas quais as pessoas conferem continuamente significados aos ritos e práticas de cura, seja no decorrer da consulta com os *curadores*, seja na vida cotidiana.

Aqueles que se consideram e são reconhecidos como *curadores* exercem essa prática como sua principal atividade, pois muitos dizem ser o que são por um dom de nascença, expresso pelo fato de chorarem no ventre de suas mães, o que representa um dos sinais atribuídos às pessoas que nascem com o dom da cura. Os *curadores*, pelo tipo de atividade que exercem, ficam reclusos do mundo dos vivos ao estabelecerem prioritariamente relações com o mundo dos mortos, do qual realizam o atendimento às pessoas.

Quando uma pessoa vai até um *curador* e ele lhe proporciona alguma cura, seja física ou espiritual, ela vai retribuir falando do poder dele, propagando, por meio do círculo de relações dela, o que recebeu. É uma relação construída pelo dar, receber e retribuir (MAUSS, 1974a). Assim, quando várias pessoas recebem algum tipo de cura e relatam os milagres recebidos, é criada uma comunidade discursiva, fazendo com que os *curadores* (e os *encantados*) se integrem nesse universo de troca constituído pela “cura”, já que a retribuição dos que receberam a cura é compartilhar com os outros a dádiva recebida (STEIL, 2001). Desse modo, relações de troca e reciprocidade são estabelecidas entre os *curadores* e as pessoas que os procuram.

Na pesquisa de campo, acompanhamos alguns *rezadores* e *curadores*, como Antônio Mendes e Vagner. O primeiro tem aproximadamente setenta anos de idade e é considerado *benzedor* e *consertador*. Ele nasceu na comunidade do Ajará, no Lago Sapucaá. Em várias ocasiões, fui à casa dele para conversar sobre as atividades, primeiramente, de *rezador* e, depois, de *curador*. Certo dia em que o visitei, ele atendeu várias pessoas que estavam com sintomas de dor no corpo, principalmente na região da coluna e dos ombros. Antônio não costuma cobrar nada pelo atendimento, mas as pessoas oferecem alguma ajuda em dinheiro, como pude observar. Ele diz que na consulta é acompanhado por seres não visíveis aos presentes, mas que ele pode identificá-los. No dia em que estava na casa dele, disse que estava acompanhado por alguma entidade, ficando com ele durante vários dias.

Segundo o *rezador* e *consertador* Mendes¹⁶⁶, a mãe dele disse que ele chorou no ventre quando estava grávida. A *pajé sacaca* Maria também narrou história semelhante, que ela havia chorado no ventre da mãe. Outro *curador*, o *sacaca*

¹⁶⁶ O seu nome completo é Pedro Mendes de Oriente, mas ninguém o conhece por esse nome, pois o chamam de Antônio desde pequeno, sendo o seu “agrado”. Conheci esse *benzedor* por meio do grupo de *rezadores* do José Moraes, na época de minha pesquisa no mestrado, nos anos de 2005 e 2006, pois ele era um dos integrantes desse grupo. Depois do mestrado, ao continuar minha pesquisa com os *rezadores*, continuei a visitar Antônio Mendes. Ele foi um dos meus acessos ao universo dos *encantados*, pois, conversando com ele, fui saber que ele também é *puxador* e *benzedor*. Antônio Mendes disse: “quando eu tava de seis meses, eu chorei no ventre de minha mãe; com oito meses eu chorei de novo e com nove meses eu nasci” e que, quando era jovem “eles [espíritos do fundo] atacavam”. Prossegue contando que sua mãe pediu a uma senhora que levasse uma camisa de seu filho a uma *sacaca*, já falecida, chamada Rosa da Luz. Depois, ele foi a uma *curadora* chamada Isabel Pene e que “foi ela que me endireitou”; nessa época, ele devia ter uns quinze anos. Esse *curador* benze de sábado a quarta-feira; na quinta e sexta não benze, porque nesses dias são os espíritos do ar e ele não trabalha com eles. Já como *puxador*, disse que “é todo dia, é toda hora”, o que pude observar em algumas ocasiões em que ia visitá-lo. Segundo Mendes, ele atende todos os dias como *puxador* até umas 21h. Ele realiza os atendimentos no quintal da casa dele e não cobra pelo atendimento, mas as pessoas que o procuram costumam deixar uma quantia em dinheiro pelo serviço.

Pedrinho, também disse ter chorado no ventre da mãe. Já o *curador* Emídio, afirma: “eu chorei duas vezes no ventre da minha mãe e, quando nasci, passei uma semana desacordado”¹⁶⁷. É curioso que vários *curadores* possuam uma mesma narrativa ao dizerem que choraram no ventre da mãe. Segundo a visão deles, chorar no ventre da mãe é um sinal de que a pessoa é uma espécie de *sacaca*, que nasceu com o dom da cura.

No contexto do Baixo Amazonas, os *curadores* costumam pertencer a diferentes grupos étnicos e sociais, como os chamados ribeirinhos e os autodesignados remanescentes de quilombo. Essa prática ritual apresenta variações entre seus praticantes, sendo exercida mediante a transmissão e reprodução desse modo de conhecimento distribuído por toda essa região. Desse modo, essa prática ritual também produz sinais de identificação e compartilhamento de certos valores entre diferentes praticantes. A seguir é mostrada uma tabela dos *curadores* entrevistados na região:

Tabela 2
Curadores entrevistados

Nome	Categoria	Localidade	Idade	Obs:
Pedro	Sacaca	Obidos/ Curuá	33	Presenciei seus atendimentos e a incorporação de uma entidade
Clóvis	Sacaca	Cuminã/ Erepecuru Oriximiná	38	Filho do <i>sacaca</i> Chico Melo
Sancha	Benzedeira	Bairro Santa Terezinha Oriximiná	67	O seu terceiro ex-marido (Manoel Romeno) é bisneto do falecido curador Balduíno Melo
Emídio	Médium	São Pedro Oriximiná	36	
Antônio Mendes de Oriente	Benzedor, consertador e rezador		73	Presenciei seu atendimento de consertador
Maria das Graças	Benzedeira, pajé sacaca	São José Operário II	56	Incorporou 3 entidades na minha presença
Nilma da Silva	Consertadora,	Santarém	53	Comunidade

¹⁶⁷ Entrevista concedida à autora em setembro de 2012.

Nome	Categoria	Localidade	Idade	Obs:
	curandeira e benzedeira			Remanescente de quilombo de Murumurutuba

Fonte: Elaborada pela autora.

3.2 Minha iniciação

Posso dizer que minha iniciação no universo da encantaria ocorreu a partir do momento em que comecei a me relacionar socialmente com praticantes do curandeirismo. No ano de 2005, período em que estava realizando uma pesquisa de campo para a dissertação de mestrado, no município de Oriximiná, tive a oportunidade de conhecer um *sacaca*. Ele morava no município de Óbidos, numa comunidade ribeirinha chamada Liberdade. Ao conversar sobre ele com alguns informantes de Oriximiná, com quem mantinha relações há um tempo, fiquei sabendo que uma senhora o conhecia e que já tinha sido atendida por ele. Assim, perguntei se ela gostaria de ir comigo até a localidade em que Pedrinho, o *sacaca*, residia e se poderia me ajudar a realizar uma entrevista com ele. Ela ficou entusiasmada com a possibilidade de viajarmos até Óbidos e disse que ia telefonar para uma auxiliar desse *curador*, para falar sobre mim e agendar o dia que poderíamos ir até ele. De minha parte, fiquei de conseguir o barco (uma lancha e o piloto), por meio da Unidade de Extensão da UFF (UAJV). Depois de uns dias, eu procurei por essa senhora e ela me disse que poderíamos viajar na outra semana.

No dia da viagem, acordei às 3h, pois havíamos combinado de sair às quatro e meia, ou seja, ainda de madrugada. Levamos aproximadamente duas horas e meia para chegar à comunidade. Ao chegarmos, fomos até a casa principal para procurar pela secretária dele, para dizer que estávamos lá. Como ainda era muito cedo, o lugar estava bastante silencioso. Resolvi sentar num trapiche que estava em frente à casa e fiquei observando os barcos atracados, nos quais algumas pessoas dormiam em redes, enquanto outras já estavam despertando. Assim, estava a observar atentamente o lugar e as pessoas, quando vi uma pessoa vestida de branco abrir a porta de uma das casas. Era o Pedrinho.

Para muitos, Pedrinho é como um santo. Possui uma estatura mediana, corpo magro, cabelo castanho escuro e olhos bem brilhantes. Ao olhar para ele, percebe que seu olhar é penetrante. Confesso que me surpreendi com a jovialidade dele, pois aparentava não ter mais que trinta anos de idade. Quando ele passa pelas pessoas, elas o olham com reverência, como se estivessem na frente de uma pessoa que representa algo divino. O motivo dessa admiração se deve ao poder de Pedrinho, pois consegue realizar a cura de diversas doenças nas pessoas que o procuram, por meio do contato com os seres sobrenaturais.

Após ficar no trapiche por um tempo, fiquei sabendo que ele iria atender a algumas pessoas que já estavam agendadas para aquela manhã e, depois disso, iria me receber. Resolvi, então, aguardar num local ao lado, onde o piloto da lancha amarrou a rede para eu descansar um pouco. Ali, comemos alguma coisa que levamos e fiquei aguardando ser chamada. Depois, eu e a senhora que estava comigo fomos encaminhadas para uma sala e ela foi chamada para entrar em outra, onde se encontrava o Pedrinho. Depois que ela saiu, eu fui convidada a entrar nessa sala.

Quando entrei na sala, sentei-me em uma cadeira que ficava em frente a uma mesa, onde havia várias imagens. Em seguida, ele me perguntou com certo tom de afirmação: “Você não acredita em nada disso?”. Eu respondi que sim, mas de uma forma um tanto vaga, pois não conseguiria dizer um sim muito confiante, já que estava ali pela primeira vez e ele deveria estar percebendo minha desconfiança, a qual acredito que seja um atributo natural de um pesquisador.

Em seguida, pediu para eu soltar meus cabelos (pois estava de coque). Então ele me benzeu com um ramo de folhas. Depois sentou do outro lado da mesa, de frente para mim. Olhou-me nos olhos e ficou em silêncio. Então, apresentei-me e disse que estava ali para conhecê-lo e que tinha ouvido falar sobre ele pelo filho do falecido *sacaca* Balduíno Melo.

Eu e Pedrinho ficamos aproximadamente uma hora conversando em sua sala de atendimento. Ele disse que eu voltaria a procurá-lo, o que de fato aconteceu cinco anos depois, já na pesquisa da tese de doutorado. Após sair da sala dele, despedimos-nos e eu fui ao encontro da senhora que estava comigo. Em seguida, nos arrumamos para voltar a Oriximiná. Ao sairmos da localidade do Pedrinho, paramos por cerca de vinte minutos na margem do rio para comermos algo que havíamos levado para a viagem. Lembro que estava quieta, pois tinha sido a minha primeira

experiência de campo em conhecer e conversar com um *curador*. Após chegarmos à cidade, fui direto para o alojamento da UFF (UAJV). Tomei banho, jantei e fui escrever minhas observações, fruto da entrevista realizada com o Pedrinho, em meu diário de campo, já que esse dia tinha sido bem significativo para o meu trabalho, pois era um universo diferente que estava se abrindo em minha pesquisa nessa região do Baixo Amazonas. Além disso, estava sendo introduzida em uma nova rede de relações com esse universo dos *curadores*.

Em março de 2010, retornei a Oriximiná, já tendo ingressado no curso de doutorado. Nessa viagem, marquei novamente de ir ao Pedrinho. Fui novamente com a senhora que foi comigo da outra vez, no ano de 2005, e foi ela quem fez o contato com o *curador*. Em troca, eu fiquei responsável, novamente, de providenciar a lancha e o piloto para nos levar até a comunidade onde Pedrinho morava. Nessa viagem, resolvemos levar roupa e rede, pois tinha possibilidade de dormirmos lá por uma noite.

Marcamos de sair às 7h, num determinado píer na rua Vinte e Quatro de Dezembro, a primeira rua da cidade de Oriximiná, que é paralela ao rio Trombetas. Chegando ao local de encontro, o piloto que havia sido confirmado me disse que não poderia viajar conosco e que outro iria no lugar dele, o que não aprovei (já que não o conhecia), mas resolvi viajar dessa forma mesmo.

Chegando à comunidade por volta das 10h, fomos até o local que havia sido construído após o período de minha primeira visita ao Pedrinho, em 2005: um barracão onde as pessoas dormiam no andar de baixo, colocando redes. O primeiro andar era dividido entre a cozinha e um dos locais de atendimento do Pedrinho. Na parte da tarde, fiquei lá conversando com algumas pessoas onde o Pedrinho estava atendendo. Lembro que estava muito quente e foi me dando uma sonolência, a ponto de eu descer, atar minha rede e deitar um pouco para descansar, até o momento de ser chamada por ele. Após ficar lá embaixo um tempo, subi novamente e conversei com algumas pessoas que estavam esperando para serem atendidas. Eram muitas, desde idosos a jovens e crianças que estavam com os pais.

Anoiteceu e eu continuava lá. Nessa hora, os mosquitos começaram a aparecer e eu tive que passar repelente para poder continuar sentada esperando, pois eram muitos mosquitos e besouros que vinham por conta da luz acesa. Lá pelas 20h, uma de suas ajudantes se dirigiu a mim e perguntou se eu tinha outras peças de roupa de cor clara (já que eu estava de calça preta). Eu disse que tinha e ela me pediu para

que eu mudasse de roupa, pois logo eu estaria com o Pedrinho. Assim o fiz e fiquei aguardando ser chamada. Após um tempo, outra ajudante veio até o grupo e disse que fôssemos até a outra casa. Descemos desse barracão e fomos para a varanda da casa onde é residência de Pedrinho e dos familiares dele.

Ficamos aguardando nesse local (na varanda da casa). Nesse momento, uma das ajudantes perguntou se eu sabia escrever bem e eu disse que sim. Indaguei a mim mesma o motivo de tal pergunta, sem descobrir nem uma pista, mas que havia um porquê que eu viria a saber mais tarde. Ficamos ali até quase 21h, quando a tal ajudante nos convidou para entrar na casa que tinha o nome de São Jorge, localizada ao lado dessa residência. Era um grupo de cerca de oito pessoas. Entramos numa sala onde havia algumas cadeiras para que pudéssemos nos acomodar e onde pude acompanhar alguns atendimentos feitos por um *encantado* incorporado pelo Pedrinho.

Enquanto estava aguardando para ser chamada pelo Pedrinho, como me referi acima, observei que, nessa sala, havia uma confluência de imagens, tais como santos católicos, caveiras, pretos-velhos e sereias. Depois de um tempo, ouvi Pedrinho entoar uma música e utilizar uma espécie de maracá (chocalho). Nesse instante, a senhora que estava ao meu lado me disse: “Ele está incorporando”. Depois de alguns minutos em que ela falou isso, ouvi uma voz vinda de dentro daquela sala onde Pedrinho se encontrava. Era uma voz de tonalidade diferente da do *curador*, pois, nesse momento, ele já estava incorporado. Então, as pessoas começaram a ser chamadas para serem atendidas. Os demais ficaram em silêncio, aguardando pela sua vez.

Quando, por fim, entrei, uma ajudante de Pedrinho pediu que eu me sentasse numa cadeira ao lado de uma mesa e escrevesse o que o boiadeiro, conhecido como José Raimundo Boasussena da Trindade, me pedisse, já que o Pedrinho estava incorporado por essa entidade. Esse boiadeiro seria um espírito de uma pessoa que morreu e era vaqueiro; portanto, um morto que se comunica com os vivos.

Fiquei sentada de frente para ele. Em seguida, entrou um jovem que queria voltar para sua ex-namorada e ali foi feito um trabalho. Eram receitas de banhos, remédios caseiros e farmacêuticos, chás e defumações. Essa entidade atendeu diversas pessoas, inclusive a senhora que costuma ir comigo para essa localidade. Esse boiadeiro fumava um charuto, sendo um elemento presente em diversas

incorporações¹⁶⁸, assim como a bebida alcoólica¹⁶⁹. Uma de suas ajudantes continuava sentada próxima a mim e, às vezes, ela se retirava para pegar alguma coisa para o Pedrinho ou para chamar a nova pessoa para ser atendida. Fiquei acompanhando os atendimentos dessa entidade até 1h30, quando, por fim, a ajudante de Pedrinho disse que eu poderia me retirar.

No dia seguinte, acordei por volta das 7h. Estava chovendo e, após tomarmos uma xícara de café, nos arrumamos para voltar à Oriximiná. Então, a senhora que estava viajando comigo se aproximou de mim e perguntou se poderíamos levar uma pessoa conosco, de carona. Para minha surpresa, essa pessoa era um peruano que tinha estado com o boiadeiro na noite anterior. Fiquei numa situação complicada, porque eu estava na sala de atendimento e ouvi o que ele havia feito. Mas, essa senhora não sabia de nada. O que eu deveria fazer? Falei que sim, mas, no fundo, não queria aquilo. Se falasse que não, as pessoas próximas ao Pedrinho, que ajudavam no trabalho de atendimento, poderiam perguntar o motivo, inclusive a senhora que estava comigo. Enfim, ele foi conosco na lancha.

3.3 Compartilhando na crença da encantaria

Começamos a nossa viagem. Estava chovendo. Sentei ao lado do piloto e o peruano sentou atrás, ao lado da senhora Maria. Na primeira meia hora de viagem, o piloto passou por um tronco submerso e a lancha perdeu um pouco de sua estabilidade. Depois de quase uma hora de viagem, o motor do barco desligou, religando em seguida.

Estávamos no meio do rio Amazonas (deduzi que o piloto estava ali para não bater em mais nenhum tronco submerso que poderia haver próximo à margem)

¹⁶⁸ Segundo o *curador* Emídio, a entidade “coroa” no médium. Esse termo é usado quando a entidade incorpora nos *curadores*. Emídio diz que tem um “fundo” na cabeça coberto de pele, que é por onde os espíritos vêm.

¹⁶⁹ O *curador* Emídio explica que, no caso da incorporação, tem *encantado* que gosta de cerveja (como a Mariana), cachaça, vinho, champanhe. Depois que acaba o trabalho, de estar incorporado ao atender às pessoas, ele não sente nada, mesmo tendo ingerido certa quantidade de bebida alcoólica (enquanto estava com alguma entidade em seu corpo). Essa fala de Emídio nos mostra uma relação de troca entre *curadores* (vivos) e *encantados* (mortos). Para os *encantados* ajudarem os *curadores* em suas atividades, estes retribuem a ajuda deles, oferecendo bebidas e cigarros.

quando o motor desligou e, dessa vez, não funcionou mais. Todos ficaram muito apreensivos, com exceção do peruano, que se mostrava tranquilo. Depois de uns minutos, o peruano disse: “Não tá vindo um navio cargueiro?” Eu olhei para os dois lados e não vi nada. No entanto, pensei: “Vou ter que pular no rio se vier algum nessa direção?”. Em seguida, o piloto disse: “É por causa desse peruano que o barco tá assim”. Prontamente me indaguei: “Por que ele está falando isso?”. Era o que eu tinha que ouvir para ligar essa fala ao episódio da noite anterior. Nessa noite, enquanto Pedrinho estava incorporado pelo boiadeiro e fazia atendimento a várias pessoas, entrou um jovem peruano na sala. Como eu estava acompanhando o atendimento, observava todas as pessoas que entravam na sala e o tal peruano me chamou a atenção, por ter as unhas das mãos grandes. Então, o boiadeiro disse que o peruano tinha feito coisas que não deveria, como mexer com cadáveres; logo em seguida, relatou que estava vendo “eguns”¹⁷⁰, que são os espíritos dos mortos. Para Guilherme (2002), “Egun significa a morte de retorno à Terra em forma espiritual e perceptível aos olhos dos vivos” (p. 29). Esse peruano parecia estar numa situação complicada.

O piloto da lancha sabia que estava me levando até um conhecido curandeiro. A lancha, no trajeto da ida até a localidade do curandeiro, parou por um breve momento e depois ligou. Na volta, quando o motor quebrou, o piloto associou esse infortúnio à presença do peruano, achando que ele devia estar causando aquela situação que estávamos passando. Evans-Pritchard (2005), no seu livro sobre os azande, explica que causas empíricas e causas místicas se complementam para explicar os infortúnios causados pela bruxaria, como o exemplo do barracão que estava repleto de cupins e caiu sobre uma pessoa. O autor explica que um azande daria como a causa da queda do barracão o fato de ele estar corroído por cupins. No entanto, quando o azande aciona a noção de bruxaria, ele liga em cadeia os eventos. Assim, a causa da queda do barracão sobre a pessoa azande foi devido à bruxaria. “A bruxaria é um fator causal de produção de infortúnios em determinados lugares, em determinados momentos e em relação com determinadas pessoas” (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 91). Ao mesmo tempo, ao acusar o peruano de ser o responsável pela quebra do motor, o piloto estava se ausentando da culpa pelo problema da lancha. De minha parte, estando naquele lugar, “fui afetada” (FAVRET-SAADA, 2009) por aquilo tudo,

¹⁷⁰ Segundo Guilherme (2002), no caso dos ancestrais masculinos, estes possuem uma individualidade e podem aparecer aos vivos, “o que representa uma autêntica resposta religiosa *post-mortem*, que se denomina Egun ou Egungun” (p. 29).

passando a acreditar, naquele momento, que a causa daquele infortúnio era mesmo a presença do peruano.

Ao vivenciar aquela situação na lancha, cheguei a pensar, por um breve instante, se iria morrer ali naquele rio, já que tinha ouvido aquilo tudo na noite anterior. Pelo pouco que entendi, esse peruano havia mexido com gente morta e estava fazendo coisa que não deveria, pois foi reprovado pelo Pedrinho por meio da entidade que estava incorporada nele. Talvez estivesse usando cadáveres para fazer feitiçaria. Pela fala do piloto da lancha (“é por causa desse peruano que a lancha tá assim”), o acontecimento que estávamos vivendo naquele momento era por causa de uma má intenção do peruano. No entanto, o piloto, ao associar a quebra do motor do barco à má companhia do peruano, estava se eximindo de qualquer responsabilidade diante daquela situação, podendo estar, para seu proveito, forjando uma explicação que poderia ser de caráter técnico (o motor estava ruim) para uma de caráter mágico, já que a crença está ligada a uma maneira de vida que não separa entre o saber e a ilusão (LATOIR, 1994).

No entanto, as categorias de pensamento acionadas pelo piloto, por meio de sua fala, eram de pessoas que fazem o mal, às vezes com o uso de magias, como os feiticeiros, e ele, muito provavelmente, associava a quebra do motor à presença do peruano. Em seguida, quando o peruano diz que estava vindo um navio cargueiro, ele deixou a todos muito nervosos. Evans-Pritchard (2005) explica que, para um azande, “quase todo acontecimento que lhe prejudica se deve às más intenções de outrem” (p. 79). Assim, durante a pesquisa de campo, eu estava em uma situação que nenhum livro nem sala de aula me ensinaram. No entanto, apesar de ser considerada uma experiência desagradável, foi a partir dela que o universo dos *encantados* se tornou onipresente em minha pesquisa, já que estava a descobrir que os *encantados* eram onipresentes na vida das pessoas dessa região.

No caso do meu contexto de pesquisa, o peruano, por tudo que ouvi e vi na noite anterior, parecia uma pessoa ligada a um *feiticeiro* e sua presença no barco, pela fala do piloto, mostrava que as coisas estavam saindo errado por causa dele. Sua presença poderia estar causando aquilo tudo.

Diante da situação em que me encontrava, subi na frente da lancha e comecei a balançar o colete salva-vidas com a minha mão. Em seguida, disse ao peruano para utilizar o único remo existente na lancha e remar em direção à margem

mais próxima do rio. Enquanto isso, a senhora ficou sentada e o piloto tentava, visivelmente nervoso, ligar o motor.

Não sei ao certo o tempo que ali ficamos. Depois de um longo período, alguém apareceu na outra margem (pois havia algumas casas espalhadas ao longo do rio) e, enfim, um barco veio ao nosso encontro e dissemos o que havia se passado. Então, nosso barco foi amarrado a outro e levado até a margem. Eu só pensava: “Eu não viajo mais com esse peruano e tenho que passar essa informação para a Maria”. Quando chegamos à margem, perguntei se eles (eram dois homens) poderiam nos levar até Obidos e que pagaríamos por isso. O piloto teve que ficar com a lancha nesse lugar e eu, com a senhora, o peruano e mais um senhor, fomos até outra localidade ali próxima, pois tínhamos que pegar combustível para esse senhor nos levar. Durante a viagem, eu via a situação em que me encontrava, molhada, suja de barro e determinada a não seguir mais viagem com o peruano. Peguei uma caneta e escrevi o seguinte: “O que eu disser você faz. Confia em mim” Mostrei o papel para a Maria e ela acenou com a cabeça que havia entendido.

Quando chegamos a Óbidos, pagamos ao senhor do barco. O peruano quis pagar, e eu disse que não precisava e que, dali, fizesse uma boa viagem, porque eu e a Maria teríamos assuntos a resolver. Não expliquei os pormenores para ela, mas disse que não poderíamos mais viajar com ele. Ela não entendeu muito e falou em seguida: “Mas eu disse lá no Pedrinho que o levaria até próximo de Oriximiná”. Como ela tem o *sacaca* Pedrinho representado como um “guru”, foi difícil para ela não cumprir o que havia falado: deixar o peruano próximo a Oriximiná. Disse a ela que o peruano iria conseguir uma carona e que ficaria bem. Assim, retornamos a Oriximiná.

Com isso tudo exposto, reflito sobre até que ponto já fui “afetada” por esse campo, especialmente na relação com os *curadores*. Como lembra Goldman (2005), somente com o tempo não baseado em parâmetros quantitativos “que os etnógrafos podem ser afetados pelas complexas situações com que se deparam – o que envolve também [...] a própria percepção desses afetos ou desse processo de ser afetado por aqueles com quem os etnógrafos se relacionam” (p. 150). Dessa forma, ao me relacionar com os *curadores* e com algumas pessoas que buscavam o atendimento deles, passei a fazer parte de uma rede de relações sobre o poder do mundo da encantaria.

No caso da senhora que costumava ir comigo à localidade do Pedrinho, ela sempre viajava sem problemas até o seu destino. Porém, quando viajava comigo, o barco sempre quebrava. Isso, segundo ela, só podia ser alguma coisa de sobrenatural que ali acontecia na minha presença. Da mesma forma, Evans-Pritchard (2005), na obra sobre os azandes, faz referência a um rapaz que bateu com o pé em um toco de árvore, mas que “atribuiu à feitiçaria foi que, nessa ocasião em particular, enquanto exercia sua cautela costumeira, ele bateu com o pé em um toco de árvore, ao passo que em centenas de outras ocasiões isso não acontecera” (p. 52). Essa senhora de Oriximiná, assim como o rapaz azande, atribui uma explicação de ordem mística a um evento que, em outras situações, não costuma acontecer. No caso azande, poderia ser alguém fazendo algo a esse rapaz, mas que não estava ali presente. No meu contexto de pesquisa, segundo a visão dessa senhora, o evento diferente era a minha presença que motivava o barco quebrar. Em três viagens realizadas ao Pedrinho, tive problemas no barco em duas, o que levou a senhora que viajava comigo a supor que haveria algo estranho para isso acontecer. Essa mesma senhora disse que esses problemas só aconteciam quando eu estava no barco com ela. Ela possuía a crença de que eu deveria ter um tipo de poder com o mundo dos *encantados*, fruto de minha relação com o Pedrinho e pelos repetidos infortúnios no barco. Na segunda vez que o barco quebrou, estávamos indo para a comunidade Liberdade, onde Pedrinho mora.

No caso de Favret-Saada (2009), no livro sobre feitiçaria no Bocage, observa-se uma repetição de eventos diferentes (séries diferentes) que são associados à feitiçaria. No entanto, essa autora não presenciou nenhum ritual, não tendo provas simbólicas nem materiais sobre a feitiçaria. No meu contexto de pesquisa, por ter presenciado alguns atendimentos e práticas rituais com o Pedrinho, inclusive o atendimento para a senhora que estava comigo no barco, ela me conferia um tipo de poder. Em sua visão de mundo, o fato de eu poder ver certos atendimentos feitos pelo Pedrinho e anotar as receitas de uma entidade incorporada por ele me confere uma relação com Pedrinho que, segundo ela, é diferente da das demais pessoas, pois eu sabia o que havia sido dito durante as consultas. Ela, ao me ouvir falando para não viajarmos mais com o peruano, apesar de inicialmente não entender, acabou aceitando, acreditando que eu deveria ter um bom motivo para fazer tamanho pedido.

A experiência de campo que tive ao viajar para o local de atendimento de Pedrinho me possibilitou conhecer e compartilhar do universo da encantaria; um modo

de conhecimento que faz parte da realidade das pessoas da região do Baixo Amazonas, incorporado às experiências cotidianas. Na atualidade, Pedrinho é considerado o “grande” *sacaca* dessa região, cujo trabalho de cura é compartilhado entre diversos indivíduos e grupos étnicos e sociais, tanto no contexto regional estudado, como fora dele, abrangendo outros Estados do Norte. Afinal de contas, quem é esse *sacaca*?

3.4 O grande *sacaca*

Pedro Carlos Ferreira Ribeiro, conhecido como Pedrinho, nasceu em Paranã de Baixo, na Comunidade Boa Nova, município de Óbidos. Morou nesse lugar até os 32 anos, mudando-se, depois, para a cidade de Curuá. Completou 33 anos em 18 de março de 2013.

No Curuá, Pedrinho atende às segundas, terças e quartas-feiras, das 6h30 às 13h. Depois do almoço, vai das 14h às 22h. Na quinta-feira, atende para “tirar feitiço” das pessoas das 14h às 2h da madrugada. Nos outros dias da semana, ele não atende.

Pedrinho diz que percebeu que tinha o dom de *sacaca* aos oito anos de idade. Começou a ouvir vozes que falavam com ele e a ver “seres” que não eram desse plano. Ele explica que, aos oito anos de idade, sumiu por três dias, o que seria um episódio característico dos *sacacas*. A bisavó e a tataravó de Pedrinho fizeram um “trabalho” para retirá-lo desse encanto do fundo do rio. Segundo Galvão (1976), os *sacacas* têm “a capacidade de viajar pelo fundo dos rios é a que distingue os pajés mais poderosos, os chamados *sacacas*. Acredita-se que possam permanecer dias ou semanas seguidas sob a água e viajar enormes distâncias com a maior rapidez” (p. 94).

Quando era criança, Pedrinho morava na beira de um aningal¹⁷¹ e, segundo sua bisavó, lá tinha um encanto. Pedrinho conta que tanto a bisavó, como a tataravó

¹⁷¹ É uma área de várzea coberta com uma vegetação chamada aninga. Esse lugar é referido, para muitas pessoas na região em estudo, como o lugar de morada dos *encantados*, como a cobra grande. Segundo O’Dwyer (2000), os membros das comunidades negras do rio Erepecuru contam sobre a *história dos princípios* dizendo que “no Barracão de Pedra vivia a cobra grande, escondida debaixo de um aningal” (p. 19).

“faziam vidência na borra de café”¹⁷². A tataravó se chamava Cândida Francisca Ribeiro e morreu aos 110 anos. A bisavó era Eufrásia Mota Ribeiro e morreu aos 92.

Segundo ele, começou a “trabalhar” aos treze anos e as visões e as vozes começaram a ser mais frequentes. Quando tinha quatorze anos, ele achou, dentro de uma cesta, quando estava colhendo milho, um crucifixo em que “o Cristo não tinha um braço de um lado”. Achou diferente, tendo-o guardado até os dias de hoje. Dali por diante, tendo recebido esse aviso, começou sua missão. Nota-se que o crucifixo é um símbolo cheio de significados religiosos para Pedrinho, pois, a partir do seu achado, ele passa a ter sua missão como *curador*.

Pedrinho disse ter tido acesso ao espiritismo aos dezesseis anos de idade, ao ler *O livro dos espíritos*, de Alan Kardec; assim, foi obtendo “uma visão mais clara do que acontecia comigo”¹⁷³. Pedrinho passou a psicografar, sendo essa uma atividade do espiritismo.

Pedrinho diz que foi “iniciado” em um ritual do candomblé realizado em Salvador, na nação ketu, mas que “fez a feitura de santo” em Santarém. O termo “feitura de santo” é usado para dizer que uma pessoa passou por um processo de iniciação, que é composto de vários ritos no candomblé, em que será iniciado no culto aos orixás. Esse *curador* me mostrou, inclusive, suas marcas no braço, que é característica de quem é iniciado no candomblé. Pedrinho é um *curador* que já viajou para a Bahia, *locus* das religiões afro-brasileiras, distinguindo-se, assim, de outros *curadores* da região. Mas o *status* e a legitimação simbólica associados à figura de Pedrinho é igualmente construído pelos seus fiéis.

Segundo a biografia de Pedrinho, sua bisavó paterna era médium vidente e descendente de escravos¹⁷⁴. “Via na borra de café”¹⁷⁵. Ela dizia que fez o parto do Pedrinho e que ele chorou aos oito meses no ventre da mãe. A bisavó criou o avô do Pedrinho, que não era seu filho legítimo. O pai do Pedrinho, identificado socialmente como negro, e a avó paterna eram da região chamada Raimunda Corrêa. A tataravó paterna fugiu de uma fazenda escravocrata perto de Santarém para a Comunidade do

¹⁷² Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

¹⁷³ Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

¹⁷⁴ Muitas comunidades do Baixo Amazonas remontam sua ancestralidade aos mocambos que se constituíram durante o século XIX nessa região.

¹⁷⁵ Ver a vida das pessoas por meio da borra de café é uma prática árabe. Essa fala de Pedrinho, que a bisavó dele via o futuro pela borra de café e que era descendente de escravo, oferece-nos um indício de presença, na época da colonização da Amazônia, de africanos que deveriam ser praticantes do islamismo.

Pacoval¹⁷⁶ (atualmente autoidentificada como uma comunidade remanescente de quilombo¹⁷⁷, no município de Alenquer) e depois foi para Mamauru (Óbidos). De acordo com Pedrinho, sua bisavó também era desse lugar. Assim, ele produz um discurso sobre sua ancestralidade que remonta aos “mocambos” ou quilombos que se formaram na região do Baixo Amazonas ao longo do século XIX. No entanto, esse *curador*, mesmo ao afirmar sua ancestralidade de origem escrava, não se autodenomina remanescente de quilombo, mas, ao legitimar desse modo o dom que possui, reconhece a relevância assumida no contexto regional pelos *sacacas* Balduino e Chico Melo, ambos das comunidades remanescentes de quilombo do rio Erepecuru, no município de Oriximiná.

A autobiografia de Pedrinho, ao dizer que sua tataravó era escrava e que foi iniciado no candomblé, é igualmente uma forma de legitimar sua prática de *curador*, pela busca de uma origem africana. Segundo Capone (2007), essa busca mais simbólica do que real por uma África “mítica” se torna um símbolo que, no contexto da pesquisa, é ativado por Pedrinho ao atribuir buscar raízes africanas à descendência dele. Do mesmo modo, ao dizer que foi iniciado no candomblé visa a legitimar a prática de *sacaca* pela iniciação em uma religião afro-brasileira. Porém, a legitimação ainda se dá como uma “missão” religiosa espírita.

Pedrinho disse também que recorreu a tudo para entender o que acontecia com ele, isto é, os poderes oraculares e de *curador*. Mesmo antes de ter sido iniciado no candomblé, já trabalhava com a pajelança, mas, mesmo assim, precisava ter mais conhecimento. Por isso, recorreu ao candomblé e continua seguindo-o, mas a pajelança e o curandeirismo predominam. Ele define a pajelança como “um trabalho de cura, de passe, do tauari”¹⁷⁸. Nesse sentido, o termo pajelança seria semelhante ao de curandeirismo.

Concordando com alguns autores, a pajelança “é uma forma de xamanismo” (MAUÉS; VILLACORTA, 2004, p. 11) em que ocorre, durante os ritos

¹⁷⁶ A comunidade do Pacoval também aparece em relatos de viajantes como Coudreau (DREAU, Otille. Voyage au Cumina.1901), que identifica essa localidade como mocambo. Para maiores detalhes sobre o trabalho dessa autora na região do Baixo Amazonas, consultar O’Dwyer (2000).

¹⁷⁷ Segundo Eurípedes (2005), a importância estratégica das sociedades quilombolas no Baixo Amazonas foi “deveras significativa, no processo de resistência à escravidão e na reprodução dos mocambos maiores que surgiram nos altos dos rios Trombetas, Curuá e Erepecuru, alargando os espaços territoriais daqueles que romperam com a condição de cativos, a partir dos quais se configuraram as atuais comunidades, ampliadas pelo casamento e pelo constante deslocamento de famílias de uma área para outra, na busca de terra para trabalhar” (p. 1-2).

¹⁷⁸ Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

mediúnicos, a incorporação de encantados pelo *curador*. Em meu contexto de pesquisa, a prática da pajelança ou curandeirismo foi abordada sob a perspectiva do ritual como um conjunto de práticas e representações, no qual os *curadores* utilizam certos símbolos e ritos com seres sobrenaturais para produzirem a cura. Ao ser definida como uma prática de cura, a pajelança ou o curandeirismo faz parte do universo da encantaria, uma tradição de conhecimento compartilhada entre indivíduos e grupos étnicos e sociais da região do Baixo Amazonas. Sendo compreendida como uma tradição, a encantaria consiste em um conjunto de discursos que se relaciona a um passado e a um futuro e que é produzido por seus praticantes no presente (ASAD, 1993).

Sobre a sua prática de *curador*, Pedrinho explica que tira encosto, derrame, picada de bicho, deslocamento de ossos e, segundo ele, “o que mais chega a ele é doença espiritual, é a obsessão, é a possessão, o que a medicina trata como depressão”¹⁷⁹. Cuida dessa doença como um conflito espiritual na vida daquele indivíduo. Sobre a mediunidade, diz que existe o médium vidente e o médium curandeiro, havendo “diferentes tipos de mediunidade, para o bem e para o mal. O médium de transporte (condução) é raro, mas existe” (Entrevista, Outubro. O médium de transporte, segundo o *curador*, é aquele que conduz o espírito da pessoa dormindo até outro médium, perguntando a esse espírito o seu ponto fraco e, conhecendo-o, depois o “derruba” espiritualmente. Esse exemplo revela a importância que as pessoas que praticam a encantaria dão ao sono, tendo uma realidade parecida com o momento de vigília, de quando estão conscientes. Certa vez, uma mulher disse a Pedrinho, antes de se consultar com ele, que havia sonhado que estava deitada no fundo do rio e que uma mulher a prendia, pisando em seu corpo. Pedrinho disse a ela que tinha sido uma entidade que havia feito isso, mostrando que o tal sonho era uma forma de realidade, pois enquanto o seu corpo físico estava dormindo, o seu espírito estava acordado, tendo vivido essa experiência no fundo do rio.

Ao dizer que sua prática predominante é a da pajelança de cura, Pedrinho define a encantaria como sendo seu principal universo religioso. Dentro desse universo, há a presença de aspectos do catolicismo, do espiritismo¹⁸⁰ e do candomblé. Pedrinho utiliza igualmente imagens de santos católicos em seus locais de atendimento

¹⁷⁹ Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

¹⁸⁰ Pedrinho, durante uma entrevista, mostrou-me um livro espírita “kardecista”.

e ainda frequentava a capela¹⁸¹ (católica) de sua comunidade, em Óbidos. Também explica que psicografa, escrevendo cartas de pessoas já mortas, como fazem os kardecistas. Além disso, em suas salas de atendimento, há imagens de pretos-velhos, caboclos, etc., mostrando que o universo da religião afro-brasileira está presente em sua prática de *curador*.

Pedrinho disse que nasceu com esse dom de *sacaca* e que isso é a “missão” de sua vida; ou seja, ele não teve muita escolha. Assim, Pedrinho, ao dizer que não teve escolha sobre a sua “missão” de vida, mostra que, apesar do poder diante da sabedoria oracular (entre os dons dele, está o de prever o futuro, chegando a profetizar que um terço da humanidade vai desaparecer do planeta) e de cura, ele está comprometido a exercer a prática da pajelança, não havendo muita liberdade em sua vida, pois, segundo esse *curador*, ele foi escolhido para desempenhar essa atividade.

Dentre os *curadores* que conheci nessa região, Pedrinho é o único que diz não ter se casado e não ter relacionamento afetivo com alguém, pois, segundo ele, o trabalho de *curador* lhe exige praticamente o tempo integral. O fato de Pedrinho ser solteiro com mais de trinta anos faz dele, diante das pessoas que o procuram, um *curador* diferente dos outros, pois a maioria dos que conheci na região do Baixo Amazonas constitui família ou tem relacionamento afetivo. Nesse contexto, ainda cabe lembrar que o branco também representa o imaculado (TURNER, 2005). Pedrinho representa, assim, a pureza, não assumindo outros papéis sociais, como o de marido, namorado e/ou pai de família. Com isso exposto, Pedrinho é considerado um respeitado *curador*, não só na região do Baixo Amazonas, mas também em outras cidades e Estados do Norte, na medida em que existe uma rede de cura em torno dele.

3.5 A rede de cura

No ano de 2010, fui até a comunidade Boa Nova, onde morava Pedrinho, lá permanecendo por dois dias, dormindo no próprio barco em que viajava. Nessa etapa de minha pesquisa com esse *curador*, tive a oportunidade de conversar com

¹⁸¹ Uma vez uma senhora do município de Oriximiná disse que participou de uma festividade a Nossa Senhora na capela da comunidade em que Pedrinho residia (em Óbidos). Esse *curador* também participou da celebração.

várias pessoas que estavam hospedadas nessa localidade (em barcos e numa espécie de alojamento, localizado embaixo de uma das casas de atendimento desse *curador*) para serem assistidas por Pedrinho. O que as motivava a saírem de casa, vindas de cidades vizinhas (do município de Óbidos), bem como de outros Estados da região Norte, até esse lugar? Todas essas pessoas faziam uma espécie de peregrinação, buscando a cura para os males delas. Motivadas pela fé, essas pessoas depositam em Pedrinho a solução dos problemas, os quais são de natureza diversa (física, emocional ou espiritual). Elas esperam voltar para casa levando consolo, alívio e cura depois de serem atendidas por esse *curador*.

Existe um caráter multivocal na peregrinação que as pessoas realizam até esse local de cura, pois cada uma delas que aguardava sua consulta com o Pedrinho tinha um motivo particular. Assim, a procura por esse *curador* não possui uma causa única, pois cada um vai buscar algo de acordo com a necessidade dele, mostrando que há variações de interesses na peregrinação feita até o Pedrinho. Para alguns, ele é como um “médico”, enquanto para outros, um “guru”.

Apesar dos diferentes interesses das pessoas que procuram atendimento com esse *curador*, há um tipo de interação entre elas e o *curador*; elas se deslocam até a localidade dele, criando uma situação social particular, que é uma ocasião social de encontro com entidades sobrenaturais por meio dos poderes mediúnicos de Pedrinho; isso para a possível resolução de conflitos de diferentes ordens presentes na vida dessas pessoas, como uma finalidade almejada por todos que a ele recorrem. Assim, certas regras de comportamento, as chamadas *propriedades situacionais* (GOFFMAN, 2010), são seguidas por muitos indivíduos que estão nessa situação de atendimento, como educação, silêncio e respeito; gestos e as falas antissociais, como grosserias e deboches, não são bem-vindos num lugar em que atos de cura são realizados. Ao acompanhar o atendimento, observei que atos considerados negativos, como mentira e traição, são atitudes que esse *curador* recrimina nas pessoas, dando conselhos e mostrando que são essas atitudes negativas que causam doenças e infortúnios.

Durante uma de minhas pesquisas de campo na localidade de Pedrinho, em Óbidos, eu estava aguardando o momento de conversar com esse *sacaca*. Já era noite e, assim como eu, outras pessoas esperavam ser chamadas para uma das salas de atendimento. Antes de Pedrinho começar a consulta com esse grupo que o aguardava, ele se aproximou da varanda onde essas pessoas se encontravam, inclusive eu.

Algumas delas fizeram certas perguntas a ele sobre o comportamento das pessoas, enquanto a maioria ficava quieta, numa atitude de reverência, por estar diante de alguém que possui sabedoria oracular, de ler os pensamentos das pessoas e visualizar o passado, o presente e o futuro delas. Também foi dito que uma pessoa que estava nessa localidade era uma feiticeira e que Pedrinho disse que ela não era bem-vinda ali, pelos trabalhos que faria para prejudicar os outros.

Nessa localidade em Óbidos, onde Pedrinho faz o atendimento, ao almoçar com diferentes pessoas que estavam o aguardando, reparei no comportamento delas ao redor da mesa de refeição: seus gestos eram realizados de forma ordenada, o que mostrava uma atitude de respeito por estarem num espaço onde se realizam curas. Ao conversar com essas pessoas que estavam aguardando consulta, elas demonstravam paciência ao esperar o momento de serem atendidas.

Durante o trabalho de etnografia realizado na localidade de atendimento desse *curador*, notei que as pessoas que ali estavam compartilhavam o motivo que as levaram a procurar por esse *sacaca*, falando sobre as doenças e o tratamento que estavam realizando nesse lugar. Algumas delas estavam retornando a esse lugar pela segunda vez, enquanto outras já frequentavam há mais tempo, sendo a terceira ou quarta vez que viajavam para Óbidos com o objetivo de se tratarem com o Pedrinho. Também pude perceber que elas se ajudavam. As pessoas, ao se deslocarem até esse lugar, podiam permanecer alojadas nos barcos (próprios ou fretados) que utilizavam para chegar a esse local ou, então, podiam colocar as redes delas no andar de baixo de um barracão que ali havia. Em uma de minhas viagens, cheguei a dormir nesse espaço. Notei que se uma pessoa se esquecia de levar algo para esse lugar, outra procurava ajudá-la, havendo um sentimento de solidariedade entre elas, num estado de *communitas* (TURNER, 2008). Em uma ocasião, presenciei uma senhora que não havia levado um copo ser ajudada por outra mulher, ao emprestar esse utensílio a ela. Da mesma forma, se uma pessoa não tiver um alimento para comer, ela receberá comida dos outros que ali estão. Diferentes pessoas colocavam suas redes uma ao lado da outra, dormindo, conversando e comendo durante os dias e noites ali passados, numa espécie de camaradagem; havia, assim, um convívio de indivíduos de grupos étnicos e sociais diferentes, como ribeirinhos e remanescentes de quilombo. No momento em que se encontram nesse lugar e ao buscarem um tipo de cura, forma-se um novo contexto social na vida dessas pessoas, criando uma antiestrutura temporária

(TURNER, 2008) que promove a dissolução de fronteiras sociais. As pessoas que procuram pelo Pedrinho possuem fé, pois acreditam que serão curadas dos problemas físicos e/ou espirituais, sendo esse estado de crença que une umas às outras, deslocando-as para um tempo diferente do tempo ordinário no qual é ligado ao contexto social cotidiano das vidas delas.

Nas primeiras viagens que fiz até essa comunidade do Pedrinho, fui acompanhada de uma senhora, que é moradora de Oriximiná. Inicialmente, foi ela quem fez a mediação para eu conhecer o Pedrinho. Ela faz consultas com esse *sacaca* há aproximadamente oito anos e, certa vez, durante uma conversa, ela o definiu como sendo “um guru” para ela. Quando essa senhora diz que é “um guru”, significa que ela vê no Pedrinho um indivíduo íntegro, capaz de lhe transmitir sabedoria, sendo detentor de poderes sobrenaturais para estabelecer comunicação direta com os mortos. Ter uma relação correta com os vivos e com os mortos – como mostra a atividade de cura de Pedrinho – significa que ele é uma pessoa íntegra (TURNER, 2005). O entendimento de quem acredita que o Pedrinho seja um “guru” é semelhante com o que Barth (2000) observou em suas pesquisas em Bali, com um mestre balinês muçulmano. Segundo esse autor, os bali-hinduístas “usam a linguagem da relação pai-filho para se referirem à relação com os sacerdotes brâmanes e com os vários tipos de sábios, curandeiros, conselheiros e mestres aos quais se pode aplicar o termo guru” (p. 151).

Do mesmo modo, em outra ocasião, enquanto aguardava para ser atendida pelo Pedrinho, ouvi uma mulher se referir a ele como pai. Nas línguas indo-europeias, a expressão *pater* (BENVENISTE, 1969), que gerou a palavra “pai”, remete à figura de Deus e não só à paternidade física. Diante disso, quando essa mulher chama Pedrinho de pai, ela reverencia esse *curador* como uma entidade divina. Esse *curador* falava sobre vários assuntos durante a nossa conversa e essa mulher o ouvia como se estivesse diante de algo divino, prestando muita atenção nas palavras que ele dizia, pois parecia receber vários aprendizados de vida. Pedrinho dedica a maior parte de seu tempo ao atendimento às pessoas (não cobrando nenhum valor monetário pelas consultas oferecidas), sendo a prática da pajelança a principal atividade exercida por ele. O trabalho com a cura é o motivo pelo qual ele é merecedor de tanto respeito por parte de diferentes indivíduos e segmentos sociais que o consultam na região do Baixo Amazonas.

No caso de Pedrinho, observa-se a emergência de uma rede social ligada à cura, em que esse *curador* passa a ser uma referência para diversas pessoas; isso cria fluxos e confluências em razão dos deslocamentos das pessoas para a localidade do atendimento desse *sacaca*, como numa peregrinação em busca da resolução de problemas físicos e espirituais. Na rede que se constitui em torno de Pedrinho, observa-se a prática do ecumenismo, o que é uma característica das redes transnacionais formadas em torno de pessoas (ORO; STEIL; RICKLI, 2012), pois qualquer um, independentemente de sua religião, pode ir se consultar com esse *curador*.

Assim, diferentes pessoas vão até ele quando necessitam de atendimento, pois elas estão à procura de serviços espirituais para resolver problemas pessoais. Essas pessoas, como vimos, podem ser da região do Baixo Amazonas ou de outros Estados do Norte, como Amazonas e Rondônia, e vão até essa comunidade no interior de Óbidos para receber atendimento de Pedrinho; não importa se são católicos, evangélicos, adeptos de religiões afro-brasileiras ou até sem religião. Ao perguntar às pessoas que estavam hospedadas no alojamento de Pedrinho sobre a religião delas, a maioria dizia ser católico, mas elas não estavam ali para seguir qualquer religião, e sim por uma questão de fé. Essa fé pode ser resumida em uma frase: “Pedrinho vai me curar”¹⁸², e isso independe de sua crença religiosa. Como se observou durante a pesquisa, o que as move, portanto, é a fé no poder de cura de Pedrinho, comparado a uma entidade que pode operar milagres, como se ele fosse investido de poderes sobrenaturais. Nesse tipo de atividade sobrenatural, a fé é anterior à experiência (MAUSS, 1974b), pois as pessoas procuram o atendimento de Pedrinho baseadas na crença e na confiança no poder de cura que ele tem.

As interações sociais promovidas por esse *curador*, por meio da crença que grupos e indivíduos compartilham sobre a eficácia material e simbólica da prática de cura, fazem surgir fluxos sociais que articulam em redes diferentes regiões do Norte para a localidade desse *curador*. Assim, pessoas de diferentes lugares do Estado do Pará e de outros o procuram porque acreditam no poder de cura que ele tem. Também indivíduos e grupos de comunidades ribeirinhas e remanescentes de quilombo de Oriximiná, Santarém e outras municipalidades vizinhas vão à procura do atendimento desse *curador*, principalmente para tratar da saúde.

¹⁸² Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

A FIG. 14 mostra um mapa, elaborado a partir das entrevistas que fiz no ano de 2010, assinalando os diferentes lugares de pertencimento das pessoas que procuram pelo atendimento de Pedrinho, na época em que ele residia em Óbidos. Como disse, é formada uma rede social de cura que conecta diferentes indivíduos e grupos étnicos e sociais que compartilham da crença no poder de pajelança de Pedrinho.

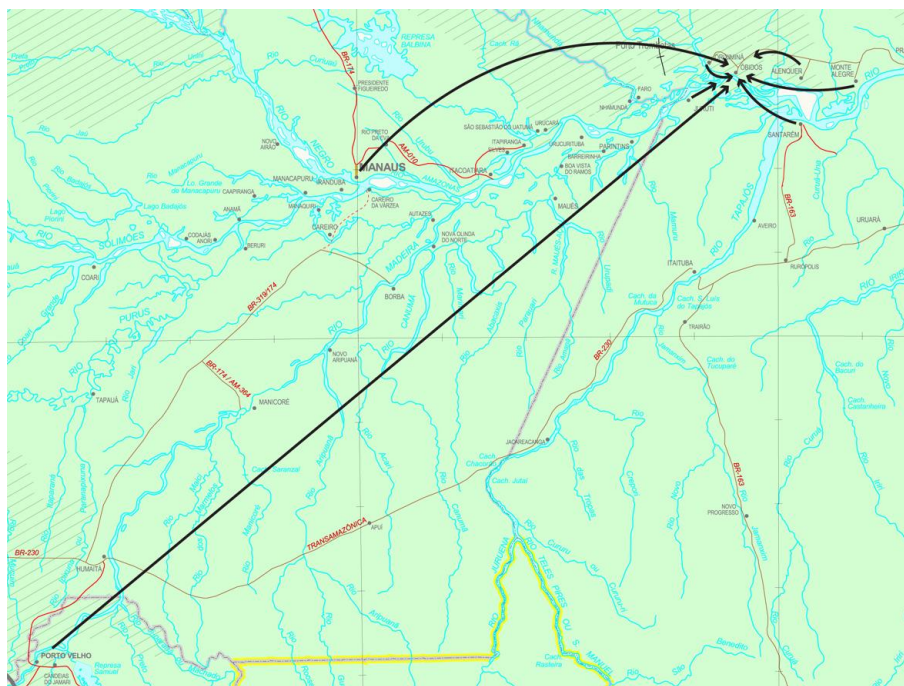


FIGURA 14 – Rede de pessoas formada em torno do *curador* Pedrinho.
Fonte: IBGE.

Durante o trabalho de pesquisa de 2010, tive oportunidade de conhecer pessoas de diferentes grupos étnicos e sociais que estavam se consultando com Pedrinho. Essas pessoas compartilham a ideia de cura, compreendida como realidade processual, ao ser continuamente confirmada nos locais de atendimento do *curador* e no cotidiano delas. Por exemplo, conheci a Lilian, de 36 anos, que viajava pela quarta vez do município de Belterra (de uma comunidade ribeirinha, chamada Maguari) até Óbidos para fazer tratamento de coração com esse *sacaca*. Também tive contato com outras pessoas que já se consultavam há um tempo com Pedrinho, como a Raimunda, de 46 anos, moradora da cidade de Santarém, e a Antônia da Silva, de 38 anos, que estava lá pela segunda vez; ela disse ficou sabendo sobre esse *curador* em uma fila de um posto de saúde em Manaus. Segundo ela, o Pedrinho “é um médico. Como ele

pode saber o nome dos remédios? É um médico”¹⁸³. Esses relatos mostram que, sob a perspectiva dessas pessoas que estão doentes e se consideram pacientes desse *sacaca*, a crença sobre a eficácia dos rituais e dos símbolos de cura de Pedrinho é compartilhada.

Sobre a relação da medicina com a pajelança e o curandeirismo, Figueiredo (1996) relata que no século XIX, na cidade de Belém, para cada médico que realizava consulta em um hospital ou consultório, havia cinco pajés atendendo em casa, sendo tão importantes quanto os médicos. Nessa época, segundo esse autor, a pajelança era medicina e religião ao mesmo tempo, no contexto amazônico. No caso do *curador* Pedrinho, ser referido como um “médico” pelas pessoas que se consultam com ele indica que elas atribuem essa categoria a ele, por compartilharem a crença na eficácia de suas práticas rituais para a cura de doenças físicas. Além disso, essas pessoas também creem no poder desse *sacaca* em resolver problemas espirituais. Assim, em relação à prática de cura de Pedrinho, a pajelança é, ao mesmo tempo, medicina e religião, no contexto regional estudado.

O tempo de deslocamento das pessoas até a localidade de Pedrinho varia, conforme a distância das cidades onde elas residem. Para um indivíduo sair de Manaus, como foi o caso de Antônia, ela precisa viajar de barco por quase dois dias até chegar a Óbidos. Depois, precisa viajar em outro barco para ir até a comunidade onde Pedrinho atende. Já para as pessoas que moram em lugares mais próximos, como Santarém, Oriximiná e Monte Alegre, entre outras cidades, o deslocamento é mais rápido. Em relação aos moradores de comunidades ribeirinhas, eles costumam reunir várias pessoas, parentes ou amigos da comunidade que queiram se consultar com o Pedrinho; assim, todos se organizam para providenciar o barco, o combustível e os alimentos a serem levados.

Pude estabelecer relações com remanescentes de quilombo durante a minha estada no local de atendimento de Pedrinho, como Lídia Tavares, de 65 anos, moradora da comunidade remanescente de quilombo de Boa Vista, em Oriximiná. Era a primeira vez que ia se consultar com Pedrinho por problemas de saúde. Além dela, conheci a senhora Ódila Nascimento, de 81 anos, que estava ali para tratar de reumatismo, sendo da comunidade remanescente de quilombo do Pacoval, do município de Alenquer. Essa senhora estava com a filha, o genro e o neto. Conversei

¹⁸³ Entrevista concedida à autora em agosto de 2010.

com o seu neto, chamado Solano, de 22 anos, e ele disse que estava ali para ajudar a mãe, filha de Ódila, que estava doente. Desse modo, familiares também se organizam para viajar até Óbidos a fim de serem ajudados pelo Pedrinho. No entanto, as relações de amizade também são percebidas nesse lugar, como é o caso da Marbília, de 60 anos, moradora de Óbidos, que estava ali para tratar da saúde e era acompanhada por uma amiga, que também seria atendida por esse *curador*.

Em uma das minhas idas ao Pedrinho, conheci uma mulher que estava naquela localidade para fazer um tratamento espiritual. A moça, chamada Raimunda Nonata, estava com a mãe. Elas eram de Porto Velho, Rondônia. Disse que é “médium de nascença” (como dizem que são os *sacacas*) e que ficaria mais duas semanas com o Pedrinho (já estava há uma semana) para ele lhe ensinar a trabalhar a mediunidade e receber espíritos, caso contrário, ela poderia adoecer e, talvez, até morrer. Disse que o Pedrinho pediu que ela fosse procurar Roberto Athayde¹⁸⁴, mais conhecido por Pai Roberto de Iemanjá, em Porto Velho – ele possui um terreiro nome, Ilê de Nagô, da nação nagô. Assim, observa-se a formação de uma rede entre alguns *curadores* e pais de santo, como no caso de Pedrinho e Pai Roberto.

Em Santarém, conversei com uma senhora que era da comunidade de Murumurutuba, reconhecida como uma comunidade remanescente de quilombo. Ela relatou que ficou uma semana na localidade em que Pedrinho residia para se tratar, pois dizia incorporar espíritos sem muito controle. Muitas pessoas que recebem espíritos também procuram o Pedrinho para que consigam controlar a incorporação, pois, do contrário, as pessoas acabam se machucando, já que é tomada pelo espírito sem nenhum preparo; isso faz com que ela perca o equilíbrio. Conheci uma senhora em Óbidos que disse incorporar *encantados*; iria nesse *curador* para soltar alguns espíritos que eram da “corrente” (MITCHELL, 1974) e estavam presos, insinuando que alguém os “acorrentou” com o objetivo de prejudicá-la, fazendo-a adoecer. Nesse caso, Pedrinho, pelo reconhecimento que possui perante outros *curadores*, dado o carisma e o prestígio, pode ser categorizado como um “ator nodal” (MITCHELL, 1974 *apud* ORO, 2012), ao se tornar referência para os demais praticantes do curandeirismo.

¹⁸⁴ Segundo Roberto Athayde, ele entrou para o candomblé de angola quando tinha seis anos de idade e há quarenta anos foi iniciado na nação nagô.

Além disso, Pedrinho também é referência para filhos de falecidos *sacacas* da região. Conheci um senhor, chamado Durvalino, mais conhecido como Velho Pombo, filho de um *sacaca* famoso de Oriximiná, chamado Balduíno Melo. Velho Pombo morava em uma comunidade quilombola chamada Serrinha; ele me contou sobre os poderes de seu pai, que via o futuro das pessoas por meio de um espelho e podia ficar por horas submerso no rio. Em seguida, ele entrou em casa e voltou com o espelho que era do pai. Tinha ido a um *sacaca* chamado Pedrinho, em Óbidos, e este disse que Balduíno era um *encantado* e havia aparecido por meio desse *curador*. Já no ano de 2012, fui ao município de Curuá para realizar uma nova entrevista com Pedrinho, pois ele havia se mudado de Óbidos para essa localidade há poucos meses. Pedrinho disse que tinha o poder de incorporar *sacacas* desencarnados. Perguntei se ele incorporava o Balduíno e ele me respondeu que não, pois Balduíno já tinha cumprido a missão dele. Pedrinho ganhou o espelho de Balduíno e disse que o utiliza. Para Pedrinho, ficar com o espelho de um falecido *sacaca*, que era um objeto simbólico importante desse *curador* (que lhe mostrava revelações, como o futuro das pessoas), mostra seu prestígio pessoal reconhecido por diferentes pessoas, como o filho desse antigo *sacaca*.

Em agosto de 2010, estive na casa da *benzedeira* Sancha. Durante a conversa, ela me disse que estava triste por um motivo de ordem pessoal (que não vem ao caso destacar). Assim, ela escreveu uma carta para o *sacaca* Pedrinho e pediu para que eu lhe entregasse, já que ela sabia que eu iria viajar até Óbidos em poucos dias. Percebia que uma relação de confiança estava sendo estabelecida. Como combinado, entreguei a carta ao Pedrinho uma semana depois desse episódio. Ele leu a carta e disse que era para eu dizer que ela deveria se consultar com ele. Assim, ao voltar para a cidade de Oriximiná, fui até a casa de Sancha e lhe transmiti o recado do Pedrinho.

Percebi que o pedido de Sancha feito a mim, para que eu levasse uma carta dela ao Pedrinho, demonstrava que estava sendo estabelecida uma rede de relações entre *curadores* e pesquisadora. E, o mais importante, mostrava que Pedrinho, na visão de Sancha, era um *curador* destacado dos demais. Nesse exemplo relatado sobre o laço estabelecido entre a *benzedeira* Sancha e o *sacaca* Pedrinho, havia uma espécie de confiança da parte dela para com os poderes dele e para com a pesquisadora, em quem confiou para que entregasse a carta ao Pedrinho. Em outra viagem que fiz novamente a Oriximiná, no ano de 2011, fui novamente à casa de Sancha e ela me

disse que tinha ido até o Pedrinho e estava muito contente por isso, dizendo que eu era uma pessoa muito querida a ela. Esse caso mostra que em uma interação dessa forma, em que pessoas se abrem para falar de problemas de ordens pessoais, como doenças e conflitos familiares, deve haver uma troca de respeito e solidariedade, sendo características básicas para que um trabalho de pesquisa nesse âmbito transcorra de forma séria e efetiva.

Também conheci indivíduos que vão até esse *curador* por outros problemas espirituais, como encosto (que é quando um espírito fica encostado na pessoa de forma obsessiva), como um rapaz que conheci em 2010, de Óbidos; ele disse que estava fazendo um tratamento para encosto com o Pedrinho, pois estava ficando louco. Outra pessoa, por exemplo, do município de Prainha, disse que estava naquele lugar para tratamento de despacho, que, segundo ela, “é trabalho feito para mim, coisas feitas”¹⁸⁵. Nesse caso, Pedrinho também realiza ritos para tirar “trabalhos” como esse, que são feitos para prejudicar alguém. Desse modo, a prática da pajelança, no contexto regional do Baixo Amazonas, é utilizada, muitas vezes, para se defender de um feitiço realizado por outra pessoa. Outro exemplo é o da moradora da comunidade remanescente de quilombo de Murumurutuba, em Santarém, chamada Silvina Silva. Ela disse que incorpora certos seres sobrenaturais e que já foi a Óbidos para ser atendida pelo Pedrinho. Em seguida, ela se referiu a ele dizendo que é um *curador* muito sério e bom. Isso mostra que Pedrinho possui uma rede de relações muito ampla, que inclui o atendimento a outros especialistas com o dom de cura mediante a comunicação com o mundo dos mortos.

Esses dados nos indicam a existência de uma rede de cura, em torno da figura de Pedrinho, formada por pessoas de diferentes lugares. Durante as etapas de minha pesquisa de campo nessa localidade, lá estavam presentes remanescentes de quilombo da comunidade do Abuí e de Boa Vista, do município de Oriximiná, como também quilombolas da comunidade do Pacoval, do município de Alenquer. Além disso, havia moradores de comunidades ribeirinhas, como aqueles que residem em contextos urbanos, dos municípios de Óbidos, Alenquer, Santarém, Monte Alegre, Belterra, Prainha, além de outros Estados, como Manaus (AM) e Porto Velho (RO).

A rede formada em torno de Pedrinho também é estabelecida por pessoas ligadas à política. Soube do caso de um político da região que levou a esposa até ele

¹⁸⁵ Entrevista concedida à autora em agosto de 2010.

para fazer tratamento de saúde e que fez doações a esse *curador* a fim de *ajudar* na atividade de cura. Paralelo a isso, tive conhecimento de outros políticos que iam se consultar com outros *curadores* para saber sobre a sua probabilidade de ganhar as eleições de cargos políticos. Essas situações demonstram que a dimensão do fazer política está relacionada à dimensão cosmológica da região, na medida em que políticos se relacionam com os *curadores* para saberem sobre a vida pessoal e profissional. Esse saber dos *curadores* é considerado algo importante na disputa política no Baixo Amazonas; frequentar os *curadores* pode ser igualmente uma forma de legitimação.

Ao trabalharem com a pajelança, os *curadores* são, muitas vezes, marginalizados pelos próprios familiares, que possuem visões preconceituosas sobre o trabalho do(a) filho(a), da mãe ou do pai. Isso se deve, em grande parte, por tais práticas serem semelhantes a algumas práticas rituais de religiões afro-brasileiras, por realizarem rituais ligados ao sobrenatural. Além disso, o termo *curador* pode ser erroneamente designado de *feiticeiro* por parte daquelas pessoas que desconhecem o tipo de atividade exercida no curandeirismo, possuindo, dessa maneira, algum tipo de preconceito em relação a essa prática ritual. A seguir, narro duas situações que mostram o que acabo de referir.

A primeira delas é sobre o *sacaca* Pedrinho. Quando fui entrevistá-lo no município de Curuá, no ano de 2012, ele disse que estava vivendo nessa localidade há uns quatro meses e o trabalho era “o mesmo trabalho, sempre tirando feitiço, rezando pelos que precisam de luz”¹⁸⁶. Contou que está vivendo nesse lugar mais por necessidade e que queria estar perto do rio. Pedrinho se mudou para o município de Curuá, na zona urbana, por conflitos familiares. Nesse caso, alguns familiares não entendem o trabalho de Pedrinho, havendo atritos em decorrência disso. Não conversei com nenhum parente dele, mas uma hipótese para a existência do conflito em Óbidos é o enorme fluxo de pessoas que circulava na localidade onde Pedrinho atendia e alguns parentes dele também ali moravam.

A outra situação ocorreu em 2010, quando estava realizando um trabalho de pesquisa na comunidade de Murumurutuba, no município de Santarém. Fiquei hospedada, por alguns dias, na casa de um casal de professores, dessa comunidade. Conversando com eles sobre o tema religiosidade, fui percebendo que esse casal era

¹⁸⁶ Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

ligado à religião afro-brasileira, mas apesar de observar as condutas dele, o homem me dizia que era da religião católica. Nota-se que muitos indivíduos podem ser de mais de uma religião, como era o caso desse casal, mas, quando eu perguntava sobre a religião dele, normalmente, dizia que era católico, por ser essa religião “mais oficial” que a afro-brasileira¹⁸⁷. No final do período em que me encontrava na casa do casal de professores, perguntei novamente ao professor sobre a religião dele, mostrando, antes disso, o enorme preconceito que as religiões afro-brasileiras sofreram ao longo da história e que ainda sofriam, inclusive, por parte dos próprios adeptos, que temiam ser marginalizados pelos colegas de trabalho, por exemplo. Depois de ouvir minha opinião sobre o silêncio de muitos adeptos do candomblé e da umbanda, esse professor me disse que era adepto do candomblé.

Esse último exemplo evidencia uma forma de silenciamento que muitas pessoas vivem, a fim de evitar conflitos nas relações de trabalho, de amizade¹⁸⁸, ou até familiar¹⁸⁹. Muitos adeptos das religiões afro-brasileiras dizem ser católicos por ser considerada uma religião mais aceita em muitos contextos sociais. No entanto, apesar de os discursos de muitos indivíduos serem contrários aos rituais de magia, tanto o pentecostalismo, quanto o neopentecostalismo e o catolicismo (na Renovação Carismática) estão, cada vez mais, interessados em resolver problemas pessoais (do indivíduo) por meio de ritos mágicos e poderes sobrenaturais (PRANDI, 2005).

Em relação aos indivíduos e grupos que procuram atendimento nos *curadores*, percebe-se que são pessoas de diferentes religiões. O *médium* Emídio afirma que a maioria das pessoas que busca atendimento é católica, mas que

¹⁸⁷ Na região pesquisada, existe um pluralismo religioso. Percebe-se que a localização das igrejas católicas e evangélicas (pentecostais e neopentecostais) são bem visíveis, em detrimento dos espaços das religiões afro-brasileiras, que, geralmente, estão localizados em lugares não tão visíveis, devido, inclusive, ao preconceito e desrespeito que a população, de modo geral, possui em relação a essas religiões, realidade vivida em vários Estados brasileiros. Nesse contexto, cabe citar Manoel de Nascimento da Costa (1994), que mostra a perseguição de policiais aos terreiros de Pernambuco no final da década de 30. Nessa época, inclusive, foi realizado o primeiro Congresso Afro-Brasileiro em Recife, organizado por Gilberto Freire e outros pensadores, numa tentativa de valorizar a cultura negra.

¹⁸⁸ Certa vez, quando estava realizando uma pesquisa em um terreiro de candomblé, no município de São Gonçalo, conversei com um senhor que disse que, quando ele contou a um amigo que a religião dele era o candomblé, ele nunca mais foi convidado a frequentar a casa dele.

¹⁸⁹ Conheci uma moça em Oriximiná que me disse incorporar entidades, mas que sua mãe não gostava que ela falasse sobre isso, tratando-a como se ela tivesse um problema. Muitos familiares, principalmente os pais, procuram silenciar o tipo de mediunidade dos filhos, pois temem que eles sofram algum tipo de preconceito ao longo da vida. No entanto, são eles os primeiros a terem preconceito pelo dom de *curador* dos filhos.

“evangélicos procuram também, porque não conseguiram curar na Igreja deles”¹⁹⁰. Assim, evangélicos também se consultam com ele, querendo ajuda do poder de “médium”. Também houve situações em que evangélicos foram até Emídio pedindo para que ele parasse de exercer o trabalho de *curador*. Em todo caso, como explica Evans-Pritchard (2005), uma pessoa, em certa situação, “utiliza aquilo que, entre as crenças, lhe é mais conveniente [...]” (p. 275). Nesse sentido, diferentes indivíduos e grupos da região do Baixo Amazonas vão utilizar crenças deles – nesse caso, sobre o mundo dos mortos – em determinadas situações da vida. Essas crenças são percebidas pelas interações sociais promovidas por meio de relações de troca e interesse, estando presentes nas relações de parentesco, políticas e de amizade, entre os indivíduos e grupos da região estudada.

Em todos os casos relatados anteriormente, percebe-se que diferentes indivíduos, não somente da região do Baixo Amazonas, procuram pelo *sacaca* Pedrinho com a finalidade de realizarem tratamentos em razão de diversos infortúnios, como doença física e/ou espiritual. Essas pessoas acessam esse *curador* a partir de um contexto interacional, baseado em uma relação de troca. As pessoas o procuram esperando receber dele o tratamento adequado para resolver problemas delas. Pedrinho, por sua vez, ao realizar a atividade da *pajelança* junto a essas pessoas, faz com que elas compartilhem do poder de cura dele nas redes de relacionamento, fazendo com que a crença nele circule em diferentes contextos sociais. Desse modo, é criada uma rede de relações entre diferentes indivíduos e grupos étnicos e sociais no contexto da região Norte, que compartilha de um modo de conhecimento sobre o mundo do encante, lugar onde vivem os *encantados*, entendido como um território imaginado pelas pessoas dessa região.

3.6 Territorialidade imaginada

Por meio da pesquisa etnográfica realizada sobre o curandeirismo, notei que existe uma relação distinta entre a localidade de moradia e o atendimento dos *curadores* da cidade e os do “interior”, que alcançam maior reconhecimento e

¹⁹⁰ Entrevista concedida à autora em setembro de 2012.

prestígio. Esse é o caso do *curador* Pedrinho, que residia até o ano de 2012 numa comunidade localizada depois da cidade de Óbidos, numa vila chamada Liberdade (na região do Paraná de Baixo), sendo o acesso de Oriximiná a essa localidade feito por via fluvial¹⁹¹. Essa comunidade fica na divisa dos municípios de Óbidos e Curuá e, em frente às casas de atendimento dele, dizem que existe um “grande encanto”, havendo uma cidade no fundo do rio, com casas, tartarugas e cobras grandes vivendo ali.

O que faz com que as pessoas depositem um maior prestígio nesse *curador* que reside próximo ao rio? É o território de confluência que as pessoas imaginam, formado pela vida na superfície da Terra e pelos encantos (seja do rio, do mato ou do ar). Pedrinho consegue transitar por esse território imaginado e as pessoas conseguem acessar o encanto por meio de Pedrinho. Ao acessarem esse território do encanto por meio de Pedrinho, as pessoas passam a interagir com ele, fazendo parte de uma ordem de subjetivação coletiva sobre essa espacialidade social.

No Baixo Amazonas, o universo dos *curadores*, por meio dos praticantes, revela um discurso que instrui os seus fazedores sobre o sentido de uma determinada prática, o que seria entendido como uma tradição (ASAD, 1986). Essa tradição, ao construir sentidos e moldar determinadas ações, gera símbolos e representações que compõem as identidades dos praticantes, como a identidade da tradição religiosa deles. O mundo do encanto, no contexto da região estudada, é uma “comunidade imaginada” (ANDERSON, 2008), fazendo parte da tradição da encantaria. Assim, esse espaço-tempo imaginário – o mundo do encanto – é produzido por meio de um conjunto de crenças, mitos e símbolos compartilhados entre os *curadores* e demais pessoas que praticam o curandeirismo. A prática do curandeirismo produz um vínculo entre diferentes pessoas e grupos dessa região, criando uma rede social entre elas, principalmente em torno do *curador* Pedrinho, como mostrado na FIG. 15:

¹⁹¹ Já faleceu um antigo *curador* chamado Balduíno Melo, até hoje é muito comentado na cidade. Ele morava numa comunidade do interior, só acessado de barco.

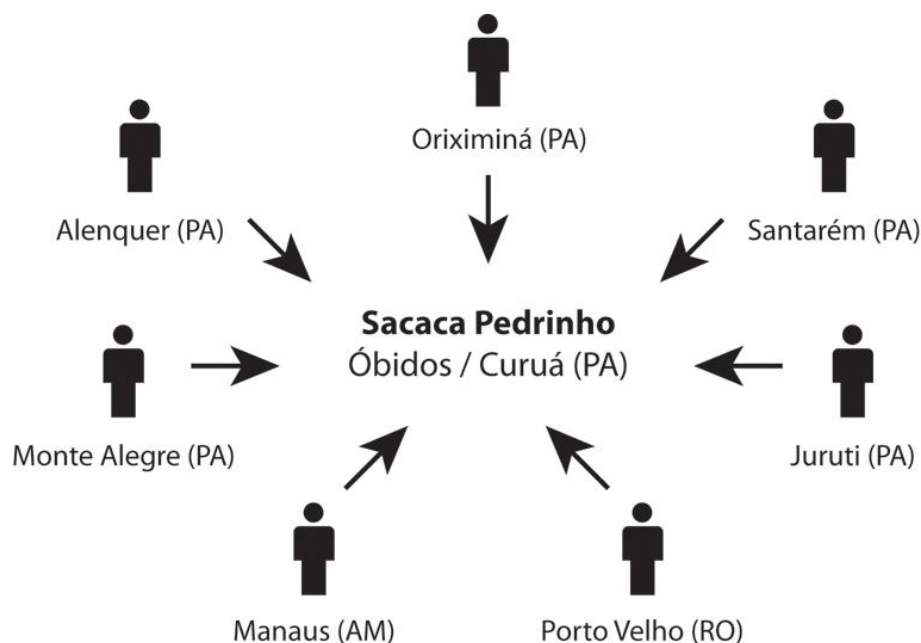


FIGURA 15 – Rede social formada em torno da figura de Pedrinho.

O território, entendido como espaço social dos vivos e mortos, está ligado a uma ordem mais subjetiva, tanto na esfera individual, como na coletiva, estando em uma relação intrínseca com essa subjetividade que o define (GUATTARI, 1985). Assim, os territórios estariam nos indivíduos, sendo delimitados pelas relações subjetivas, ao contrário do espaço, que seria definido pelos arranjos espaciais. No contexto de minha pesquisa, esse “território de subjetivação” (DELEUZE; GUATTARI, 1997) seria um espaço definido pelos processos subjetivos das pessoas dessa região, observados por meio das práticas rituais dos *curadores*. O território é compreendido como “uma relação dos atores com o espaço vivido, percebido ao mesmo tempo enquanto espaço geográfico [...] e território nacional e suas fronteiras simbólicas, compartilhadas pelo conjunto dos cidadãos de uma comunidade nacional” (ORO; STEIL; RICKLI, 2012). Segundo esses autores, o conceito de território confere a inclusão de práticas territoriais não estando limitadas ao fechamento cultural e a uma soberania do espaço.

De acordo com essa perspectiva, o território englobaria um espaço social habitado por seres humanos e *encantados*. Esse território perpassaria a fronteira entre vivos e mortos. É como se os *curadores* representassem esse território como sujeitos

que acessam tanto o mundo dos vivos como o mundo dos mortos. Os dois mundos pertencem a esse território de confluência construído pela prática do curandeirismo.

Espaço social dos vivos e dos mortos

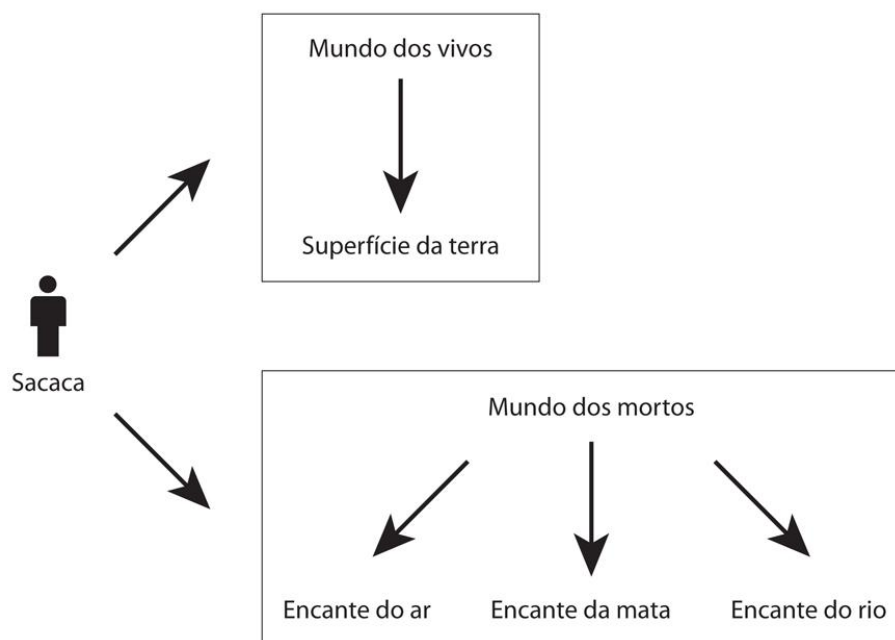


FIGURA 16 – Mundo dos vivos e mundo dos mortos acessados pelos *sacacas*.

Nessa concepção de território, no contexto do Baixo Amazonas, o mundo do encante faz parte dele, por ser algo socialmente e simbolicamente relevante na vida das pessoas, estando presente na vida delas. Segundo Appadurai (1996), a imaginação se torna importante na vida moderna, entendendo-a como um poder presente na vida social. Partindo do pressuposto que a imaginação é um fato social e relacionando esse conceito com a prática dos *curadores*, nota-se que existe um poder imaginativo que leva as pessoas da região em estudo a crer na vida do encante. O pensamento simbólico, ao fazer parte do ser humano, revela aspectos de sua realidade. Desse modo, essa territorialidade imaginada é algo vivenciado por essas pessoas, fazendo parte da formação das identidades culturais e religiosas delas (entendendo que essas identidades são constituídas por meio de representações simbólicas).

Em 2010, quando retornei mais uma vez a Óbidos, fui atendida pelo Pedrinho. Ao me receber dessa vez, notei que ele não estava incorporado. Disse que havia escrito algumas perguntas a ele e se poderia gravar a entrevista, o que ele

consentiu. Ficamos aproximadamente uma hora e meia conversando. Num dado momento, ele perguntou para mim: “Você quer fumar um cigarro de *tauari* e sofrer a experiência da incorporação?”¹⁹². Eu respondi que não, mesmo sabendo que muitos antropólogos que pesquisam as religiões afro-brasileiras vivem a experiência do transe para falar de “dentro”, pois não me sentia pronta para aquilo. Depois de mais um tempo de conversa, ele pergunta: “Você quer conhecer o encante? Eu levo você até lá”. Então, eu disse: “De que forma eu poderia ir?”. E ele me respondeu: “De duas formas, sob transe e nadando mesmo. Você só não pode comer nada que os *encantados* te oferecerem porque, senão, você ficará no encante”. Dessa forma, por meio dessa experiência vivida com o Pedrinho, comecei a perceber esse território imaginado, o mundo do encante.

A partir de algumas referências bibliográficas sobre o tema da encantaria, Maués e Villacorta (2004) nos revela que “é comum a idéia de que, se alguém for levado por algum encantado para visitar o encante, deve evitar comer as coisas que lhe são oferecidas, caso contrário se encantará, não podendo mais viver no mundo da superfície, como os demais seres humanos” (p. 20). Apesar de Pedrinho não ser um *encantado*, ele teria a capacidade de me levar até o mundo do encante, mas que eu não poderia comer nada, senão me tornaria uma *encantada*, passando, assim, por uma transformação, isto é, a morte. Contudo, diferentemente do que Maués e Villacorta (2004) aponta em seus trabalhos – de que os *encantados* seriam seres humanos que não morreram, mas se encantaram –, o meu argumento, fruto da análise de meu material de campo, leva-me a dizer que os *encantados* são considerados mortos, mas que podem se comunicar com os vivos.

Ao buscar entendimento em relação ao mundo do encante sob a perspectiva dos meus informantes, observei que os *encantados*, muitas vezes chamados de caboclos e espíritos, são entendidos como seres que já morreram, num passado recente ou longínquo, comunicando-se com os vivos por meio dos *curadores*. Por exemplo, o boiadeiro José Raimundo Boasussena da Trindade, ao incorporar no Pedrinho, disse ter vindo do Maranhão e que poderia ir me visitar no Rio de Janeiro, revelando que os *encantados* podem transpassar fronteiras estaduais, tanto o espaço geográfico quanto o cosmológico. No caso dos *curadores*, durante a incorporação, eles passam a ser mediadores de relações entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos,

¹⁹² Entrevista concedida à autora em agosto de 2010.

que constituem o território de confluência imaginado no contexto social do Baixo Amazonas.

3.7 Mundo do encanto

Conforme referido anteriormente, foi a partir dos dados de campo e das interações sociais estabelecidas entre mim e meus interlocutores, no contexto regional estudado, que compartilhei de um modo de conhecimento sobre o universo da encantaria. Depois que a pessoa morre e vai para o mundo do encanto, ela passa por uma transformação da forma, possuindo outra “capa”, geralmente de animais aquáticos ou terrestres, como também a forma de uma metade animal e outra humana, como a sereia. Segundo o *sacaca* Pedrinho, um *encantado* “pode se transfigurar na forma de um animal”¹⁹³, tal como boto, peixe, tartaruga, onça, paca, cobra, macaco, entre outras. Além dessa nova “capa”, o *encantado* também teria a “capa” da forma humana, conforme se verá a seguir. Essa transformação seria entendida como uma morte. No entanto, alguns seres teriam a capacidade de transitar pelo mundo do encanto sem sofrer a experiência da morte, como os *curadores*. Assim, o termo *encantado* engloba diversos espíritos que habitam diferentes moradas, como o encanto do rio (1), da mata (2) ou do ar (3), tendo, cada um deles, suas particularidades. Algumas narrativas a seguir demonstram esse território como espaço social, sendo habitado por vivos e mortos:

(1) Sobre o encanto do rio, o mais falado entre os *curadores*, a *pajé sacaca* Maria afirma que o irmão dela, que já morreu, vive no encanto do rio e que lá “é uma cidade”¹⁹⁴. Também revela que os *encantados* “vêm como um vento” e que nesse encanto estão “na formatura de jacaré, cobra, boto”. No entanto, mesmo que seja um *encantado* e que more num *encante*, é considerado um morto.

A *curandeira* Sancha¹⁹⁵ conta sobre a existência dos *encantados* em vários momentos das entrevistas realizadas com ela. Ela narra que o avô dela tinha uma casa

¹⁹³ Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

¹⁹⁴ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

¹⁹⁵ Sancha Farias Costabile mora no bairro Santa Terezinha, no município de Oriximiná. Teve oito filhos e foi casada por três vezes. Segundo ela, frequenta a igreja católica, se dizendo católica e também

no rio Amazonas e que uma prima, chamada Joaquina, de oito anos de idade, foi *encantada*. Conta que, ao procurarem pelo corpo da menina “por duas noites e dois dias”¹⁹⁶, a família achou a fruta (munguba) que ela estava comendo, mas não encontraram o corpo dela: “quando morre, o corpo boia”. Depois, segundo ela, um *curador* falou à família que a prima foi “*encantada* com corpo e alma” e que “criou guelra como um peixe e não tinha como voltar mais”. Depois disso, ela conta que um funcionário do avô dela estava pescando, anos depois, e que viu uma menina e jurou que era a prima de Sancha, na forma que era quando morreu.

Quando um indivíduo, que está pescando ou viajando de barco pelo rio, enxerga alguém que já morreu, significa que o morto virou um *encantado*, mostrando a “capa” que tinha no momento em que morreu, como o funcionário do avô de Sancha, que viu a menina que foi *encantada*. Segundo Sancha, quando uma pessoa morre no rio, o corpo flutua na água e que isso não ocorreu com a prima, concluindo, no entendimento dela, que ela foi *encantada*. Ao falar sobre o *curador* e o funcionário do avô, tem como intuito mostrar que, assim como ela, outras pessoas acreditam que a prima foi *encantada*.

O mundo do encante seria um mundo onde muitos habitantes da região em estudo iriam morar depois de (aparentemente) morrerem afogados na vida da superfície da Terra. Digo dessa forma, pois os corpos das pessoas que morrem e vão para o encante não são encontrados, como contou Sancha sobre a morte da prima. Outros, no entanto, depois de mortos e enterrados, vão para o encante, como no caso do *sacaca* Balduíno.

A *benzedeira* Sancha descreve que existe um encante em frente à cidade de Oriximiná (em frente ao posto de gás flutuante) e que vai até um local cheio de

umbandista. Fui à sua casa nos anos de 2010, 2011 e 2012, conseguindo entrevistá-la nesses três períodos. Sobre a sua trajetória de “benzedeira”, relata que tinha uns dez anos quando percebeu que tinha “essas coisas”, já que “fazia coisas que achava que não era eu mesma, como jogava capim na água e acertava no local do boto. Também acertava passarinho e os outros meninos erravam. Também montava no bezerro”. Segundo ela, fazia coisas melhor que os meninos. No ano de 1959 foi para Oriximiná para estudar. Dizia que “via homens e mulheres e escutava as falas”. A sua segunda sogra também rezava e falou que ela, Sancha, deveria desenvolver a mediunidade. Diz “para chegar aonde cheguei, eu sofri muito. Tem muita gente que está aí, que aprendeu no livro”. Antes de casar pela segunda vez, ela caía da rede, pois (os espíritos) jogavam ela da rede. Estava dormindo e alguém dava tapa nela. Segundo ela, “Faz trinta e dois anos que eu sou desenvolvida, que eu recebi essa responsabilidade”. Os espíritos fazem a pergunta, se a gente vai ser fiel, se a gente vai ser sincera. “Fiz um juramento com o povo que tava. Eu não sou a pessoa a mentir e nem a tomar dinheiro”. Sancha, no ano de 2012, disse que não estava mais trabalhando como curandeira por causa de sua saúde frágil.

¹⁹⁶ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

pedras (na boca do lago Iripixi), na direção do município de Óbidos. Depois de dizer isso, conta sobre um rapaz que morreu afogado e que, após morrer, apareceu em sonho para o filho dela, pois este era amigo do rapaz. No sonho, o morto mostrou ao filho de Sancha onde morava o encanto. O filho dela disse que era de pedra e que, atrás de uma porta, havia ouro. O morto avisou ao amigo que mais duas pessoas iriam morrer e, segundo Sancha, assim aconteceu. A narrativa de Sancha sobre o sonho do filho dela revela uma visão de mundo que as pessoas dessa região compartilham, que é a crença no poder dos mortos sobre os vivos, acreditando que eles possam se comunicar por meio de sonhos.

Durante certa época, de acordo com essa *benzedeira*, sempre morria alguém afogado no dia do Círio de Santo Antônio, na altura do trapiche de madeira, no rio Trombetas. Ao dizer isso, mostra sua crença na existência dos *encantados*, pois, em seguida, revela que “não achavam o corpo da pessoa afogada”, querendo mostrar que essas pessoas afogadas foram *encantadas*.

Em frente a um restaurante em Santarém, chamado Mascote, o *médium* Emídio afirma haver um encanto e que, à noite, ele vai nesse lugar, andando na areia branca, respirando normalmente, mas sem se molhar. “Lá (no encanto), tenho contato com boto, com sereia, com crianças *encantadas*, adultos *encantados* e padres encantados”¹⁹⁷. Já sobre os encantos no fundo do rio, esse *curador* diz que da cidade de Oriximiná a cidade de Santarém, “tem todo um encanto” e que “o encanto ruim é embaixo da terra e o bom é em cima da terra”. Ainda sobre o encanto ruim, diz que “as cobras grandes são do mal e que o encanto mal é uma caverna. Aí, há *almas* penduradas de cabeça para baixo nesse encanto. *Almas* que fizeram o mal. Seria um purgatório”. Esse *curador* utiliza dois termos do catolicismo, padres e purgatório, mostrando que esse universo, desse modo, relaciona-se com a encantaria.

Ao descrever como seria o encanto do rio, Emídio afirma que “as cidades do fundo do mar, são todas de pedra preciosa, areia, ouro e prata. É lindo demais. Vejo o que a pessoa precisa, volto lá para ver o remédio, volto e falo pessoalmente”¹⁹⁸. Emídio é quem escreve as receitas para as pessoas que ele atende. Também explica que “o tempo máximo de estar frente a frente com os *encantados* são vinte e cinco minutos. É muito forte os *encantados*”. Pelo relato desse *curador*, entende-se que ele

¹⁹⁷ Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

¹⁹⁸ Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

possui a capacidade de deslocar a consciência para o mundo do encanto, enquanto o corpo físico continua no mesmo lugar.

Em outubro de 2010, eu conheci a *pajé sacaca* Maria da Graças¹⁹⁹. Diante de mim, ela incorporou três *encantados* do encanto do rio, para que eu pudesse conhecer sobre esse mundo. O primeiro deles se chamava *Zé Sacaca*. Ele disse ter sessenta e um anos de idade e que “Dona Maria acendeu uma vela e eu já tava por aqui e eu disse que eu já ia entrar na ‘capa’ dela e ela na minha”. A “capa”²⁰⁰ a que esse encantado se refere seria o corpo. Cada um poderia “entrar” no corpo do outro e, ao fazer isso, entraria em relação com a realidade do outro. Ao dizer que ele “entraria na capa dela”, mostra que ela possui um corpo “aberto”, que é quando a pessoa pode incorporar entidades. Ao fazer isso, esse *encantado* passa a ter relação com o mundo dos vivos, o que não seria possível se ele não entrasse na “capa” de Maria.

Zé Sacaca afirma que foi encantado por uma princesa e que mora, há muitos anos, num encanto na boca do Caldeirão (que diz ser no rio Amazonas). Para ele, “o encanto é uma cidade bonita. Nós vivemos dentro de uma capa de escama. Tem uma forma de peixe. Quando vem, a ‘capa’ fica lá”²⁰¹. Segundo esse *encantado*, ele possui várias capas: “capa” de gente (da forma que ele era quando tinha quinze anos, antes de ser *encantado*); “capa” de golfinho e “capa” de peixe (metade peixe e metade

¹⁹⁹ Foi por meio do seu filho, Ronilson, que é *rezador* do grupo do Abdias, que isso se tornou possível. Estava entrevistando Ronilson, com outros integrantes do grupo, na casa do Germano, pai do Abdias e que era o *padre* desse grupo, passando pouco tempo depois essa responsabilidade para o Abdias. Ronilson é cunhado de Abdias. Nessa ocasião, perguntei sobre os *curadores* e o Germano foi um dos únicos que falou a respeito deles. Quando terminamos de conversar, saí junto com o Ronilson da casa do Germano. Então, Ronilson, estando sozinho na minha presença, disse que a mãe dele era uma *curadora*, e que, se eu quisesse, me levaria até ela. Respondi prontamente que sim. Então, nesse mesmo momento, dirigi-me até a casa de Maria das Graças para conhecê-la. Maria nasceu no município de Faro e diz que seu avô materno era índio. Ela mora perto do rio Trombetas, casa fica escondida no meio do mato, literalmente. Para chegar à casa, tive que descer quase toda a rua 24 de Dezembro, que é a rua de frente para o rio Trombetas; no final da rua, a gente desce mais um pouco por um caminho de terra até chegar à casa. Se a pessoa não souber direito como chegar lá, não é fácil de localizar. É uma casa bem simples, de um cômodo só. Não possui banheiro e a cozinha fica localizada na área externa da casa. Lembro que, ao chegar à casa dela, ela diz ter sonhado com uma mulher branca e que ela tinha comentado isso com a nora (que estava presente) e disse que eu era essa pessoa do sonho.

²⁰⁰ Segundo Viveiros de Castro (2002), a mitologia ameríndia descreve uma concepção de mundo em que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma roupa) – que seria a “capa” no caso aqui estudado – a esconder uma forma interna humana (o que seria o espírito do animal), sendo esta visível aos xamãs, que, no caso de nossa pesquisa, seriam conhecidos pelo termo mais genérico como *curadores*. Para esse autor, a concepção do perspectivismo, “está quase sempre associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma ‘roupa’) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs” (p. 351). No caso de Maria, ao ser incorporada por um ser usualmente invisível, *encantado*, de nome *Zé Sacaca*, ele diz possuir várias “capas”, o que pode ser o equivalente a “roupa” descrita por Viveiros de Castro.

²⁰¹ Entrevista concedida à autora em outubro de 2010.

gente). Dependendo de onde o *encantado* estiver – seja no mundo do encanto, na superfície da terra ou submerso na água –, utiliza uma “capa” específica. Isso nos mostra que uma *curadora*, como Maria, pode assumir um complexo de relações entre seres não humanos, como os *encantados*. Estes, por sua vez, podem ter um corpo de animal, como o *Zé Sacaca* possui uma forma de peixe²⁰².

Zé Sacaca explicou que, na morte, “a *sombra* vai para o encanto, o espírito vai para o céu e o corpo vai para debaixo da Terra”. Também ressaltou que “tem muitas pessoas *encantadas* que morrem e a *sombra* fica lá. Disse que a *sombra* dele e da Maria é igual, como “um vento. Você só vê o vento passando assim. Quando o pai e mãe não aceitam aquele dom, aí os *caboclos*²⁰³ se aborrecem e levam para o encanto, como me levaram, como a princesa me levou”. Nessa perspectiva, Maria receberia em sua “capa”²⁰⁴ humana uma “sombra” e que sua “sombra” entraria na “capa” do espírito do *Zé Sacaca*. O *Zé Sacaca* diz que a Maria (a quem chama de mãezinha) “está na

²⁰² Nesse ponto, cabe destacar que Taylor (1996), ao estudar o xamanismo entre os yanomani (samuná), diz que, para eles, uma pessoa em vida possui um corpo, diversas *almas* e pelo menos um animal-espírito e que esses aspectos espirituais de uma pessoa podem interagir com um conjunto de espíritos humanos e não humanos. O *curador* pode ser comparado a um xamã (ou pajé). Nesse caso, o xamã (ou pajé), no contexto da pajelança – do trabalho de cura por meio da incorporação de entidades que vivem nos encantos –, não seria uma especificidade de grupos indígenas, já que, segundo os relatos dos *curadores* dessa pesquisa, indivíduos que não são indígenas possuem o poder da incorporação, da visualização do passado e do futuro das pessoas e o poder de enxergar de forma translúcida, fora e dentro do corpo físico das pessoas, constituindo um modo de conhecimento compartilhado no contexto regional do Baixo Amazonas.

²⁰³ O termo *caboclo*, no contexto de minha pesquisa, tem o mesmo significado de *encantado*.

²⁰⁴ Quando Viveiros de Castro (2002) expõe sobre o pensamento ameríndio – que seria uma concepção em que o mundo seria “habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (p. 347) –, compreendo que, segundo a etnografia realizada no Baixo Amazonas com diferentes *curadores*, o perspectivismo não é uma característica somente de uma cosmologia atribuída ao pensamento ameríndio, já que há *curadores* de comunidades ribeirinhas (inclusive de comunidades remanescentes de quilombo, como o *sacaca* Clóvis) que são tidos como uma espécie de xamãs, ao assumirem outros pontos de vista. Pela entrevista feita com a *pajé sacaca* Maria, observamos, conforme Viveiros de Castro (2002) explica que na concepção ameríndia – “suporia [...] uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos” (p. 349). Podemos dizer que existe, na tradição discursiva do universo da encantaria, no contexto de minha pesquisa e pelas evidências etnográficas, uma diversidade de corpos (“capas”) e uma unidade de espírito, que eles dizem “sombra”. Dito em outras palavras, foi mostrado, durante a entrevista, que durante a incorporação, a “sombra” (“unidade do espírito”) de Maria estaria na “capa” de *Zé Sacaca* (no encanto), enquanto a “sombra” do *Zé Sacaca* estaria na “capa” de Maria. No caso da entrevista feita a Maria com o *encantado Zé Sacaca*, essa entidade, atualmente na forma de um animal, teria sido, outrora, humana, já que os referidos *encantados*, antes de viverem no encanto, eram humanos e que, após terem morrido na terra (mortes que aconteceram no rio, na verdade), transformaram-se em *encantados*, permanecendo cada um com sua “sombra” na “capa” de um peixe – no caso do *Zé Sacaca* – ao ir viver no encanto. Dessa forma, por meio de um conjunto de afirmações dos *curadores* do Baixo Amazonas, como Pedrinho e Maria, no sentido de que eles podem assumir outras formas usando a noção de “capa” e que podem ser incorporados por seres encantados, fica mostrado que tal concepção de mundo estaria presente em diferentes grupos e indivíduos na Amazônia, como ribeirinhos, remanescentes de quilombo e indígenas, não sendo definido como um conhecimento exclusivo do universo ameríndio.

minha ‘capa’. Quando eu saio, ela entra”²⁰⁵. *Zé Sacaca*, durante o transe, prossegue dizendo que Maria está conversando com as pessoas do encante, enquanto ele conversa comigo e que no encante “ela não pode comer ‘por enquanto’ nada”. *Zé Sacaca*, ao trocar de *capa* com Maria, assume o ponto de vista dela, podendo, a partir disso, relacionar-se com o mundo dos vivos. Já Maria, ao entrar na capa desse *encantado*, passa a interagir com o mundo dos mortos, mas, nesse último caso, há restrições impostas a ela, como não comer nada que lhe ofereçam, pois, do contrário, ela poderá permanecer no encante, não podendo voltar à vida na superfície da Terra.

Depois, essa *curandeira* incorporou a *encantada Mariana*. Essa encantada disse que morava na Bahia e que tinha 40 anos. Contou que se apresenta de loira (pois, segundo ela, também tem a *Mariana* morena) e que “é da corrente da água salgada. Aí eu venho para a água doce. Tudo por aí eu ando”. Pela descrição dessa *encantada*, por ela ter vindo de um encante de água salgada na Bahia, nota-se que, no caso dos *encantados*, o encante não é só na região onde se dá a pesquisa, perpassando outras regiões do Brasil. Isso nos mostra que esse modo de conhecimento, ao nível dos mortos, não se restringe a uma geografia amazônica, recortando outros espaços, como a existência de um encante no Estado da Bahia. Desse modo, o território do encantamento, como espaço social de vivos e mortos, engloba encantos de outros espaços geográficos, como a Bahia (e também do Maranhão, como descrevi na incorporação do boiadeiro em Pedrinho), evidenciando um fluxo de *encantados* em diferentes Estados brasileiros, mediante a ação dos *curadores*.

Enquanto a encantada *Mariana* conversava comigo, ela acendeu o cigarro *tauari* e pediu uma *comosa* (cerveja). Então, a nora de Maria entrou no quarto em que estávamos, pegou uma cerveja na geladeira e colocou num copo para ela. *Mariana* diz que vive como Sereia²⁰⁶: “Para baixo a escama que vai até o ombro e no rosto é igual era na Terra”²⁰⁷. Disse que a curandeira Maria estaria na Bahia para fazer curativo e dizer sobre a vida dos *encantados*. Quando *Mariana* foi *encantada*, adotou um corpo de sereia, passando a adquirir múltiplos pontos de vista, pois, ao estar no corpo da *pajé sacaca* Maria, consegue estabelecer comunicação com os vivos. Maria, por sua vez, ao

²⁰⁵ Entrevista concedida à autora em outubro de 2010.

²⁰⁶ No entanto, como foi dito na parte sobre os símbolos dos *curadores*, Maria me falou que essa *encantada* era uma bota.

²⁰⁷ Entrevista concedida à autora em outubro de 2010.

entrar em relação social com essa entidade, entra no corpo dela, adotando outro ponto de vista, ao estar no encante da Bahia e fazer curativos nos mortos desse lugar.

“Mariana” explica que “ela (Maria) tá deitada na minha cama, na minha casa e que ela tá com uma forma de escama de peixe”. Essa sua fala demonstra uma relação social entre humanos e espíritos, sendo que, segundo a *encantada* e a Maria, ambos podem transitar o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, utilizando “capas” específicas para isso, como de humanos e animais. Maria, nesse caso, estava no encante do rio em uma “capa” de peixe e a *encantada* Mariana, por sua vez, estava no corpo de Maria. Por meio da incorporação, ocorre uma sociabilidade entre vivos e mortos, fazendo com que assumam diferentes pontos de vista, dependendo da posição dos *curadores* e dos *encantados*. Essa *encantada* disse que mora em casa com um pescador e um caçador e que “tudo que tem na Terra, tem no fundo”. Diz que ela vem toda noite na Maria. No encante em que Mariana mora, tem uns que são de fazer o mal²⁰⁸ e que na Maria “eles não vêm porque a gente não deixa entrar nela”. Explica que o encante é no fundo e os encantos são afastados um do outro. *Mariana* disse que come verdura no encante e que também tem porco, galinha, gado, carne de caça e macaco. Também tem bicicleta e carro sendo o encante “uma cidade maravilhosa. Tem bar, tem música, tem festa, tem tudo”. Nesse trecho da entrevista, é mostrado que nesse mundo dos mortos, os *encantados* vivem de modo semelhante aos os vivos na Terra²⁰⁹.

Depois da *encantada* Mariana, Maria incorporou a *Azarina*. Segundo essa *encantada*, ela possui uma “capa” de cobra coral e outra “capa com a roupa que eu fui *encantada*”²¹⁰, isso aos quinze anos. Foi *encantada* quando foi comprar verdura, tendo caído no rio; dessa forma, foi para o encante. Diz que foi o marido dela que a encantou e que ele “não vem mais em corpo de ninguém. Já tá com 90 anos”. A cobra coral é vermelha e mora em uma casa no encante com os filhos dela, uma menina e dois meninos, e o marido, que também possui a “capa” de cobra coral. Essa *encantada* diz

²⁰⁸ Nessa explicação sobre o encante, percebe-se uma variação em relação aos *curadores*, pois, nesse caso, a *encantada Mariana* diz, por meio de Maria, que num encante vivem *encantados* que fazem o mal, enquanto outros *curadores*, como o Emídio, dizem que o encante bom é sobre a Terra (no fundo do rio) e que o encante ruim é no fundo da Terra.

²⁰⁹ Como diz Douglas (2010), “os rituais representam a forma das relações sociais e dão a elas expressão visível (p. 158)”. O ritual de incorporação, como o ocorrido com Maria, mostra-nos que, por meio dele, consegue-se perceber que os *curadores* e os moradores dessa região se relacionam com os mortos. Junto a isso, é mostrado que o território da encantaria como espaço social é composto de vivos e mortos, em que estes estão em estreita relação com o mundo dos vivos.

²¹⁰ Entrevista concedida à autora em outubro de 2010.

que é uma *sacaca* e que tem trinta e seis anos e mora embaixo de uma ilha, localizada em frente à cidade de Santarém. Diz que Maria está na casa dela (de *Azarina*) e conversa com as pessoas de lá. No entanto, ela não come e não bebe, pois, se fizer isso, Maria ficará no encanto.

Dentro da visão de mundo dessas pessoas, quando alguém vai para o encanto e come algo daquele mundo, cria *guelra*, transformando-se num *encantado* e não podendo mais voltar à vida como humano, vivendo na superfície da terra. A *curandeira* Maria, por exemplo, explica que, quando vai ao encanto, “os *encantados* vão oferecer laranja, banana, melancia, manga, carne, verdura e, se você comer, você cria aquela *guelra*, ficando igual de peixe”²¹¹.

Na entrevista com a *pajé sacaca* Maria, a encantada *Azarina* disse que a “sombra” (espírito) de Maria também não poderia comer nenhum alimento no encanto porque, do contrário, Maria ficaria nesse mundo. Nesse ponto, há uma passagem no livro de Galvão (1976) que mostra algo semelhante quando se refere aos *sacacas*, dizendo que estes não morrem como pessoas comuns mas que desaparecem e vão viver no “reino encantado” do fundo do rio e prossegue dizendo que os *sacacas*:

Viajam habitualmente sós. Uma vez por outra se fazem acompanhar de um leigo, como se conta de Lúcio. Convidou uma jovem para uma festa de santo. Embarcaram em uma montaria tomando o rumo de uma pequena ilha, onde Lúcio dizia era o local da festa. Ao se aproximarem a moça observou que não havia sinal de festa ou de gente. Lúcio anunciou que se tratava de uma “festa no fundo” e após persuadi-la a que nada temesse tomou a jovem nas costas e mergulhou. Ela não tem consciência como chegou até o “fundo”, sabe que de repente deparou-se em meio de uma cidade em que as casas brilhavam como se fossem de ouro. (...) Lúcio a conduziu até a casa da festa. Advertiu-a que nada aceitasse da comida que iam lhe oferecer, pois, se provasse um pedaço que fosse, ficaria para sempre no “reino encantado”. (p. 94-95)

É muito interessante a análise que se faz a partir do cruzamento dessa passagem acima de Galvão com o trecho de minha entrevista com Pedrinho (como já me referi neste capítulo), quando me convida para ir a uma cidade no fundo do rio, mas me adverte que eu não coma nada por lá, pois, do contrário, ficaria no encanto, sem conseguir voltar para a superfície. No trecho do livro de Galvão, Lúcio, um

²¹¹ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

sacaca, convida uma moça para ir numa “festa no fundo” (no encanto) e a adverte para que não coma nada que lhe oferecerem, pois ficaria para sempre no “reino encantado”. Esse livro de Galvão é fruto de um trabalho de pesquisa no ano de 1948. Trechos do livro são muito semelhantes aos dados que colhi em minha pesquisa de campo em agosto de 2010. Junto a isso, O’Dwyer (2005; 2010), ao abordar sobre os *sacacas* em artigos, cita Galvão, colocando que os dados sobre os *sacacas*, colhidos na pesquisa de campo no rio Erepecuru e na cidade de Oriximiná, também correspondem com as descrições desse autor sobre os pajés *sacacas*. Também Maués e Villacorta (2004) fazem referência sobre a existência do mundo do encanto em seus trabalhos, como na região do Salgado, no nordeste do Pará.

Ainda segundo a encantada *Azarina*, no encanto, existe igreja e tem padre, sendo a religião católica. Ela conta que os *encantados* vão à missa, inclusive ela. Esse trecho da fala mostra uma semelhança com a ideologia católica, em que o discurso dessa tradição, do universo católico, está presente na vida dos *encantados*. O universo da encantaria, por meio do curandeirismo, onde se dá a incorporação do *encantado*, comunica-se e incorpora práticas e símbolos do universo do catolicismo. Quando a *encantada Azarina* afirma que no encanto a religião é católica e que existe igreja e padre, está dizendo que compartilha, por meio de símbolos, como igreja, padre e religião católica, do mesmo mundo simbólico que os vivos compartilham, dentro do universo do catolicismo. Essa *encantada*, ao dizer que, quando alguém morre no encanto, “é enterrado” (no caso a sua “sombra”) e “o espírito vai para onde Deus coloca”, mostra que o universo da encantaria também se comunica e incorpora o mundo moral do universo católico, como o dos vivos. É como se, no encanto, os mortos fossem vivos e vivessem seguindo uma conduta de vida dentro dos valores do catolicismo, pois, quando morrerem no encanto, Deus irá julgá-los, determinando para onde irá o espírito. *Azarina* também descreve que tem hospital e médico no lugar que habita no fundo do rio. Sobre a atividade sexual dos *encantados*, ela explica que a forma para gerar um filho é igual à da Terra, que seria pelo ato sexual. Isso é mais um aspecto que nos leva a deduzir que a vida no encanto é concebida como a dos vivos na Terra. Se os *encantados* são *almas* (“sombras”), a pessoa, depois que morre, continua

a levar uma vida²¹² muito parecida com a que tinham quando viva, mas em outras “capas”, continuando com o espírito até morrer nessa outra forma de vida.

A *pajé sacaca* Maria também narra que em frente ao município de Óbidos existe uma cobra encantada chamada Caiana, cuja mãe era uma índia que teve outro filho, Horácio, também na forma de cobra, que posteriormente foi morto por Caiana. Essa narrativa sobre a cobra grande é compartilhada por diferentes indivíduos e grupos (sociais e étnicos) da região do Baixo Amazonas, com algumas variações. Por exemplo, os remanescentes de quilombo do rio Erepecuru, no município de Oriximiná, segundo O’Dwyer (2000), possuem narrativas sobre a cobra grande que estão ligadas a “história dos princípios” desse grupo, como a cobra que “ameaçava seus antepassados no curso anterior da subida das cachoeiras” (p. 2). Segundo essa autora, tendo como base seus dados de campo, a cobra grande fêmea do Barracão de Pedra (localizado na margem esquerda do Erepecuru), ao travar uma luta com seu irmão, a cobra grande macho do lago Erepecu (no Trombetas), foi morta e, segundo o mito, a vida nesse território pôde ser usufruída pelos escravos fugidos. Além dessas narrativas descritas, há outras versões sobre o mito da cobra grande, como a cobra Honorato, que residia no rio Cachoeiri, tendo sido gerada por uma índia. Honorato era um *encantado*. Essa última narrativa foi contada por um morador de Oriximiná.

(2) Já sobre o encanto da mata, o processo de morte e encantamento se daria na floresta, e não no rio. Pelo depoimento dos *curadores* entrevistados sobre esse encanto, ele seria um espaço em que os ancestrais moram na condição de *encantados*, tendo já vivido nesse lugar quando eram vivos. Por exemplo, a curandeira Maria diz que o macaco “vem na formatura de índio” e que “antes dele se encantar como macaco, ele era um índio na forma humana”²¹³. Isso quer dizer que, antes de ele virar um *encantado*, era índio e, após morrer e ir morar no encanto da mata, esse espírito consegue assumir outras formas de animais da mata, como o macaco, preservando, no entanto, seu corpo de índio.

²¹² Malinowski (1984) descreve que existem duas crenças a respeito dos espíritos dos mortos nas ilhas *Troband*, segundo os nativos dessa ilha. O “baloma”, que seria o espírito do morto, poderia ir para uma ilha chamada Tuma, levando uma existência muito parecida com a dos vivos, podendo até casar. Também teria a crença no “kosi”, que seria o fantasma do morto, levando uma existência curta próxima da aldeia do morto. Assim como os “baloma” possuem outra vida em Tuma, os encantados parecem viver uma vida bem parecida com a dos vivos, nas cidades do encanto.

²¹³ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

A benzedeira Sancha também se refere aos seres sobrenaturais que habitam outros lugares visíveis aos *curadores*, como “o povo da mata”, que seria o encanto no qual viveriam os caboclos, como os índios. Por sua vez, o *curador* Emídio explica, sobre a existência dos encantos, que “na mata, cada um deles tem sua morada, sua tribo. É um encanto e tem a farmácia, as velas, as flechas”²¹⁴. Lá, “esses espíritos são encantados e cada um deles tem um chefe que comanda”. Pela fala desse *curador*, o encanto da mata seria parecido com o do rio, pois, em ambos, “cada um tem sua morada”. Também utiliza o termo tribo para se referir ao local em que esses seres moram, mostrando que vivem em grupos, como os *encantados* das cidades existentes no fundo do rio, porém com formas de viver semelhante à dos povos indígenas.

Emídio também diz que o “chefão” dele é um preto-velho, habitante do encanto da mata. O termo “chefão” se refere ao *encantado* que mais incorpora no *curador*, sendo da “corrente” de espíritos que realizam atendimentos junto a ele. Nesse caso, o preto-velho seria um tipo de espírito ancestral negro que já viveu na Terra e se comunica com esse *curador*. Assim como o espírito dos negros podem se comunicar com os *curadores*, há também a existência dos caboclos, que são os índios ancestrais que se comunicam com os *curadores*, ambos habitantes do encanto da mata.

(3) O encantado do ar seria “uma sombra”, mas também pode usar a imagem do corpo que tinha de quando ele era vivo na Terra ou, em certos casos, a forma de um animal. Segundo Pedrinho, é nesse encanto que estão as “colônias espirituais”²¹⁵. Nesse sentido, o encanto do ar também seria um lugar habitado por seres que já morreram. Esse termo “colônias espirituais”, usado por Pedrinho, é uma expressão bem recorrente no espiritismo; isso mostra que, nesse caso, ele se utiliza de um discurso religioso do espiritismo para explicar o encanto do ar. Já o *curador* Emídio diz que, nesse encanto, tem uma cidade linda e que ele incorpora um *encantado* chamado Laurindo, o qual é considerado um médico do encanto do ar, fazendo atendimentos de cura às pessoas, como “endireitar as crianças” na barriga das mães.

Como se pode observar, o encanto mais descrito foi o do rio, tendo tido poucas informações sobre o da mata e o do ar. Em todos os casos descritos, essas entidades são vistas como mortas, mesmo que seja um tipo de ancestral que um dia

²¹⁴ Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

²¹⁵ Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

viveu sobre a Terra, e que cada habitante de um desses lugares (encante do ar, da mata, do mar) se comunica com os *curadores* para ajudar no atendimento às pessoas que os procuram.

O *sacaca* Pedrinho diz que a encantaria “só vai continuar a existir enquanto houver natureza, sustentabilidade. Precisamos da natureza para se comunicar com esses seres. Nos lagos, nas pororocas, nos igarapés e na mata que tem todas as ervas para curar as doenças”²¹⁶. Desse modo, o encante do rio precisa das águas e dos animais aquáticos para existir, enquanto o encante da mata necessita das árvores e dos bichos que ali vivem para os *encantados* sobreviverem e, por último, o encante do ar precisa que não haja muita poluição para que os espíritos possam habitar esse espaço. Pedrinho mostra uma preocupação com a preservação da natureza, pois acredita que os *encantados* moram em um mundo que possui uma estreita relação com esses elementos e, sem eles, a comunicação com esses seres não será possível.

Nesse contexto, os animais são vistos como sujeitos, com quem os *curadores* possuem relações sociais. Um exemplo pode ilustrar esse tipo de relação entre os homens, os *curadores* e os animais: um morador de Óbidos contou que um conhecido dele foi ao Pedrinho e a entidade que o atendeu disse que o rapaz quase acertou com um tiro de espingarda quando estava *encantada* numa paca. Ao ouvir isso, o homem lembrou que errou o tiro, o que não era comum, “já que era certo no gatilho”²¹⁷. Nesse caso relatado, um encantado se materializou e se fez visível na forma de um animal. Para uma pessoa comum, como o homem da espingarda, era somente um animal que ele desejava acertar com um tiro, para se alimentar, mas, para os *curadores*, que conseguem ver os seres do mundo sobrenatural, era um *encantado* na forma de um animal. Nesse entendimento, os *curadores* conseguem ver de modos diferentes, assumindo a percepção de outras subjetividades, como a materialização dos *encantados* em animais.

Do mesmo modo em que há seres *encantados* que realizam ritos de cura por meio dos *curadores*, também existem aqueles que podem causar o mal, quando são invocados pelos feiticeiros, como se verá a seguir.

²¹⁶ Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

²¹⁷ Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

3.8 Feitiçaria

Na região do Baixo Amazonas, as pessoas acreditam em *feitiçaria*. Segundo a crença local, quando alguém sente fraqueza, indisposição ou fica doente, é sinal de que a pessoa pode estar enfeitiçada, tendo que recorrer a um *curador* para combater o mal causado a ela.

O *feiticeiro* (ou mago), segundo Weber (1994), é um agente religioso que procura atender aos pedidos da clientela sem uma fundamentação moral, manipulando símbolos e ritos na prática de feitiço. Os *curadores* da região do Baixo Amazonas, como o Pedrinho, desqualificam a figura do *feiticeiro*, pelo fato desse tipo de agente utilizar poderes sobrenaturais, que são existentes no universo da encantaria, para prejudicar pessoas.

O *sacaca* Pedrinho, durante uma entrevista, explicou-me sobre a feitiçaria, dizendo que ela “pode ser retirada pela mão e pela boca. Às vezes, a pessoa vomita a feitiçaria”²¹⁸. O feitiço pode se materializar no corpo da pessoa na forma de bichos vivos, como insetos e tapuru (larva), sendo expelido por meio do trabalho do *curador*. Pedrinho retira fístolas (que, segundo ele, são decorrentes de feitiçarias) do corpo do doente, podendo até remover doenças como o câncer, quando ainda está numa fase em que ele que pode “tirar” da pessoa. Pedrinho disse que a feitiçaria “faz parte de uma guerra espiritual”. Essa fala mostra que, ao receber uma ação malévola de alguém, causada por inveja, por exemplo, a pessoa enfeitiçada precisa recorrer a um *curador* para que ele combata essa ação, revidando o mal causado a quem lhe enviou.

Para alguns *curadores*, certos feiticeiros possuem o poder de matar, mas existem poucos que sabem fazer esse tipo de ação. Ouvi um caso desses em Oriximiná, ao conversar com a viúva de um *sacaca*. Segundo ela, o falecido marido dela foi enfeitiçado: levaram o nome dele para um terreiro em Santarém, fizeram um boneco de pano e o furaram com espinho de tucumauacú. Depois, colocaram esse boneco em uma grade e o marido adoeceu e não andou mais. Turner (2005), ao descrever sobre feitiçaria, cita um trabalho de Reynolds (1963) (que fez diversos relatos sobre bruxaria na África Central), no qual se afirma que, segundo a crença em Barotseland, na Zâmbia, alguns bruxos podiam matar utilizando bonecos com a forma

²¹⁸ Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

humana da pessoa que era alvo de morte, mostrando que as pessoas dessa região acreditavam que podiam morrer por meio de bruxaria. Do mesmo modo, no caso anteriormente mencionado, a viúva atribui a morte do marido ao boneco feito para ele. Ela disse que os espíritos que trabalhavam com o marido ficaram “acorrentados” quando prenderam o boneco em uma grade, fazendo com que essas entidades sobrenaturais não pudessem ajudá-lo. Assim, o esposo dela ficou doente por cinco anos, vindo a morrer no ano de 1996, com 72 anos. Segundo ela, ele dizia que “para mim, eu não sei remédio”²¹⁹. Nesse caso, esse *curador* não conseguiu desfazer e contra atacar o trabalho. Para Favret-Saada (2009), a feitiçaria só existe quando acontece para alguém. Essa autora mostra que o único fato empírico para descrever a feitiçaria é a fala²²⁰. De fato, eu só comecei a ouvir casos de feitiçaria quando perguntava para as pessoas se elas acreditavam em feitiço. De modo geral, elas sempre tinham algum depoimento a dar sobre isso. Em uma de minhas viagens até Óbidos, quando fui até a localidade de atendimento de Pedrinho, conheci uma senhora que disse que, quando estava doente, alguém “prende” algumas entidades que ela incorporava e, segundo ela, o Pedrinho disse que iria “soltá-las”. Essa senhora incorpora *encantados*, possuindo um tipo de mediunidade. Depois que foi atendida por esse *curador*, contou que uma pessoa havia feito um feitiço para ela, ao “prender” os espíritos que ela costumava incorporar, ocasionando a doença que teve. Diferentemente do caso do falecido *sacaca*, o qual, segundo a esposa dele, ficou doente e morreu devido a um trabalho de feitiçaria, a senhora conseguiu combater o feitiço que fizeram a ela com a ajuda de Pedrinho.

Nesse sentido, as pessoas que procuram pelo atendimento dos *curadores*, sabem que eles possuem um poder especial em relação às demais, que é o de fazer comunicação com os mortos. Assim, os indivíduos da região os procuram pelo papel simbólico e sobrenatural que desempenham. Porém, os *curadores*, ao entrarem em relação com os *encantados*, acreditam que essas entidades possuam um determinado papel a desempenhar junto a eles, que é ajudar a resolver os diversos dilemas e infortúnios das pessoas que os procuram. Cada um dos *encantados* que se comunica possui uma capacidade que o distingue dos demais. Um deles, por exemplo, pode ser

²¹⁹ Entrevista concedida à autora em agosto de 2010.

²²⁰ Segundo essa autora: “[...] en sorcellerie, la parole, c’est la guerre” (FAVRET-SAADA, 2009, p. 27).

solicitado para arrumar certo emprego ou casamento, enquanto outro tem o poder de curar doenças, já um terceiro tipo teria a capacidade de “quebrar” feitiços e inveja.

A *curadora* Sancha diz que “a inveja, você tira e ela volta”²²¹. Esse depoimento de Sancha nos mostra a complexidade da prática da feitiçaria. Se alguém possuir inveja de outrem, ela irá lançar um tipo de feitiço àquela pessoa por meio de seus pensamentos negativos e/ou de um trabalho feito em um feiticeiro. No livro de Favret-Saada (2009), a autora narra alguns eventos de feitiçaria e, em um deles, um feiticeiro, chamado Tripier lança um feitiço para uma pessoa chamada Manceau. Em seguida, este se junta a um “desenfeitiçador” e faz com que Tripier fique doente. Nesse caso, houve uma troca assimétrica em que Tripier perdeu sua força vital, ficando doente. Um caso semelhante aconteceu com o *curador* Pedrinho. Quando estive em Curuá, ele contou que pode ser perseguido por feiticeiros e que, uma vez, ao abrir a porta de sua casa, havia um urubu podre e ainda vivo. Disse que, no mesmo instante, incorporou uma entidade e que mandou aquela “bruxaria” para quem lhe enviou, contra-atacando a ação que recebeu. A entidade que incorporou lhe protegeu dessa feitiçaria. Algum feiticeiro lhe fez algum tipo de feitiço e Pedrinho teve que utilizar sua força e mandar essa bruxaria para quem lhe enviou. Nesse caso, a pessoa que enviou o urubu a Pedrinho era considerada um feiticeiro, pois, nessa região, o feiticeiro é aquele que faz trabalhos para prejudicar outra pessoa, diferentemente do *curador*, que visa a ajudar os outros. Nessa situação, o *curador* Pedrinho é chamado para uma guerra e não tem como recusar, já que está em jogo sua força vital. No caso do feiticeiro, ele quer, segundo Favret-Saada (2009), avançar força mágica dele sobre a força vital de outra pessoa. A pessoa que receber esse feitiço irá contra-atacar, pois, do contrário, irá adoecer ou até mesmo morrer. O poder da magia de *curador* foi acionado no momento em que se deparou com uma situação de “bruxaria”, cujo propósito era retirar ou diminuir sua força vital, podendo levá-lo a adoecer. No evento feitiçaria descrito acima, Pedrinho é o “transformador lógico” (FAVRET- SAADA, 2009, p. 357), pois ele vai enviar o feitiço que recebeu para o próprio feiticeiro que enviou o urubu, ocorrendo uma transformação de enfeitiçado para “desenfeitiçador”. Pedrinho, ao dizer que foi incorporado e que a entidade o protegeu, quer dizer que nessa guerra existe um batalhão de seres invisíveis que participam desse conflito, protegendo e atacando.

²²¹ Entrevista concedida à autora em agosto de 2010.

Pedrinho utiliza o termo bruxaria, mas os termos bruxaria e feitiçaria, no contexto regional de pesquisa, possuem significados semelhantes, que remetem a prejudicar as pessoas por meio de ritos. Algumas sociedades fazem uma distinção entre feitiçaria e bruxaria, como os *azande*. Evans-Pritchard (2005), ao estudar os *azande*, explicou que, para eles, “um ato de bruxaria é um ato psíquico. Eles também acreditam que feiticeiros os fazem doentes ao realizarem ritos mágicos com poções daninhas” (p. 21). Para essa sociedade, a bruxaria não seria feita por meio de ritos, mas diretamente por meio do bruxo. No caso descrito por Pedrinho, a bruxaria foi realizada com o uso de encantamentos, pois colocaram um urubu na porta da casa dele, sendo uma concepção diferente da descrita pelos *azande*.

Durante o trabalho de campo em Oriximiná, conheci um senhor que me disse sobre um trabalho de feitiçaria que tinha sido feito ao pai dele. Quando ele ficou doente, com um problema sério nos olhos, o filho resolveu ir até um *curador* para saber se algo podia ser feito para restabelecer a saúde do pai. Ao ser atendido pelo *curador*, este incorporou uma entidade e ela lhe informou que alguém havia feito um trabalho de feitiçaria para o pai. Após isso, esse *curador* pediu para que ele retornasse outras vezes, quando foram feitos determinados rituais para retirar o feitiço do pai dele. Depois de um tempo, esse senhor me contou que o pai estava bem e que a feitiçaria havia sido desfeita. Nessa passagem, recorro a uma discussão de Bateson (2008) sobre a noção de feitiçaria e vingança do povo *Iatmul* no contexto da retaliação, utilizando o conceito de *ngglambi*. Para essas pessoas, *ngglambi* é um tipo de nuvem escura que paira na casa de uma pessoa que fez algo considerado ultrajante. Segundo esse autor, é característico do *ngglambi* o fato de ele poder ir e vir, provocando a doença do indivíduo culpado ou de seus familiares. Esse povo diz que a doença é causada por certos espíritos e as pessoas lesadas pelo culpado irão reclamar ao *wagan* do clã delas – que é um termo usado para alguns espíritos ancestrais clânicos que possuem os xamãs –, que vingará a ofensa; dessa forma, as pessoas prejudicadas praticarão feitiçaria que causará a doença e a morte da pessoa culpada ou de um parente dela. Nesse ponto, haveria uma identificação do feiticeiro com a rede de parentesco, no contexto do *ngglambi* (cujo significado é duplo: a crença nos efeitos espontâneos da culpa, bem como as afirmações de que uma pessoa vai se vingar), que na contra ofensiva pode atingir pai e filho, irmão e irmã, marido e esposa, entre outros. Nesse exemplo e em relação ao que Bateson (2008) discute sobre feitiçaria, como as

identificações que existem no sistema de parentesco do povo *Iatmul*, observar-se que o senhor cujo pai estava doente foi até um *curador* para tentar resolver o trabalho de feitiçaria que fizeram ao pai dele, havendo, nesse caso, uma identificação de pai para filho, em que este teria poderes de resolver o trabalho que fizeram ao pai.

As pessoas do Baixo Amazonas utilizam certos objetos de proteção, como imagens de *encantados*, que são colocados nas moradias delas, para se pretergerem de feitiçarias. Para os *curadores* poderem visualizar o feitiço e ajudarem os enfeitiçados, eles recorrem a certos objetos que são carregados de significados, ajudando-os em suas atividades oraculares e de cura.

3.9 Objetos simbólicos e o uso do branco

Uma pessoa nascida na região do Baixo Amazonas se depara com um universo religioso que é resultado de diferentes processos de tradições discursivas; com isso constrói uma trajetória cognitiva de pensamento, decorrente desse processo sócio-histórico. Esse modo de pensamento, portanto, é contextualizado pelas condições e relações sociais desse indivíduo. Dentro dessa análise, as pessoas estão ligadas a um quadro de referências culturais da sociedade da qual fazem parte.

O pensamento simbólico faz parte do ser humano (ELIADE, 2004), sendo anterior à razão e à linguagem. Os símbolos estão relacionados às percepções dos indivíduos sobre as visões de mundo, revelando-nos aspectos da realidade por estarem ligados à vida social, sendo, portanto, suscetíveis a mudanças (ASAD, 1993). Nesse ponto, os símbolos são condicionados pelas relações sociais em que a pessoa vai estabelecer por meio de atividades sociais em que ela vai participar na vida²²². Dessa forma, os significados de um referente simbólico (como, por exemplo, a prática dos *curadores*) podem ser explicados pelas redes de relações sociais que são produzidas em torno deles.

A partir desse enfoque, entende-se que as pessoas do Baixo Amazonas estão conectadas às práticas rituais da sociedade dessa região. Os *curadores* possuem

²²² Para Asad (1993), o símbolo “is not an object or event that serves to carry a meaning but a set of relationships between objects or events uniquely brought together as complexes or as concepts, having at once an intellectual, instrumental, and emotional significance” (p. 31, tradução nossa).

um objetivo, decorrente dos processos de simbolização dos objetos utilizados nas práticas deles, que é fazer a comunicação com os mortos para realizar atividades de cura nas pessoas que os procuram. No entanto, o significado de alguns símbolos utilizados por esses atores sociais possui um conjunto de variações, decorrente dos diferentes contextos interacionais. Porém, mesmo que os símbolos possuam variações nos significados num contexto mais específico, como a prática de um determinado *curador*, eles mostram um significado em comum num contexto mais amplo, que é ajudar na comunicação com os *encantados*. O curandeirismo possui como objetivo principal trazer ordem na vida pessoas, em decorrência da experiência de caos na qual elas vivem, seja no aspecto físico, emocional ou espiritual. Desse modo, o objetivo dessa prática ritual tem uma relação direta com as circunstâncias que a suscitam (TURNER, 2005), sendo, nesse caso, as situações de crise na vida humana, como doenças e rupturas amorosas. Com isso, os significados dos objetos rituais do curandeirismo estão associados aos objetivos dessa prática de cura.

As pessoas do Baixo Amazonas compartilham da crença na qual os *curadores* possuem um poder de fazer comunicação com os *encantados*, seja por meio da incorporação ou da visualização que fazem deles, ajudando no atendimento feito a elas. Para poderem se comunicar com os mortos, os *curadores* utilizam determinados objetos que são carregados de significados, como o cigarro (ou charuto) de *tauari*, as imagens dos *encantados*, o copo de vidência, a vela, entre outros.

Em uma de minhas viagens até a casa de Pedrinho, onde iria realizar mais uma entrevista com ele, presenciei uma senhora ser instruída, por uma das atendentes de Pedrinho, a comprar três *cigarros de tauari* antes de ser atendida por esse *curador*. Depois do atendimento finalizado, essa senhora relatou que nem precisou acender os cigarros, pois ela incorporou um espírito rapidamente ao entrar na sala. O objetivo da compra era fazer com que ela incorporasse alguma entidade.

Ainda sobre o significado do *tauari*, a *pajé sacaca* Sancha explica que ele serve para defumar o ambiente e as pessoas que ela atende. Após falar isso, ela acendeu esse charuto, inverteu-o e colocou a parte da brasa do charuto em sua boca. Foi uma ação rápida, demonstrando que ela faz isso habitualmente em seus atendimentos às pessoas. Segundo ela, uma pessoa que não sabe fazer isso, vai

queimar a boca e que o *tauari* não é alucinógeno e que “não chama espírito”²²³. Nesse ponto, ocorre uma variação entre ela e Pedrinho, pois a senhora atendida por Pedrinho comprou os cigarros *tauari* para ter a experiência da incorporação, mesmo que não tenha sido necessário utilizá-los. Isso mostra que o *tauari* possui diferentes significações entre os *curadores*, já que cada um deles atribui um sentido diferente a esse objeto, utilizando-o cada um a seu modo em suas práticas rituais.

Uma variação do uso de certos símbolos é entre as entidades que os *curadores* trabalham. Em relação à *encantada* Mariana, existe uma variedade de significados sobre esse símbolo. Por exemplo, ela pode ser descrita pelos *curadores* como tendo cabelo loiro, negro ou castanho, havendo, inclusive, imagens dessa *encantada* com essas três tonalidades de cor de cabelo sendo vendidas em estabelecimentos comerciais dessa região. No caso da *pajé sacaca* Maria, no primeiro dia em que a conheci, ela falou sobre a *encantada* Mariana, dizendo era “uma bota *encantada*”²²⁴. No outro dia em que fui até a casa dela, ela incorporou três entidades, sendo uma delas a Mariana. Após ter incorporado essa *encantada*, a entidade disse que morava na Bahia e que era loira (pois, segundo ela, tem também tem a Mariana morena).

Maria, por meio dessa *encantada* descrita acima, descreveu-se como uma sereia. Dependendo do lugar do encante e do trabalho a ser feito, a Mariana trabalha com cura. Já a pessoa que quiser fazer macumba, segundo a entidade Mariana, “tem outra Mariana que trabalha com a macumba. Quando alguém vem aqui e fizeram algo para ele de macumba, essa outra Mariana é chamada e ela vai buscar o nome, a foto, para tirar a macumba”. Pelas descrições de Maria e da *encantada* Mariana (esta incorporada em Maria), percebem-se ideias contraditórias, já que Maria diz que a Mariana é “uma bota” e, após ser incorporada pela Mariana, esta diz ser uma sereia. Sobre a origem da Mariana, essa entidade é vista por muitos adeptos e estudiosos de religiões afro-brasileiras como uma turca, filha de um rei, sendo uma entidade requisitada da encantaria do tambor-de-mina, tanto no Maranhão como no Pará (PRANDI, 1997). Para (2004)Ferreti (1993), no Pará e no Maranhão, “os espíritos cultuados são personagens lendários que um dia teriam vivido na Terra mas que, por alguma razão, não conheceram a morte, tendo passado da vida terrena ao plano

²²³ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

²²⁴ Entrevista concedida à autora em agosto de 2010.

espiritual por meio de algum encantamento: são os encantados” (FERRETI, 1993 *apud* PRANDI, 2005, p. 127). Desse modo, percebem-se distinções a respeito da origem dessa *encantada*. No contexto regional onde ocorreu minha pesquisa, a Mariana, antes de ser *encantada*, era uma pescadora de Santarém. Essa narrativa mítica sobre a origem de Mariana, de ser uma pescadora e morar na Bahia, é entendida como uma subtradição (Barth, 1995), ou seja, uma ideia que pertence a um *curador*, não sendo, necessariamente, compartilhado por outros *curadores* da comunidade.

Outro ponto de análise é que a *curandeira* Maria explica existir duas Marianas, uma loira e outra morena. No entanto, o *curador* Emídio diz que somente existe uma entidade Mariana, que é loira e que “quem diz que a Mariana é morena, está mentindo”²²⁵. Nesse caso, Emídio refuta a afirmação de Maria, ou seja, algumas variantes são consideradas como passíveis de objeção, como é o caso desse *curador*. Essas narrativas sobre essa entidade mostram ideias diferentes que pertencem aos *curadores*, mostrando a presença de variantes simbólicas: loira, morena, há duas Marianas, há uma só, é boto, é sereia, etc. Os exemplos sobre essa *encantada* nos mostram diferenças sobre o significado desse símbolo (as subtradições) dentro da tradição da encantaria.

Vários *curadores* possuem um *copo de vidência* no local de trabalho, sendo descrito como uma “forma de ver o encanto”. É um copo de vidro cheio de água do rio. Os *curadores* dizem visualizar não só o encanto, como também o passado, o presente e o futuro das pessoas que estão sendo atendida por eles. Uma senhora contou que, quando foi atendida por um *curador*, ele descreveu a casa dele como se estivesse presente nela. Para aqueles que não possuem o dom da visualização, eles somente conseguem enxergar um copo cheio d’água, porém, para os *curadores*, esse objeto lhes permite acessar a vida das pessoas.

Outros *curadores* também trabalham com velas. Segundo Emídio, “as velas são acendidas para trazer energia, força e defender a gente da coisa ruim”²²⁶. Outros já utilizam esse objeto para se concentrarem e conseguirem incorporar entidades, com a finalidade de exercerem a cura. Antes de Maria incorporar certos *encantados*, ela acendeu uma vela e ficou em silêncio por um tempo. A vela, nesse contexto, foi um canal de aproximação do mundo dos mortos. Ao ser um símbolo que

²²⁵ Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

²²⁶ Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

representa luz, a vela também é bastante utilizada pelas pessoas que rezam e pedem ajuda aos seres sobrenaturais. Em algumas casas, presenciei algumas imagens de sereia, que é metade na forma de peixe e outra metade na forma de mulher. Ao acenderem a vela e rezarem por alguma entidade do mundo do encanto, as pessoas creem que conseguem estabelecer um tipo de comunicação com o espírito por meio da imagem. De alguma forma, é como se a imagem da entidade a representasse, fazendo com que ela estivesse ali presente. Ao se observar as imagens que são utilizadas pelos *curadores*, como de preto-velho, sereia, entre outras, observa-se que não é somente os *curadores* que utilizam essas imagens. Em muitas situações, os indivíduos que procuram por esse tipo de atendimento acabam adquirindo essas imagens para colocar em casa, como forma de proteção. Sendo assim, esses símbolos passam a ser utilizados tanto pelos *curadores* como pelos indivíduos e grupos sociais que compartilham do curandeirismo.

O *curador* Emídio realiza o trabalho de *curador* em casa, numa sala bem pequena. Na sala de atendimento, há uma mesa com *copo de vidência*, vela e imagens de santos católicos, imagens de preto-velho e sereia. A roupa de trabalho de Emídio é calça e camisa comprida da cor branca. Mais uma vez, percebe-se o simbolismo da cor branca utilizada pelos *curadores*. Emídio, por exemplo, diz que “faz curas. A linha branca é leve, suave e divina”²²⁷. Emídio também possui um pano branco, que, segundo ele, é uma “espada”. Esse pano é utilizado para afastar certos espíritos ruins das pessoas (como encosto), assim como uma forma de proteção dos *curadores*. A *pajé sacaca* Maria também veste uma blusa branca no atendimento e utiliza a “espada”, assim como Emídio.

Assim como os *curadores* mencionados acima utilizam o branco para exercerem a prática ritual, Pedrinho também só utiliza essa cor para atender às pessoas, sendo um sinal de limpeza e pureza para poder estar em contato com o mundo sobrenatural e realizar cura nas pessoas. É importante frisar que os *curadores* permitem que os espíritos entrem nos corpos deles, tornando-se um canal de mediação entre vivos e mortos. Desse modo, alguns deles só vestem roupa branca, mostrando estarem trabalhando com os *encantados* que exercem a cura. A cor branca, nesse aspecto, remete a estados de pureza, bondade e iluminação. Para isso, os *curadores* procuram estar sempre limpos de impurezas ao exercerem essa atividade. Da mesma

²²⁷ Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

forma, o ambiente onde eles trabalham precisa estar sempre limpo e em ordem, para que a atividade de cura possa transcorrer normalmente. Alguns deles fazem limpeza semanalmente nas salas de atendimento; já outros, limpam quase que diariamente os locais de trabalho, em razão do enorme fluxo de pessoas que por ali passa. Assim como Pedrinho, as pessoas que trabalham com ele têm que estar vestidas com roupas de cor branca.

A cor branca também representa pureza. Nesse sentido, Pedrinho é visto por muitas pessoas como uma santidade, na medida em que trabalha com os seres sobrenaturais para ajudar os vivos. Ao mesmo tempo, o branco, representado pela vestimenta o conecta com o mundo sobrenatural e com a missão de cura. Para Turner (2005), em relação a um dos aspectos do simbolismo branco é que “ser ‘branco’ significa estar na relação certa com os vivos e os mortos” (p. 114). O *sacaca* Pedrinho foi um dos *curadores* que sempre se apresentou todo vestido de branco. Ao atender diferentes grupos sociais, ele “alimenta” essas pessoas com receitas de remédios e conselhos vindos do plano dos mortos (seres sobrenaturais vindos do encanto do rio, do ar ou da mata), pois o branco é “o símbolo da alimentação” (TURNER, 2005).

Além disso, para poder ser consultado por Pedrinho, a pessoa precisa estar vestida de roupa clara, sendo a cor branca a tonalidade mais recomendada. Dessa maneira, ao pedir que as pessoas se vistam com uma roupa branca, Pedrinho mostra, por meio do símbolo dessa cor, que as pessoas estão sendo atendidas por ele e pelos *encantados* para serem curadas. Ao utilizarem a roupa branca, as pessoas simbolizam o desejo de obter cura por meio da ajuda do mundo sobrenatural.

Ainda em relação ao *sacaca* Pedrinho, os locais de atendimento se chamavam “Casa Espírita da Caridade Ilê, Axê, Yemanjá, Ogum – Té” e “casa de São Jorge”. Pelos nomes das duas casas, pode-se perceber a presença da religião afro-brasileira, como o candomblé e a umbanda. Em uma das salas da “casa de São Jorge”, havia várias imagens de santos católicos e, na sala de atendimento, havia imagens de sereia, preto-velho e caveira. Já em outra sala, onde fui recebida pelo Pedrinho, havia um copo de vidência, cigarros de *tauari* e um livro de Allan Kardec, intitulado *O livro dos espíritos*. Como disse esse *curador*, ele possui influências do catolicismo, espiritismo e do candomblé para a prática ritual, já que é iniciado na nação Ketu, mas que a atividade dele é a da “pajelança de cura”, remetendo ao universo dos *encantados*. Esse ponto ilustra o princípio de cisão de Bastide (2001). Esse princípio

permite que esse *curador* utilize símbolos e práticas rituais de diferentes religiões, cada uma desempenhando um papel específico, sem haver oposição entre elas.

Esse princípio de cisão de Bastide (2001)²²⁸ também pode ser utilizado para a sociedade em estudo. Nesse caso, os indivíduos da região do Baixo Amazonas podem frequentar uma igreja católica, evangélica e também um *curador*. O princípio de cisão permite que a sociedade em estudo viva em religiões diferentes, podendo evitar “tensões e choques: o choque de valores, bem como as exigências, no entanto, contraditórias” (BASTIDE, 1971, p. 517 *apud* CAPONE, 2004, p. 262-263) das tradições prevalentes nessa sociedade. Igualmente, pode-se observar que tanto as imagens de santos católicos como as imagens de preto-velho e caveira, entre outras, possuem cada uma, dentro das tradições de conhecimento das quais fazem parte (catolicismo e encantaria), um papel semelhante, que é servir de comunicação entre os vivos e os mortos.

Diante disso, a representação do mundo dos mortos, no contexto da região estudada, é decorrente de diferentes processos históricos discursivos que ali ocorreram no passado e ocorrem no presente. O termo *encantado* é a principal categoria a ser utilizada sobre os mortos na prática dos *curadores*, estando ligado a um discurso da encantaria, cujo elemento principal é a existência do mundo do encanto. Mesmo que esse universo incorpore elementos de outras tradições²²⁹ em certas práticas rituais, ressignificando-os à sua maneira, ele é configurado como uma tradição de conhecimento.

Portanto, os objetos simbólicos mencionados estão presentes na maioria das práticas rituais dos *curadores*, fazendo parte de uma tradição da encantaria. Com isso exposto, observam-se variações nas conotações desses símbolos, cujos significados são empregados dependendo dos contextos em que são produzidos e transmitidos, estando relacionados às diversas situações interacionais dos indivíduos e grupos da região do Baixo Amazonas. A seguir, há, por um lado, o exemplo de dois *curadores* que fazem uso de alguns símbolos em comum. Por outro lado, eles também

²²⁸ Segundo Capone (2004), “Bastide usara essa noção em 1958, para tornar operante sua interpretação da ‘filosofia do cosmos’ que organizaria o culto nagô [...]. Para associar a lei de participação de Lévy-Bruhl às classificações primitivas de Durkheim e Mauss, ele precisava postular a existência de um ‘pensamento cortante’, separando e delimitando os conceitos: o princípio de corte passa a ser, assim, ‘uma dobradiça unindo o princípio da participação e o princípio do simbolismo (BASTIDE, 2001, p. 262)’” (p. 263).

²²⁹ Católica (alma, santos católicos), afro-brasileira (orixás, preto-velho, caveira) e indígena (caboclos, maracá ou chocalho).

mostram variações em suas práticas rituais, cujas diferenças são decorrentes de contextos sociais diversos.

3.10 Diferenças e semelhanças entre os *sacacas*

A cada entrevista feita a um *curador* observei certa semelhança nas explicações em relação a possuir um dom para ser *curador*, que é a busca por razões de ordem mística. No caso do *sacaca* Clóvis, um dos sinais de que ele possuía algo diferente era o umbigo, que só foi “sasar” aos 29 anos, antes “era para fora e saía sangue”²³⁰. Nesse ponto, percebemos, pela fala da mãe de Clóvis, que isso acontecia no umbigo do filho devido a uma causa não natural. Ela recorre a uma explicação de ordem mística ao dizer que “suspeitavam que tinha algum dom do pai”²³¹, referindo-se ao falecido marido, chamado Chico Melo, que também foi um *sacaca* dessa região.

Segundo Lévy-Bruhl (1960), quando um homem morre, de modo geral, é devido a um feiticeiro. Ainda de acordo com o autor, o que varia nas representações coletivas nas “sociedades inferiores mais afastadas” (o que aqui chamamos a atenção de que isso ocorre em qualquer sociedade, inclusive urbana e moderna; basta ver os trabalhos de Favret-Saada (2009), em que a autora pesquisa sobre feitiçaria no sul da França) são as forças ocultas, podendo ser um feiticeiro ou um espírito de um morto. No caso relatado por Maria Roberta, o marido dela ficou doente e, depois de alguns anos, acabou falecendo; ela atribui isso a um trabalho de feiticeiro.

No dia 7 de abril de 2010²³², fui à casa de Maria Roberta, mãe do Clóvis. Ela me contou que o falecido esposo, Chico Melo, aos 25 ou 30 anos, já casado com ela, tinha alguns desmaios, o que também acontecia quando ele ainda era solteiro. Depois de cinco anos de casamento, ele começou a incorporar espíritos e a se tornar um *curador*. Nessa época, eles moravam em Jauari, no rio Erepecuru. O pai de Chico

²³⁰ Entrevista concedida à autora em abril de 2010.

²³¹ Entrevista concedida à autora em abril de 2010.

²³² Nessa manhã de pesquisa de campo, fiquei sabendo que o Durvalino, mais conhecido como Velho Pombo, filho do Balduíno Melo, falecera há três anos, ou seja, em 2007. O Velho Pombo morava na comunidade da Serrinha e foi ele quem me mostrou espelho do pai, Balduíno Melo. Também foi ele que me falou sobre o *sacaca* Pedrinho, que lhe disse que seu pai, Balduíno Melo, era um *encantado*.

Melo se chamava Ricardo e era primo de Balduino Melo, outro *curador* que já mencionei. Balduino Melo morava na comunidade da Serrinha, no rio Cuminá.

No ano de 2011, conversei mais um pouco sobre o dom do Clóvis com a mãe dele, já que, até então, ele não conversava sobre isso comigo. Disseram que ele fez vários cursos profissionalizantes, como de refrigeração, hidráulica e segurança do trabalho, e chegou a morar por alguns meses em Manaus, onde trabalhava numa empresa. Segundo a mãe, ele falou: “acho que vou para Manaus para ver se isso me larga”²³³. Mas, ainda de acordo com ela, o filho começou a receber mensagens por meio de sonhos para não continuar na capital amazonense. Depois, um homem que apareceu nos sonhos disse que ele tinha que cair nas águas dos poços. Os poços eram três: Certuí, Puraqué e Açaí. Todos eles ficam localizados no *interior* de Oriximiná. Então, ele veio de Manaus e foi cair nos poços, conforme a instrução recebida nos sonhos.

Segundo Maria Roberta, mãe de Clóvis, o filho sonhou que um homem veio lhe dizer para acender velas na beira do rio, e ele não sabia quem era esse homem. Ele seguiu a orientação do sonho e acendeu as velas, primeiro na sepultura do pai dele, no cemitério da cidade; depois, na Serrinha, onde morava o *sacaca* Balduino; em seguida, acendeu vela num poço, perto da comunidade Varre-Vento; por último, no Puraqué (no rio Erepecuru) e na comunidade Jauari. Segundo a mãe dele, “tudo isso foi recebido em sonho” e que “eram vários sonhos”. Isso mostra que Clóvis recebeu instrução de iniciação, para ser um *sacaca*, pelos sonhos. Ele teve que fazer certas performances rituais que foram recebidas em sonhos (GRAHAM, 1995), por uma entidade (que ele não sabia quem era). Essas performances rituais, vividas por Clóvis, ajudaram-no na continuidade da prática de *sacaca*, tanto do ponto de vista da rede de parentesco, já que essa atividade era feita pelo pai, como também de uma perspectiva de continuidade (dessa prática) pelo seu grupo étnico, autoidentificado como remanescente de quilombo, pois outros membros desse grupo a praticavam (Balduino e o pai dele, Chico Melo), um diacrítico que demarca as fronteiras territoriais e simbólicas do grupo (O'DWYER, 1995).

A mãe de Clóvis conta que o falecido marido, Chico Melo, também apareceu em sonho para ela, pedindo para o Clóvis rezar sete sextas-feiras na porta de casa. Assim ele fez. Rezavam na porta dos fundos e da frente da casa dela. Ela sonhou

²³³ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

com o Chico Melo numa sexta-feira e, em seguida, ela acordou o Clóvis. Tinha que ser durante a noite. O seu pai, Chico Melo, morava na comunidade Jauari. Ele morreu em 1996, na cidade de Oriximiná. Depois, Maria Roberta voltou a sonhar com Chico Melo, as quatro filhas e o filho (todos já mortos) andando junto com o pai, cada um segurando uma vela. Andavam do Jauari para o Puraqué. Depois dessa experiência, Clóvis começou a benzer.

Antes de o Clóvis se assumir como *curador*, eu já havia estado com ele em outras situações e nada havia sido dito. Em dezembro de 2010, quando conversei com a mãe dele, Clóvis começou a trabalhar e se assumir como um *curador*²³⁴. Somente em Setembro de 2012 que consegui entrevistá-lo, já como *curador*. A entrevista foi realizada na cidade de Oriximiná, na casa da mãe dele, no bairro Santa Terezinha. Quando cheguei à casa de Maria Roberta, ela estava benzendo uma neta de dez meses. A criança estava com “quebranto”, cujos sintomas são febre e diarreia. As crianças podem pegar “quebranto” quando algum adulto, estando cansado, passa para a criança. Maria Roberta também passou algo na barriga da neta. Disse que também pode tirar o quebranto pegando as fezes da criança, colocando-as dentro de uma folha e jogando o embrulho no telhado ou atrás da casa. A nora da Maria Roberta disse que, quando Maria Roberta não está presente, ela faz isso para tirar o quebranto da filha.

Quando realizei essa entrevista, Clóvis estava de passagem por Oriximiná, pois já morava no rio Cuminã, perto da comunidade do Jauari. Estava trabalhando como *curador* havia dois anos. Sentamos na área atrás da casa e foi a primeira vez que ele falou sobre o seu dom; a mãe ficou próxima, respondendo quando ele lhe dirigia a palavra, para confirmar algo que ele já havia me falando. Percebo que antes era como se ele ainda não estivesse pronto para falar sobre o dom e, por isso, a mãe tomava a frente nas conversas comigo.

Em relação ao atendimento feito às pessoas, ele estabelece uma comunicação rápida com os *encantados*, dando o conselho e as receitas às pessoas. Outras vezes, demora mais a incorporar. Quando a pessoa o procura, ele fica pensando em silêncio e, depois de um tempo, “vem a entidade”²³⁵ (não me foi explicado se essa

²³⁴ Nessa ocasião, ao chegar a casa, Clóvis estava presente. Conversamos um pouco e ele fez o convite para eu ir até o local que ele estava começando a atender. Em 2011, até cheguei a planejar uma ida à localidade em que ele estava atendendo (num lugar no rio Cuminã, perto da comunidade do Jauari), mas foi possível, pois havia outras viagens já programadas.

²³⁵ Entrevista concedida à autora em setembro de 2012.

entidade chega sob forma de incorporação ou transmissão, sendo nesta desnecessária a incorporação). Em seguida, explicou que o pai dele benzia a pessoa num dia e que, somente no outro dia, transmitia conselhos e receitas a ela; Balduíno também fazia assim. A esposa do Clóvis, Maria Auxiliadora, o ajuda com as receitas. Ela disse que a letra dele “é de médico” e que a dela é mais legível. Diz Maria Roberta que “O Clóvis faz remédio e dá a receita também. Quando o remédio é do mato, ele busca para a pessoa. Quando é para comprar, ele dá a receita. Ele benze a pessoa e o remédio já vem na cabeça dele. É como uma arte”²³⁶. Clóvis está morando no Cuminã, perto do Jauari e Boa Vista. Segundo a esposa, eles moram perto dos parentes.

Clóvis perguntou para mim, em uma entrevista realizada em setembro de 2012, se o *sacaca* Pedrinho era quilombola e se eu via diferença entre eles, os dois *curadores*. Em seguida, ele disse que achava que havia diferença entre eles, como o atendimento com hora marcada e o uso de imagens. Clóvis não atende com hora marcada, não utiliza imagens e nem vestimenta específica. Durante toda a entrevista, ele frizava que fazia igual ao pai dele, Chico Melo, e ao Balduíno, ambos *sacacas* já falecidos que eram bem conhecidos e pertenciam às comunidades remanescentes de quilombo. Quanto ao uso de espelho – um objeto em que se pode ver o futuro das pessoas e que era utilizado por Balduíno –, disse que ainda não foi preciso usar, mas que pode usar o espelho ao longo do tempo. Pedrinho possui o espelho usado por Balduíno Melo. Depois que Balduíno morreu, esse espelho ficou guardado com Durvalino (Velho Pombo), filho de Balduíno, e este, depois de um tempo, entregou-o ao Pedrinho.

Quando Clóvis pergunta se eu o achava diferente de Pedrinho, que é outro *sacaca* da região; respondi a ele que em termos de *curador*, os dois trabalhavam somente para a cura, referindo-me a questão do ser *sacaca*, termo esse atribuído a quem tem o dom da cura desde nascença. Durante a entrevista, perguntei ao Clóvis se ele usava o copo com água para vidência; ele disse que não e, em seguida, perguntou à mãe se o pai dele usava: “O papai não usava isso, né?”²³⁷. Então, a referência ao que o pai usava está muito forte nele. Quando perguntei se ele tinha alguma roupa específica para atendimento, ele disse que não possuía uma vestimenta especial para realizar os atendimentos; novamente, perguntou à mãe sobre o uso de alguma roupa utilizada pelo

²³⁶ Entrevista concedida à autora em setembro de 2012.

²³⁷ Entrevista concedida à autora em setembro de 2012.

seu pai. Ela respondeu que Chico Melo não usava nenhuma roupa específica para atender. No entanto, Clóvis disse que até hoje não precisou usar roupa, copo, dando um entendimento de que estaria aberto a isso, caso precisasse. Em certo momento da entrevista, ele disse que gostaria de curar as pessoas como o pai e o Balduíno curavam (se referindo a um poder de cura que achava que o pai tinha e que, com o tempo de prática de *sacaca*, isso viria a ele).

Clóvis mencionara o pai, ao fazer referência à sua ancestralidade, para justificar sua ação no presente e mostrar suas diferenças perante o outro, o Pedrinho, que, segundo Clóvis, era diferente dele e dos que o antecederam no rio Erepecuru, por não ser quilombola. Durante a entrevista, o Clóvis perguntou: “O Pedrinho não é quilombola, né?”. Queria marcar que ele era remanescente de quilombo e que o Pedrinho tinha outra identidade, que era diferente da sua. Nesse ponto, é interessante que Clóvis pergunta se o Pedrinho é remanescente de quilombo; nesse seu questionamento, ele quis se diferenciar, marcando uma fronteira pela etnicidade, sendo essa “uma forma importante de protestos eminentemente políticos” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 244). Clóvis faz parte do grupo de remanescentes de quilombo e quer afirmar, por meio de uma argumentação política identitária, que prática de *curador* dele é distinta da de Pedrinho, pois este não faz parte do seu grupo étnico. Assim, a prática de *sacaca* seria um dispositivo a ser utilizado por ele como algo de pertencimento ao grupo dele, uma especificidade cultural que o define social e simbolicamente.

Para O’Dwyer (2008), “a crença nativa em mundos paralelos habitados por seres sobrenaturais e o domínio desse espaço adquirido pelos ‘sacacas’ [...] permite a construção do território que ocupam como uma totalidade simbólica, que define as fronteiras do grupo” (p. 14), ao se referir ao saber tradicional dos remanescentes de quilombos do município de Oriximiná. Trazendo os argumentos de O’Dwyer ao contexto da pesquisa, Clóvis precisa marcar uma diferença entre o seu saber de *sacaca* e o de Pedrinho para estabelecer uma fronteira entre o seu dom, como mais autenticamente originário do que o do outro. Clóvis possui um discurso em que a sua prática de *sacaca* é considerada uma especificidade cultural de seu grupo étnico e, desse modo, procura estabelecer uma distinção entre ele e Pedrinho.

O discurso de Clóvis busca uma origem que legitime sua prática, a de ser descendente de africanos, enfim, uma origem africana que ele acredita denotar uma

maior legitimidade de *curador* que a de Pedrinho. Este, por sua vez, apesar de não se definir como quilombola, explica que sua bisavó e tataravó paternas eram negras, mostrando a descendência negra africana. Para Capone (2007), “nos discursos desses atores sociais e praticantes dessas religiões, a ligação com a África e a ruptura provocada pela escravidão são constantes pontos de referência”²³⁸ (p. 2, tradução nossa). Assim, Clóvis e Pedrinho possuem um ponto em comum, que é mostrar uma descendência africana por meio de seus discursos, uma forma de legitimar suas práticas de *curadores* pela origem africana. Essa África seria uma “mythical Africa” (CAPONE, 2007), um símbolo utilizado por Clóvis e Pedrinho como fonte de legitimação das suas práticas rituais. No caso de Clóvis, a busca por esse símbolo se dá por meio de seus antepassados negros e quilombolas. Já para Pedrinho, esse símbolo é buscado tanto pela sua descendência africana, ao dizer que sua tataravó era escrava, como pela sua iniciação no candomblé, como já foi descrito neste trabalho sobre a sua iniciação em religiões afro-brasileiras. Porém, Pedrinho não busca somente o universo da religião afro-brasileira, pois também recebe influências do espiritismo e da pajelança.

Dessa forma, é preciso entender de que forma os indivíduos classificam seus arredores sociais e de que forma o passado é usado para fazer sentido no presente (ERIKSEN, 1993). Muitos grupos étnicos e religiosos redefinem sua cultura ancestral de acordo com sua experiência social e simbólica, sendo o passado utilizado como instrumento na criação da identidade, como no caso dos discursos de Clóvis e Pedrinho.

Nesse sentido, as variações dessa tradição de conhecimento sobre o mundo dos mortos se devem pelos diferentes pertencimentos e interações sociais. Assim, por exemplo, o *sacaca* Clóvis pode se utilizar dessa tradição de conhecimento sobre os *encantados* para marcar uma especificidade dessa prática inerente ao seu grupo (remanescentes de quilombo) e se distinguir dos outros, pois a utiliza como uma estratégia de afirmação identitária (CAPONE, 2004).

Em uma de minhas pesquisas no município de Santarém, na comunidade remanescente de quilombo Murumurutuba, um morador chamado Manoel disse que uma entidade incorporava em um de seus filhos e, segundo ele, esse espírito se

²³⁸ “in the discourse of the social actors and practioners of these religions, the link with Africa and the rupture brought by slavery are constant points of reference” (p.2).

apresentava como um “homem negro e forte”²³⁹. Isso mostra que, na visão dos “nativos”, alguns mortos podem se apresentar a eles com características (nesse caso, a racial) para talvez demonstrar uma ligação de identidade por meio de um espírito ancestral (percebido pelo discurso do pai da criança sobre a entidade) com o grupo étnico do qual fazem parte. Nesse caso, Manoel, em sua narrativa, quer deixar claro que os ancestrais do território que ele habita são os negros, que residiam (quando vivos) nessa localidade e que ainda vivem nela, mesmo que na condição de mortos. Sabendo que eu era uma pesquisadora em um trabalho de identificação e delimitação, como remanescente de quilombo do território dessa comunidade e com a finalidade de titulação dessa terra, Manoel se utiliza de um fator socialmente relevante, na visão desse grupo étnico, que é o poder conferido aos mortos. Eles acreditam que os mortos, principalmente os *encantados*, protejam seu território.

Dessa forma, Clóvis, ao dizer que não utiliza nenhuma vestimenta branca para o seu trabalho porque seu pai também não usava, assume uma identidade de *sacaca* que o define e é definida pela identificação com a sua ancestralidade e com o grupo étnico ao qual pertence, como se se tratasse de uma continuidade cultural, já que perpetua algo que seu pai fazia, assim como outros de seu grupo (como o *sacaca* Balduino). Ao fazer isso, define sua prática de *curador* evocando a memória social de seu grupo, categorizado remanescente de quilombo, distinguindo-se dos outros *curadores*.

Quando Clóvis me pergunta se Pedrinho é quilombola, quer dizer que o seu dom de cura é diferente do de Pedrinho, por ele não ser quilombola, reforçando sua identidade de remanescente de quilombo ao comunicar diferenças nas práticas rituais e no poder de *sacaca* entre ele e Pedrinho. Como ressalta Barth (2000):

[...] a dicotomização que considera os outros como estranhos, ou seja, membros de outro grupo étnico, implica o reconhecimento de limitações quanto às formas de compreensão compartilhadas, de diferenças nos critérios para julgamento de valor e de performance [...] (p. 34)

Nesse ponto, Eriksen (1991) afirma que “[...] as diferenças étnicas implicam diferenças culturais [...] na natureza das relações sociais” (p. 5). De acordo com esse autor, a etnicidade é processual, sendo as diferenças culturais comunicadas,

²³⁹ Entrevista concedida à autora em agosto de 2010.

permitindo que a analisemos comparativamente. Por Clóvis ser definido como quilombola e Pedrinho não se considerar um, ele utiliza sua identidade étnica para afirmar uma diferença entre ele e o outro curador, dizendo que sua atividade de curador é diferente da do outro. Assim, a prática de curador é exercida por indivíduos de diferentes grupos étnicos e sociais e cada qual possui variações em relação ao exercício dessa atividade.

Cabe dizer, nesse contexto, que o avô materno da *pajé sacaca* Maria era índio e pode ser que, devido a relações de parentesco, Maria tenha recebido ensinamentos ligados a modos de conhecimento de populações indígenas. Quando perguntei a ela, como ela se definia em sua atividade de *curador*, ela respondeu que era uma *pajé sacaca* e que “o pajé era igual ao sacaca”²⁴⁰. Ela, ao se definir dessa forma, busca uma legitimação de sua prática de *curador*, pela sua descendência indígena. Também se pode buscar um reconhecimento de sua prática por meio de uma relação não baseada no parentesco, mas por outras afinidades, como o *médium* Emídio, que disse ter sido instruído por um *pajé*, no município de Santarém.

Por meio da pesquisa de campo em diálogo com a problemática teórica, observa-se que a tradição da encantaria promove fluxos e confluências, pela prática dos *curadores*, entre diferentes grupos étnicos e religiosos, como remanescentes de quilombo, ribeirinhos, católicos, evangélicos, no contexto regional do Baixo Amazonas.

²⁴⁰ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

4 COMUNICAÇÃO COM OS MORTOS

4.1 Rezas, sonhos, *visagens* e incorporações

Como foi dito ao longo deste trabalho, os *rezadores* e os *curadores*, cada um em sua prática ritual, se comunicam com os mortos. No caso dos *rezadores*, as rezas cantadas são o principal meio de comunicação durante as três noites de ritual. A música no ritual, que se constitui pelas ladainhas, possui a capacidade de abrir um canal para o mundo sobrenatural, fazendo com que os *rezadores* estabeleçam uma comunicação com as *almas*.

Os *curadores* também se utilizam de algumas rezas cantadas para poderem incorporar os encantados. Quando Pedrinho incorporou uma entidade de boiadeiro (Capítulo 3), ele cantou uma reza para que esse espírito pudesse entrar em seu corpo. Nesse ponto, a música é o meio utilizado para entrar em sintonia com o espírito, fazendo com que ele entre no corpo do *curador*. Algumas entidades possuem letras específicas, sendo o seu “ponto” (uma forma desses espíritos se manifestarem). No caso de um *encantado* que more na mata, os elementos desse tipo de encante que serão cantados, assim como o nome do espírito que está sendo chamado.

Os sonhos também são um meio de comunicação com os mortos. Os *rezadores* dizem sonhar com as *almas* na época da *Encomendação das Almas*, acreditando que consigam estabelecer uma comunicação com elas, como se fizessem uma correspondência entre mortos e vivos. Malinowski (1984), ao estudar sobre os “baloma”, os espíritos dos mortos nas ilhas Trobiand, argumenta que os sonhos “parecem desempenhar também a função no intercâmbio entre os baloma e os vivos” e que “durante o *milamala*, a festa anual, as pessoas são frequentemente visitadas em sonhos pelos familiares mortos” (p. 176). Assim como os nativos das ilhas Trobiand sonham com os parentes mortos em uma determinada época, os *rezadores*, durante a prática ritual que exercem, sonham com os familiares que já faleceram. O exemplo a seguir vem ilustrar essa questão dos sonhos como meio de comunicação entre vivos e mortos. Floriano, *padre* de um grupo de *rezadores*, diz que começou a rezar aos quinze anos, praticando esse ritual por quase duas décadas. Seu pai, Antônio Roque, já

falecido, era o *padre* do grupo, tendo morrido em 2009. No entanto, no ano de 2010, Floriano não rezou na época do ritual. Em 2011, o Floriano estava trabalhando durante a Semana Santa e sonhou com o pai perguntando por que ele havia abandonado o grupo de *rezadores*, e se dizendo triste por isso. Após esse sonho, Floriano ligou para o irmão, Leandro, dizendo para reunir o grupo que eles iriam rezar. Nesse contexto, o sonho que esse *rezador* teve foi determinante, pois foi assim que ele assumiu a posição de *padre* do grupo e voltou a realizar essa prática ritual.

O sonho que Floriano teve com o pai, mostra, perante o grupo de *rezadores* do qual faz parte, um poder, pois Floriano recebeu instrução do pai, já morto, por meio do sonho que teve. Existem trabalhos antropológicos que mostram que diversas instruções são passadas pelos sonhos, como, por exemplo, certas performances rituais (cantos e danças) entre os xavantes, que são passadas em sonho pelos seus ancestrais ao chefe Warodi, ajudando na formação da identidade e da cultura xavante, em um sentido de continuidade ao longo do tempo (GRAHAM, 1995).

Trazendo a questão do poder dos sonhos como uma forma de comunicação dos ancestrais, em que eles garantem uma forma de reprodução cultural de um determinado grupo, observo que os *rezadores*, por meio dos sonhos, acreditam que seus ancestrais (principalmente os pais falecidos desses *rezadores*) se comunicam com eles, fazendo com que deem continuidade à prática ritual que é realizada há várias gerações em sua família. O sonho foi determinante para que Floriano voltasse a rezar, como também foi essencial para a reprodução dessa prática ritual em sua família, que outrora, era desempenhada pelos seus antepassados.

A maioria dos *rezadores* sonha com os pais falecidos. Estes, mesmo na condição de mortos, possuem um poder sobre os filhos vivos, pois foram eles que lhes transmitiram o ritual. No entanto, também há relatos de *rezadores* que sonham com as mães falecidas, como Maurício, dizendo que “só na época da Semana Santa que eu sonho com a minha mãe, para eu não esquecer a minha devoção”²⁴¹. É como se os sonhos com os pais falecidos, seja pai ou mãe, que eles têm na época do ritual, estivessem lhe comunicando para que não se esqueçam do compromisso de rezar por eles e pelos outros mortos.

²⁴¹ Entrevista concedida à autora em abril de 2010.

Em todo caso, não são somente com os ancestrais com quem eles sonham. O *rezador* Didino, da comunidade do Itapecuru, conta que certa vez que ele não saiu para rezar, numa sexta-feira, sonhou “que tava numa procissão de vestes brancas com homens e mulheres desconhecidos. Essas pessoas vieram perguntar por que eu não tinha participado do começo até o fim. Dizem que o sonho é realidade”²⁴². Ao dizer que o sonho é uma realidade, quer mostrar que ele deve ser levado a sério. Quando os *rezadores* têm um sonho desse tipo, como Domingos e Didinho, costumam se sentir mal, pois é como se estivessem em falta com o compromisso que assumiram de rezar pelas *almas*. E, quando se sonha com os pais, lembrando-lhes da devoção que alguns deles assumiram, como o caso de Floriano, Maurício e José Garcia, o sentimento de culpa é maior, já que o vínculo com os ancestrais é mais forte do que com as *almas* as quais não se conhece. Isso mostra que o sonho é uma forma de realidade para essas pessoas, pois elas creem na vida onírica como se os sonhos²⁴³ fossem tão reais quanto a vida de vigília.

Os *rezadores*, dos grupos constituídos por parentes, possuem a crença de que seus antepassados lhes passam instruções e conselhos por meio dos sonhos. No entanto, de modo geral, os *rezadores*, tanto de grupos formados por amigos, como os de parentes, podem sonhar com as *almas*; elas teriam o papel de lembrar-lhes de cumprir sua *penitência*, que é a prática ritual da *Encomendação das Almas*. Dessa maneira, os *rezadores*, ao receberem instruções em sonhos dos mortos, tornam-se participantes ativos do processo histórico, na produção e continuidade da prática ritual da *Encomendação das Almas*, como também na formação e produção de sua visão de mundo. Quando um *rezador* recebe instruções de um ancestral por meio de sonhos, é como se os mortos estivessem participando da transmissão dessas práticas.

Já a *visagem* é o termo usado pela população da região em estudo para assinalar a aparição de algo sobrenatural, podendo ser percebida por um vento, pela aparição de algo ou por meio de uma sensação diferente, como o frio. São inúmeras as narrativas sobre as *visagens* que um *rezador* já teve na vida, podendo dizer que elas fazem parte do cotidiano das pessoas dessa região. A *visagem* é entendida como um

²⁴² Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

²⁴³ Em certa ocasião, ouvi de uma senhora de Óbidos que conhecia o *curador* Pedrinho por meio de sonhos e, quando mostrei uma fotografia do Pedrinho a ela, disse que ele tinha aparecido dessa forma no sonho. Depois, quando ela foi até a localidade desse *curador* para ser atendida por ele, disse que já conhecia o lugar pelo sonho que tivera.

saber tradicional da região do Baixo Amazonas. Sobre as diferenças entre saber tradicional e saber científico e se as lógicas que operam esses saberes são as mesmas, Evans- Pritchard (2005) diz, no seu estudo sobre bruxaria entre os Azande do Sudão, no final de 1930, que se trata de premissas diferentes e não lógicas diferentes sobre o que acontece e existe no mundo. Para Lévi-Strauss (1962), no “pensamento selvagem”, segundo Carneiro da Cunha (2009), saber tradicional e conhecimento científico estão os dois sob as mesmas operações lógicas e que as diferenças entre eles estaria nos níveis estratégicos diferentes, em que no conhecimento científico, opera com unidades conceituais, utilizando a lógica do conceito e, no tradicional, com unidades perceptuais, utilizando, portanto, percepções. Assim, ao perceberem um vulto, um vento ou algo diferente, os *rezadores* creem se tratar da aparição de uma *alma*. Essas percepções são recorrentes em todos os grupos (pois normalmente algum integrante vai relatar um tipo de *visagem*), evidenciado um tipo de saber tradicional, um conhecimento que trata da comunicação com os mortos.

Durante as entrevistas feitas com os *rezadores*, alguns buscavam explicação para justificarem suas crenças, enquanto outros deixavam transparecer em seu discurso algumas evidências empíricas. É o caso do *rezador* José Moraes. Conversando em sua casa sobre o que aconteceu a ele e ao seu grupo de ordem sobrenatural na época do ritual: “tava cochilando uma vez quando tinha terminado de rezar e alguém me empurrou. Para mim foram as almas”²⁴⁴. Após dizer isso, ele conta uma “marmota”: “Na vez da marmota do sapo, o meu grupo achou que era uma *alma* daquelas que estão acostumadas a brincar em vida na forma do sapo porque a gente tava achando graça”. Mendes contou uma “marmota” parecida com a de José Moraes, dizendo que uma vez ele estava rezando e apareceu um sapo grande e que ele fazia a “continência de uma pessoa. Ele pulava, chegava e ficava fazendo continência com as patas e quando a comissão batia a ‘campa’, o sapo ia embora”²⁴⁵. Pelas duas narrativas, percebe-se que as explicações que os dois *rezadores* dão têm elementos do universo da encantaria – a *alma* poder se transformar em animal – e elementos do universo do catolicismo, que é associar essa transformação a coisas do mal, distantes de Deus. Esses exemplos mostram que os dois universos – catolicismo e encantaria – não são sistemas isolados, mas interagem em algumas situações rituais.

²⁴⁴ Entrevista concedida à autora em dezembro de 2006.

²⁴⁵ Entrevista concedida à autora em setembro de 2012.

Soares (2007) explica sobre um *rezador* chamado Raimundo Figueiredo, que morava na Comunidade Casinha, localizada no Lago Sapucuá. Durante a entrevista que realizou com esse *rezador*, ele relata: “um rezador do meu grupo, no cemitério do Sapucuá, ele falhou a voz na hora e entrou outra voz que ninguém sabe da onde apareceu. Ele mesmo escutou só que não deu medo em nós. Esse *rezador* se chama Alvino Mendes de Almeida. Ele já morreu” (p. 52)²⁴⁶. Raimundo, por meio dessa narrativa, mostra a crença que possui nas *almas*, pois quando diz que “entrou outra voz que ninguém sabe da onde apareceu”, evidencia acreditar na presença das *almas* durante a prática da *Encomendação das Almas*. Já o *rezador* José Garcia, em uma entrevista no ano de 2011, disse que os antigos contavam que uma vez um *rezador* estava fazendo a “entrega das *almas*” no cemitério da comunidade do Itapecuru e que esse *rezador* incorporou um espírito. Desse modo, percebe-se, por meio desses relatos, que o universo da encantaria se comunica na prática da *Encomendação das Almas*, como a aparição de uma voz que ninguém sabe da onde vem ou de um *rezador* sofrendo uma incorporação.

No caso dos *curadores*, a incorporação é uma forma utilizada por eles para que os mortos transmitam conselhos, prescrevam receitas para doenças e forneçam previsões sobre o futuro da vida das pessoas que procuram por esse tipo de atendimento. Os indivíduos conseguem entrar em relação com os mortos pela prática da incorporação, uma atividade exercida por certas pessoas que possuem o dom de receber espíritos em seu corpo, durante o transe ritual.

Essas formas de comunicação permitem que os *rezadores* e os *curadores* se comuniquem com os mortos. No caso das rezas e da incorporação, elas podem ser descritas como atos performativos feitos pelos *rezadores* e *curadores* para que possam acessar os seres que habitam o mundo dos mortos. No caso das *visagens*, elas são uma forma de comunicação com os mortos, podendo ocorrer durante o ritual dos *rezadores* ou em diferentes contextos com qualquer pessoa. Por meio dos sonhos, os praticantes desses rituais também podem receber instruções performáticas sobre sua prática, como o Clóvis e a mãe dele, que foram orientados em sonhos (o primeiro por um homem que não conhecia e a segunda pelo falecido marido) para a iniciação da prática de *sacaca* por Clóvis.

²⁴⁶ Entrevista concedida à autora em dezembro de 2006.

Por meio da etnografia dessas práticas rituais, foi observado que os discursos dos *rezadores* e dos *curadores* sobre certas evidências empíricas, tais como incorporações, sonhos e *visagens*, expressam os modos de conhecimento dessa região, ou seja, suas tradições discursivas sobre o mundo dos mortos.

4.2 Conhecimentos transmitidos

No início desse trabalho, uma das questões colocadas foi a de como se daria a ligação das práticas rituais dos *rezadores* e dos *curadores*. Essa ligação ocorre pelo mundo dos mortos, já que, segundo a visão das pessoas dessa região, os indivíduos, depois da morte, se transformam em *almas* ou em *encantados*.

As práticas religiosas dos *rezadores* e dos *curadores*, por meio de seus fazedores, mostram conhecimentos e valores que estão associadas a tradições específicas, a do catolicismo e a da encantaria. Porém, elas não são entendidas como universos fechados e isolados, mas tradições que se comunicam, pelas práticas rituais, uma à outra. Ambas as tradições revelam diferenças em relação ao conhecimento que diversos indivíduos e grupos dessa região empregam em suas ações sobre o mundo e no sentido que dão a essas ações. No caso das práticas estudadas nesse trabalho, elas mostram uma diversidade em relação ao conhecimento sobre o mundo dos mortos, que é a crença de que a pessoa, depois que morre, pode se transformar em um *encantado* e ir para o mundo do encante ou se transformar em *alma* e ir para o mundo das *almas*. No entanto, essa diversidade encontrada nessas duas práticas rituais possui um denominador comum, que é a crença na relação com os mortos, já que *almas* e *encantados* são mortos.

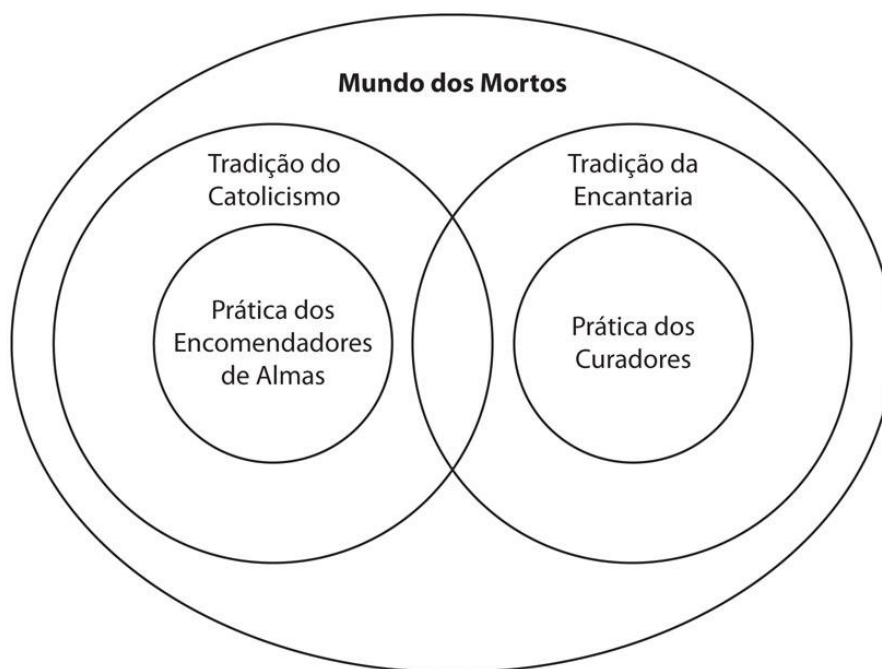


FIGURA 17 – As práticas rituais e as tradições de conhecimento que fazem parte de uma cosmologia sobre o mundo dos mortos.

Durante as entrevistas, quando perguntado aos *curadores* sobre a religião deles, diferiam em seus discursos, dizendo que eram do catolicismo, do candomblé e da umbanda. Isso nos mostra que a prática dos *curadores* se relaciona com o universo das religiões católicas, espíritas e afro-brasileiras. Porém, a encantaria configura uma tradição de conhecimento mesmo que possua relação com outros universos religiosos.

As práticas dos *rezadores* e dos *curadores* possuem uma dimensão individual, relacionada à vida de seus praticantes, assim como uma dimensão pública, na medida em que pessoas de diferentes grupos (sociais e étnicos) se relacionam com essas práticas rituais; isso faz parte de tradições discursivas, sendo transmitidas, reproduzidas e modificadas pela população do Baixo Amazonas.

Segundo Tambiah (1985), os rituais só podem ser compreendidos quando considerados como ações performativas, transferindo propriedades de uma relação para outra. Assim, por exemplo, quando uma pessoa joga cerveja no rio antes de viajar de barco, está oferecendo um agrado a um *encantado* e, em contrapartida, espera que ele a proteja da “cobra-grande” e dos *encantados* que gostariam que essa pessoa fosse para o encanto ou que poderiam lhe fazer algum tipo de mal. Jogar cerveja representa o desejo de proteção. Ao realizar essa ação, essa pessoa irá se sentir mais protegida e

ficará mais tranquila para seguir viagem. Dessa forma, esse rito (de jogar cerveja no rio) transfere propriedade de uma relação para outra; os encantados (ligados à natureza) estariam nas relações sociais, pois essa pessoa que jogou cerveja confere poder de proteção ao *encantado*.

Quando um *rezador* acende uma vela na frente do cruzeiro do cemitério, representa um desejo de que está ali para ser um instrumento, rezando pelas “almas que estão em agonia”; a partir daquele momento, as *almas* estarão acompanhando os *rezadores* pelas três noites de ritual. Ao realizar essa ação, acredita receber proteção das *almas* benditas, pois, nessas noites, poderão ver *visagens*, como explica Antônio Mendes: “quando tá rezando, tem uma voz fina atrás da gente. Essa voz fina seria a voz da *alma*”²⁴⁷. Assim, ao acenderem a vela, ganham mais confiança em realizarem essa *penitência*; pedem luz e paz as *almas* que rezam, mas também proteção aos santos e às *almas* benditas para que nada lhes aconteça durante as noites de prática ritual.

Os símbolos da *Encomendação das Almas* se referem a valores e conhecimentos que são compartilhados por diferentes indivíduos e grupos da região do Baixo Amazonas, como a crença na vida após a morte, a ancestralidade, a comunicação com os mortos e o universo do catolicismo. No caso dos *curadores*, os símbolos, como o copo com água, o cigarro de *tauari*, as imagens de caboclos e santos católicos, mostram conhecimentos ligados ao mundo dos mortos (como o encanto) e aos universos da encantaria e do catolicismo. Esses símbolos, estudados pelas duas práticas rituais – a dos *rezadores* e a dos *curadores* –, mostram valores ligados a determinadas tradições de conhecimento sobre o mundo dos mortos (do catolicismo e da encantaria), constituindo uma visão de mundo que é moldada pelos diferentes grupos dessa região, por processos de transmissão, reprodução e modificação.

Uma semelhança observada entre *rezadores*, no município de Oriximiná, e *curadores*, nos municípios de Oriximiná, Óbidos, Curuá e Santarém, é o tipo de poder que eles possuem em relação aos vivos. Esse poder exercido pelas práticas da *Encomendação das Almas* e pelo curandeirismo é reconhecido pela população desses municípios, advindo da capacidade dos *rezadores* e *curadores* se comunicarem com os mortos. Dessa forma, os *rezadores* e os *curadores* que promovem a comunicação entre vivos e mortos seriam o que Steil (2001, p. 24) denomina de “agentes religiosos populares”, e suas práticas fazem parte de um sistema de rituais não

²⁴⁷ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

institucionalizados. O poder desses “agentes religiosos populares não advém de uma delegação institucional, como acontece com o poder do clero oficial, mas de um reconhecimento que é produzido pela própria comunidade ou grupo social no qual se radicam suas práticas” (p. 24-25).

Certos *curadores*, como Maria e Emídio, disseram ter sido avisados sobre a minha visita a eles e ao trabalho que estava realizando nessa região. Isso mostra, como no caso de outros curadores, que a explicação que eles dão aos acontecimentos segue de uma explicação baseada em causas místicas e sobrenaturais. O *sacaca Pedrinho*, na primeira vez que o conheci, disse que eu iria escrever sobre ele. O que essas afirmações proferidas por esses três *curadores* mostram?

Eles podem ter feito tais afirmações por saberem que eu estava pesquisando sobre o trabalho deles e, assim, mostrariam uma relação de poder diante do pesquisador (mas também de troca, na forma de um consentimento à pesquisa) ao dizer que os seres sobrenaturais estavam em comunicação com eles. Cada um, à sua forma, mostrava certa autoridade ao fazer constatações sobre a minha pesquisa, sabendo que eu não sou um deles. Nesse sentido, uma hierarquia de poder era estabelecida entre eles – que visualizam o passado e o futuro das pessoas, inclusive o da pesquisadora, e se comunicam com os espíritos – e a pesquisadora, uma pessoa que queria saber sobre o dom deles.

As afirmações feitas pelos *curadores* Pedrinho, Maria e Emídio sobre o meu trabalho na região estudada sobre o universo dos *curadores*, mostram uma ideia de tradição que está ligada a um modo de conhecimento com o mundo sobrenatural, o mundo dos mortos, chamada encantaria. Segundo Barth (2000), o conhecimento possui “três faces: um *corpus* substantivo de afirmações, uma variedade de representações e uma organização social”²⁴⁸ (p. 1, tradução nossa). De acordo com essa análise, as afirmações fornecidas por esses três *curadores*, por meio de suas práticas (com suas variantes) – que é uma representação de um discurso instituído – e suas relações sociais engendradas (relações de parentesco e de troca), nos mostram uma tradição específica sobre o universo da encantaria, modo de conhecimento que é produzido pelos seus *curadores*, pela relação com o mundo dos mortos e pelos indivíduos e grupos que procuram por esse tipo de atendimento.

²⁴⁸ “three faces: a substantive corpus of assertions, a range of media of representations, and a social organization” (p.1).

Perguntei ao *rezador* Germano sobre a diferença entre o trabalho dos *rezadores* e o trabalho dos *curadores*; ele me disse dando o exemplo do *sacaca* Pedrinho: “o Pedrinho é para a cura da saúde e que a dos *rezadores* é para a cura da *alma*”²⁴⁹. Pela fala de Germano, percebe-se que, enquanto os *curadores* são procurados pelas pessoas para curar doenças físicas e não físicas (como inveja, mau-olhado, bruxaria), os *rezadores*, ao rezarem pelas *almas* dos mortos, são solicitados pela população para que aliviem os pecados cometidos pelas *almas* dos mortos e dos vivos; assim, com as rezas, as *almas* dos “mortos” podem “descansar junto a Deus” e as *almas* dos vivos têm paz pelos pecados cometidos durante a vida. Esse exemplo nos mostra que o *rezador*, em sua prática da *Encomendação das Almas*, é tido como um representante do discurso de uma tradição, nesse caso, a católica. Os *rezadores* podem ser descritos como um grupo mais ligado à mística, que se “distingue do modelo igreja na medida em que seus seguidores não se sentem ligados a uma instituição e ao modelo seita/comunidade por não se verem como um grupo separado do mundo” (STEIL, 2001, p. 26).

Esse poder que os agentes religiosos de ambas as práticas possuem, vem confirmar uma relação de força existente a partir de seus discursos, que definem formas ortodoxas, a saber: a tradição de conhecimento católico e a tradição de conhecimento da encantaria. Entretanto, esses universos não são fechados, havendo comunicação entre eles por meio das práticas rituais dos *curadores* e *rezadores* e no cotidiano de pessoas e grupos que a eles recorrem.

Nesse aspecto, a cultura dessa região estudada pode ser apreendida a partir das tradições discursivas observadas pelas práticas dos *rezadores* e dos *curadores*. A cultura, no senso comum, para Douglas (2010), “padronizou os valores de uma comunidade, serve de mediadora da experiência dos indivíduos. Provê, adiantadamente, algumas categorias básicas, um padrão positivo no qual as idéias e valores são cuidadosamente ordenados” (p. 54). Desse modo, a cultura de uma sociedade consegue se exprimir pelas tradições discursivas que são legitimadas por essa sociedade, por meio de suas práticas culturais. Assim, a cultura, na região estudada, é compreendida como uma materialização das tradições discursivas autorizadas e consentidas pela população dessa região, que são o catolicismo e a encantaria.

²⁴⁹ Entrevista concedida à autora em setembro de 2011.

Diante do que foi exposto no parágrafo anterior, pode-se dizer que determinadas práticas rituais que lidam com os mortos possuem um conhecimento e um valor comum, compartilhado pelas pessoas que as praticam, que é a crença que os mortos se relacionam com o mundo dos vivos no momento em que essas práticas ocorrem. É como se as pessoas, no momento em que praticam esses rituais (como a *Encomendação das Almas* e o curandeirismo) estivessem próximas dos mortos. Elas possuem uma visão de mundo que não existe a aniquilação da vida após a morte, mas há uma transformação em *almas* e *encantados*, já que os mortos vivem em outros mundos. Desse modo, quando os indivíduos acessam essas práticas rituais, acreditam que passam a se relacionar com o mundo dos mortos.

A população da região do Baixo Amazonas acredita que os *curadores* são pessoas detentores de poderes especiais, por conseguirem fazer comunicação com seres sobrenaturais. A crença compartilhada por essa população sobre o poder que reconhecem nos *curadores* é que promove o reconhecimento dessa prática na região. Os *curadores* atendem, na maioria dos casos, em pequenas salas de atendimento, localizadas em suas próprias casas.

Nos casos em estudo, os *rezadores* e *curadores* – indivíduos considerados pelos outros e por eles mesmos como agentes do catolicismo e da encantaria – detêm um poder que os outros não possuem, sendo suas ações legitimadas na eficácia simbólica que é produzida e reconhecida por diferentes grupos sociais e étnicos. A crença das pessoas dessa região sobre o poder dos *rezadores* e *curadores* faz com que estes detenham um poder pelo reconhecimento que indivíduos e grupos sociais fazem deles, ao identificá-los como portadores desse poder. Por exemplo, o Pedrinho atende pessoas de outros Estados, como Rondônia e Manaus. Isso mostra que ele possui um maior reconhecimento por parte de indivíduos e grupos que outros *curadores* e quanto maior o círculo de abrangência de um *curador*, maior sua “eficácia simbólica”.

O culto aos mortos está inserido em uma grande cosmologia, sendo praticado por todos os povos dos continentes, já que “provavelmente não existe nenhuma sociedade que não trate seus mortos com consideração” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 217). O conhecimento sobre o mundo dos mortos é acessado por meio de rituais e mitos, havendo muitos símbolos que são utilizados nas práticas rituais ligadas aos mortos, tendo cada um seus próprios termos e significados.

4.3 Cosmologia sobre o mundo dos mortos

Existe uma cosmologia sobre os mortos que está imersa nas práticas rituais dessa região, como a *Encomendação das Almas* e o rito dos *curadores*, que, por sua vez, fazem parte de tradições discursivas diferentes. Mesmo que os *rezadores* se refiram a certas *almas* como *encantadas* e que *curadores* afirmem que a religião dos *encantados* é a católica, cada prática possui um sistema mitológico diferente. Como diz Lévy-Bruhl (1960), o mito²⁵⁰ é da ordem do discurso. No entanto, ambas as práticas têm um denominador comum: relacionam-se com o mundo dos mortos e, no acesso ao mundo dos mortos durante as práticas rituais, esses sistemas mitológicos distintos se cruzam. Nesse ponto, a categoria “mito” é utilizada pelo observador, tendo como base as narrativas sobre o mundo dos mortos. Para a sociedade em estudo, esse modo de conhecimento sobre os mortos não é mito, já que acreditam ser da ordem do real, pois, segundo Malinowski (1984), o mito está relacionado com a realidade do grupo em que ele existe, sendo, portanto, uma realidade vivida. Dessa forma, as crenças sobre o destino dos mortos e de sua comunicação com os vivos são mostradas por meio dos *rezadores* e dos *curadores*, buscando observar o comportamento e as relações sociais dos indivíduos ligados a essas práticas rituais.

O mundo dos mortos, na região do Baixo Amazonas, é concebido mediante dois sistemas mitológicos distintos. Porém, esses dois sistemas mitológicos (da encantaria e do catolicismo), apesar de não se corresponderem no mundo dos vivos, comunicam-se por meio das práticas rituais, que lidam com os mortos. O universo do catolicismo, a partir da prática dos *rezadores*, está aberto, comunicando-se com o universo da encantaria. Por exemplo, o *rezador* Abdias diz que os *rezadores* possuem uma ligação com os *curadores* porque “os mestres dos *curadores* são os

²⁵⁰ De acordo com Goody (2012), o mito é uma forma de narrativa que aborda questões da ordem do sobrenatural. Para esse autor, o mito pode ser classificado como um discurso que trata do mundo sobrenatural e da sua relação com os homens. Dentro dessa classificação, é utilizada a palavra “mito” pelo observador, já que, para os indivíduos que participam das práticas religiosas dos *rezadores* e dos *curadores*, é algo da ordem do real. Nesse caso, trata-se de dois discursos míticos: Um é relacionado ao mundo do encante e o outro, ao mundo das *almas*.

*encantados*²⁵¹ e os *encantados*, segundo ele, podem acompanhar os *rezadores* durante as três noites do ritual da *Encomendação das Almas*.

O universo da encantaria, por sua vez, por meio da prática dos *curadores*, está aberto, comunicando-se e incorporando o universo do catolicismo em suas práticas rituais. Como exemplo, o *médium* Emídio se refere ao encante, dizendo que nesse lugar “tenho contato com boto, com sereia, com crianças *encantadas*, adultos *encantados* e padres *encantados*”²⁵². Outra *curandeira*, a *pajé sacaca* Maria, por meio de uma *encantada* que estava incorporada nela, disse que no encante existem igrejas, que a religião desse mundo é católica e que os *encantados* iriam à missa.

Na *Encomendação das Almas*, o universo dos *encantados* está presente nesse ritual. Na prática ritual dos *curadores*, o universo da encantaria e do catolicismo estão presentes e se relacionam. Os discursos das tradições do catolicismo e da encantaria são acessados por eles. A *pajé sacaca* Maria, por exemplo, ao estar incorporada por uma *encantada* chamada Azarina, disse que no encante existe igreja católica e que os *encantados* vão assistir à missa na igreja. Em outra situação, o *médium* Emídio disse estar vendo uma *alma* que era um parente ancestral de uma pessoa que ele estava fazendo atendimento. Os *curadores* também utilizam imagens de santos católicos e imagens de religiões afro-brasileiras (como caveira, preto-velho, sereia, entre outras). Dentro disso, os *curadores* se comunicam e se relacionam com as duas tradições de conhecimento, do catolicismo e da encantaria, já que o universo dos *encantados* interage e incorpora o universo do catolicismo.

As duas práticas rituais possuem um sentido de manter um equilíbrio entre as forças dos vivos e dos mortos, havendo uma espécie de correspondência entre ambos os mundos. No caso dos *rezadores*, ao rezarem pela *alma* dos mortos, eles esperam receber saúde, emprego e um lugar no céu ao morrerem. Quando rezam, os *rezadores* e moradores que os recebem, acreditam se prevenir de infortúnios, como doenças, por exemplo.

Já na prática dos *curadores*, quando um indivíduo procura por um atendimento, geralmente é para tratar de alguma doença, conflitos amorosos ou possuir uma orientação em sua vida, como saber se vai conseguir um emprego, etc. Para obter o que se deseja, o indivíduo, em certos casos, participa de certos ritos com

²⁵¹ Entrevista concedida à autora em setembro de 2012.

²⁵² Entrevista concedida à autora em outubro de 2012.

determinados *encantados* incorporados nos *curadores*, levando o material necessário para a realização do ritual, como fotos, cigarros, flores, bebidas alcoólicas etc.

As duas práticas rituais estudadas, dos *rezadores* e dos *curadores*, desempenham papéis diferentes, de acordo com as tradições a que estão vinculadas. No caso dos *rezadores*, os mortos são entendidos dentro da categoria *almas*, de acordo com o universo do catolicismo. Em todo caso, durante esse ritual pode aparecer *visagens*, como os *encantados*. No caso dos *curadores*, a categoria principal utilizada para o morto seria *encantado*, dentro da tradição da encantaria. No entanto, neste caso, também é utilizado o termo *alma*, termo da tradição do catolicismo que se faz presente e se comunica com o universo da encantaria, assim como imagens de preto-velho e caboclos, que estão presentes no universo das religiões afro-brasileiras.

A prática da pajelança, no contexto do Baixo Amazonas, faz parte do universo da encantaria, mesmo que essa tradição se relacione com o universo do catolicismo. Maués e Villacorta (2004) consideram a pajelança cabocla “como parte integrante do catolicismo popular das populações rurais e de origem rural amazônicas” (p. 51). A meu ver, a prática dos *curadores*, chamada por alguns deles de pajelança, estaria dentro do universo da encantaria, como uma tradição de conhecimento (BARTH, 1995). Essa tradição da encantaria, dentro do contexto de minha pesquisa, contém influências de outras religiões, como a católica, a umbanda, o candomblé e o espiritismo.

Como foi referido no início deste trabalho, utilizei os termos descritivos de Barth para designar as ideias pertencentes a um grupo como subtradição, como alguns *rezadores* que dizem que só a *alma* ruim que acompanha o ritual, enquanto outros afirmam que as consideradas boas e ruins também acompanham os *rezadores* nas noites de ritual, entre outros exemplos já expostos no Capítulo 2.

No caso dos *curadores*, a variação a respeito da localização do encante, se é abaixo do fundo do rio ou acima dele, as diferenciações de designações para o termo *curador*, como *sacaca*, *médium*, *benzedeira*, entre outras, também poderia ser definido como subtradições. A ideia de que a encantada Mariana é uma “bota encantada”, que é loira, morena ou ruiva, que faz trabalho para o bem e para “macumba” (sendo esse termo aqui entendido como algo do mal), segundo a curandeira Maria, seria mais específica de alguns *curadores*, podendo ser definida como subtradição (BARTH, 1995).

As descrições das variações (sobre a localização do encanto do rio, sobre a *encantada* Mariana, se precisa ou não se privar de atividade sexual nos dias de ritual, assim como o significado de outros símbolos nas práticas rituais estudadas) estabelecem, por meio das descrições dessas diferenças, uma validade nos diversos grupos de *rezadores*, *curadores* e nos indivíduos que participam dessas práticas, permitindo observar a reprodução, o fluxo e a variação do conhecimento que é produzido nas tradições do catolicismo e da encantaria. Além disso, também se compreende a maneira como essas tradições são mantidas de modo renovado pela experiência social e simbólica.

As duas práticas rituais são definidas como pertencentes a uma dada tradição, pelo conjunto de símbolos e ideias pertencente a um e mais grupos (BARTH, 1995), mas não de forma exclusiva. Mesmo que ambas as práticas desempenhem papéis diferentes, no que concerne às práticas rituais, as tradições de conhecimento que elas representam estão se comunicando em vários momentos na vida cotidiana e em algumas ocasiões dos ritos. Além disso, elas se correspondem dentro de um denominador comum, que é a comunicação com o universo dos mortos.

Essas tradições de conhecimento estudadas estariam dentro de uma cosmologia sobre os mortos, uma visão de mundo que é compartilhada por diferentes indivíduos e grupos (sociais e étnicos) no contexto regional estudado, que acreditam na comunicação com os seus ancestrais e com determinados mortos, que são requisitados para os ajudarem em diferentes infortúnios da vida.

Em suma, as *almas* e os *encantados* possuem um papel ativo na *Encomendação das Almas* e no curandeirismo, bem como na vida das pessoas que participam dessas práticas rituais. Essas duas categorias (*almas* e *encantados*) representam os mortos na região estudada. Os praticantes do ritual dos *rezadores* e dos *curadores*, ao se relacionarem com o mundo dos mortos, demonstram que esse universo é “simbolicamente congruente” (DOUGLAS, 2010, p. 88). Os mortos seriam um elemento comparativo que aproximaria as práticas de curandeirismo e da *Encomendação das Almas* em âmbito simbólico. Apesar de ambas as práticas serem de duas tradições de conhecimento que possuem crenças sobre os mortos distintas, uma está se comunicando com a outra, como se observou neste trabalho. Assim, os mortos seriam um dos principais símbolos nas duas práticas rituais, mostrando que ambos, *rezadores* e *curadores*, comunicam-se com os mortos na prática ritual.

Dentro desse entendimento, os mortos seriam entendidos como uma das estruturas de código de reprodução das tradições de conhecimento do catolicismo e da encantaria, transmitindo, por conseguinte, uma cosmologia – sobre o mundo dos mortos – dos indivíduos e grupos da região do Baixo Amazonas, que compartilham dessas tradições de conhecimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A *Encomendação das almas* e os *curadores* exprimem valores das tradições de conhecimento compartilhadas por grupos e indivíduos (no contexto regional de pesquisa) em duas dimensões, uma simbólica e outra sociológica. Nesse sentido, as práticas rituais podem transmitir conhecimentos e valores, além de reproduzir as relações sociais e trazer equilíbrio aos conflitos existentes (PEIRANO, 2003).

Na esfera simbólica, percebe-se, pelas evidências etnográficas, a prevalente crença nos mortos, seja pelos sonhos, pelas rezas ou pelas práticas rituais dos *rezadores* e dos *curadores*. Assim, o universo dos *encantados* se comunica com a *Encomendação das Almas*, já que os *rezadores* costumam se deparar com algum tipo de “visagem” ou “marmota” durante as três noites de ritual. No caso dos *curadores*, o universo da encantaria e do catolicismo estão presentes e se relacionam. Durante a pesquisa de campo, ouvi relatos de *curadores* dizendo que no encante existe igreja católica e que a religião da cidade do encante é a católica. Também dizem visualizar os mortos de parentes já falecidos, utilizando o termo *alma* para alguns e *encantado* para outros.

Outro ponto importante são os objetos utilizados como símbolos por essas duas práticas rituais, viabilizando, segundo seus praticantes, a comunicação com os mortos. Os objetos rituais, como o manto, a vela, o sino – no caso dos *rezadores* – e o maracá, o copo com água e a espada (manto) – na prática dos *curadores* –, são da esfera do simbólico; o uso prescrito desses objetivos possibilita a compreensão do significado de cada prática ritual aqui estudada. Fazendo um paralelo, é como se o sino, a vela e as rezas cantadas pelos *rezadores* fosse o equivalente ao chocalho (maracá), a música e o *tauari* (cigarro), instrumentos materiais e sonoros que os *curadores* utilizam para entrar em transe e sofrer a incorporação. Os símbolos utilizados pelos *curadores* e *rezadores* são meios funcionais para estabelecer a comunicação entre vivos e mortos, existindo a crença na eficácia do uso desses símbolos como meio de comunicação entre os dois mundos.

Já na esfera sociológica, observamos que essas práticas são mantidas por certas estruturas de códigos, como a rede de parentesco, seja ela constituída pelos

vivos, seja pelos mortos (ancestrais). Ao analisar a forma organizacional dos grupos de *rezadores*, pôde-se verificar que a rede de parentesco (que relaciona os vivos e mortos) é o que modela e mantém essa prática ritual. No caso em que os grupos de *rezadores* são formados por integrantes que não são parentes, ocorre uma descontinuidade em sua reprodução e transmissão, como o grupo do *padre* José Moraes, que, não tendo nenhum sucessor para passar o posto de líder do grupo, desintegrou-se após a morte dele. Também se percebeu que há variações em relação a essa prática ritual entre grupos de *rezadores* de comunidades ribeirinhas e da zona urbana de Oriximiná, como a prática do lava-pés e a iniciação do ritual na capela. Junto a isso, ocorrem variações entre *rezadores* de um mesmo grupo nas prescrições da prática ritual (como os que fazem atividade sexual e os que não fazem).

Os *rezadores* fazem determinadas orações durante as três noites de ritual, pedindo paz para os diferentes tipos de *almas* dos mortos. Nessa ação, acreditam promover uma ordem no mundo dos mortos, ao aliviarem o sofrimento das *almas*. Ao fazerem isso, acreditam que as *almas* igualmente produzam ordem em suas vidas, concedendo-lhes saúde e outras bênçãos. Assim, *rezadores* e mortos desempenham, cada qual, sua respectiva parte, promovendo um equilíbrio e uma ordem no mundo em que vivem os praticantes desse ritual.

A prática dos *curadores*, como a pajelança, é considerada uma prática ritual de cura dentro do universo da encantaria (que contém influências de outras religiões, inclusive afro-brasileiras). Os *curadores*, como o Pedrinho, apesar de seu atendimento estar mais voltado à realização de objetivos individuais, muitas pessoas o percebem também como um líder religioso, “um guru”. O entendimento de quem acredita que ele seja um “guru” é bem próximo ao que Barth (2000) descreveu em suas pesquisas em Bali sobre um mestre balinês muçulmano, que desempenhou o papel de instruir e educar seus discípulos em uma relação duradoura. Algumas pessoas costumam ser atendidas por Pedrinho frequentemente para realizar tratamento e, dependendo do tipo de infortúnio que queiram resolver, terão que se consultar mais vezes e durante mais tempo.

Conversando com vários integrantes de diferentes grupos de *rezadores*, fui percebendo que, ao perguntar sobre a prática que exerciam, eles se remetiam ao passado, fazendo referência aos antigos, tecendo uma rede de relações até seus antepassados. O parentesco, nesse aspecto, parecia mais visível nos laços de sangue,

assumindo uma importância para a estrutura dos grupos. Assim, quando um *rezador* transmite ao filho os valores para torná-lo um *rezador*, espera que o filho, ao assumir esse papel social, transmita, por meio do exercício dessa prática ritual, os valores relacionados a um saber que é passado de pai para filho. Desse modo, a tradição do catolicismo, representada pela prática dos *rezadores*, é transmitida, reproduzida e modificada nos contextos das relações socialmente sustentadas, principalmente, por uma rede de parentesco.

A prática da *Encomendação das Almas*, em certo sentido, promove a dissolução da fronteira religiosa, mantida entre católicos e evangélicos, por meio das interações sociais engendradas, nesse caso, pela rede de parentesco. No âmbito dessa prática ritual, os *rezadores* que se consideram católicos vão às casas de parentes e amigos que lhes convidam a rezar pela *alma* dos mortos. Porém, os *rezadores* também vão às casas de parentes que se consideram evangélicos. O que é evidenciado, nessa situação ritual, é que a prática religiosa referida pode promover uma interação entre indivíduos evangélicos e católicos, prevalecendo, nesses casos, a relação de parentesco existente entre eles. Muito dificilmente esses parentes se encontrariam na mesma instituição religiosa (isto é, na mesma igreja), no entanto, a prática dos *rezadores* promoveria uma sociabilidade entre indivíduos de religiões diferentes. No entanto, mesmo sendo em poucos grupos, observa-se também a importância dos laços de amizade entre *rezadores*, promovendo a estrutura organizacional deles. Nesse tipo de formação grupal, na qual os amigos muitas vezes são considerados parentes, há uma continuidade de existência de menor duração, se se compara com os grupos formados por parentes.

As práticas dos *curadores* também têm o poder de reunir filiações religiosas distintas, em que pessoas ligadas ao catolicismo e ao pentecostalismo vão a um *sacaca* para se consultar quando assim necessitam. Nesse caso, a interação social é baseada na troca, seja ela promovida pela relação de amizade, parentesco ou até mesmo por relações políticas, que é quando candidatos a cargos públicos fazem visitas e consultas a *curadores* para saber sobre seu futuro nas eleições. Como explica Evans-Pritchard (2005), o azande só procura oráculos e adivinhos em questões sociais, econômicas e de saúde. Os diferentes grupos sociais do Baixo Amazonas também procuram pelos *curadores* quando algum tipo de infortúnio acontece em sua vida, seja de ordem física, emocional, social, política ou econômica.

Na prática dos *curadores*, havia os que davam importância aos laços de sangue, até para explicar a passagem do dom de ser *curador*, e outros que buscavam nos antepassados, mesmo sem ter laços de sangue, explicações para ser quem ele é hoje. No primeiro caso, há a transmissão hereditária de dom de cura de pai para filho. É o caso, por exemplo, do falecido Chico Melo, que era um respeitado *sacaca*, e do seu filho Clóvis, atualmente considerado um *sacaca*. A *benzedeira* Sancha disse que dois de seus filhos possuem o dom de *curador*, mas que não quiseram desenvolver. Isso nos mostra que essa prática ritual também pode ser passada entre gerações familiares. Já no segundo, era uma rede de parentesco não baseado pelo laço de sangue, mas numa autoatribuição, de pertencimento, como é o caso do Pedrinho, que diz ter vivido com uma bisavó de criação que tinha dons de vidência e era descendente de escravos.

Os *curadores* trazem ordem para a vida dos indivíduos que os procuram. Por exemplo, se uma pessoa que está com um desequilíbrio em sua saúde, ela procura um *curador* para que este lhe receite remédios, banhos e defumações, com a finalidade de que essa pessoa fique saudável. Essa ordem promovida pelos *curadores* é feita com a ajuda dos mortos. Para Lévi-Strauss (1996), os bororo não conseguiram desmentir a verdade de que “[...] a representação que uma sociedade cria para a relação entre os vivos e os mortos reduz-se a um esforço para esconder, embelezar ou justificar, no plano do pensamento religioso, as relações reais que prevalecem entre os vivos” (p. 230).

Nesse sentido, as práticas rituais estudadas mostram uma parte da visão de mundo dos indivíduos e grupos que a compartilham, a crença no poder dos mortos sobre a vida dos vivos. É como se os mortos pudessem estar presentes na vida dessas pessoas. Quando elas sonham com os antepassados e/ou rezam por eles, sentem que entram em uma forma de comunicação com os mortos, havendo, portanto, uma relação entre vivos e mortos. Quando também se dirigem a um *curador* e este incorpora um *encantado*, esta entidade poderá falar sobre parentes já falecidos dessas pessoas, mostrando, por meio da comunicação com esses seres, que os mortos podem, sob determinadas circunstâncias (rituais, sonhos, preces) continuar se relacionando com o mundo dos vivos. Por conseguinte, as práticas dos *rezadores* e dos *curadores*, no contexto regional estudado, evidenciam uma visão de mundo em que os vivos acreditam possuir relações com os mortos.

O convite feito pelo *sacaca* Pedrinho, se eu gostaria de conhecer o encanto, mostra a existência de uma tradição de conhecimento da “encantaria” que possui ligação com a visão de mundo que diferentes indivíduos e grupos dessa região possui sobre a sua relação com os mortos, representando uma parte da cosmologia dos moradores de Oriximiná e de cidades vizinhas, como Óbidos, Curuá e Santarém. Junto a isso, o ritual da *Encomendação das Almas* evidencia outra tradição de conhecimento, a do catolicismo, que também mostra uma parte da visão de mundo sobre os mortos que as pessoas dessa região se relacionam.

Esses modos de conhecimento fazem parte da visão de mundo da população do Baixo Amazonas, entendendo a cosmologia “como uma tradição viva do conhecimento” (BARTH, 1995, p. 84). Dessa maneira, as práticas da *Encomendação das Almas* e dos *curadores* revelam, por meio das ações e dos discursos de seus protagonistas, a existência de duas tradições de conhecimento, a do catolicismo e a da encantaria. Essas tradições, por sua vez, são compreendidas como uma cosmologia sobre o mundo dos mortos.

Durante a escrita e análise sobre o material de campo, observou-se que não interessava conhecer e acessar o mundo dos mortos – *encantados* e *almas* – ou saber se esse mundo realmente existe, se é um mundo que faz parte do “real” ou se é uma ilusão, mas sim o que essas práticas – o ritual da *Encomendação das Almas* e o *curandeirismo* – mostravam sobre os modos de conhecimento da cultura de diferentes indivíduos e grupos do Baixo Amazonas, o mundo que essa população constitui e o modo como se relaciona.

Ao longo dos anos de pesquisa para esse trabalho, foi sendo apreendido que o que os outros (*rezadores*, *curadores* e moradores da região do Baixo Amazonas) estavam mostrando como algo relevante e primordial em suas vidas não era aquilo que a pesquisadora estava procurando. Mostrou-se necessário, ao se abrir ao que essas pessoas estavam revelando, tentar deixar de lado um pouco nossas construções de mundo para perceber aquilo que esses atores sociais estão mostrando sobre o mundo que eles constituem.

O universo dos mortos é onipresente na vida das pessoas da região estudada, havendo, nas práticas dos *rezadores* e *curadores*, uma correspondência entre os vivos e os mortos. Os *rezadores* fazem orações aos mortos e, em troca, os mortos os

ajudam em suas vidas. As pessoas procuram pelos *curadores* para que as ajudem em seus problemas; por meio do acesso aos mortos, eles ajudam essas pessoas.

Essas duas práticas rituais, a dos *rezadores* e a dos *curadores*, estão inseridas em tradições de conhecimento ligadas ao catolicismo e a encantaria. No entanto, a prática dos *rezadores*, apesar de não fazer parte do universo oficial da Igreja Católica, possui, entre seus praticantes, indivíduos que são catequistas nas capelas de suas comunidades. Dessa forma, em algumas situações de doença e morte, os *rezadores* são chamados para rezar pela *alma* do morto, sendo, em alguns casos, substitutos dos padres da Igreja Católica.

No caso dos *curadores*, para um indivíduo ir até eles e relacionar, por meio do *curador*, com o mundo do encante, ele terá que se deslocar até a localidade de atendimento desse *curador*. De modo geral, haverá um local específico para realizar esse trabalho de cura, desde um ambiente espaçoso e mais estruturado, como o do Pedrinho, até um pequeno espaço reservado na sala de sua casa, com uma pequena mesa de trabalho, como é o caso da Maria das Graças. No entanto, essa estrutura dos locais de atendimento dos *curadores* é oculta em comparação com as estruturas das religiões ditas oficiais, que possuem espaços visíveis. Não é por acaso que as pessoas, normalmente, não falam sobre os *curadores*, mesmo que frequentem algum. Apesar de o mundo do encante fazer parte do espaço social dos indivíduos e grupos da região em estudo, esse universo é compartilhado entre as pessoas, principalmente, quando algum infortúnio está em ação, seja doença, conflito amoroso, desencadeando a busca da causa dessa ação, sendo, em muitos casos, explicada por vias sobrenaturais, resultando na procura de um *curador* para resolver a situação em que a pessoa se encontra.

Para dar significado ao ato de “encomendar *almas*”, alguns grupos, por meio de seus discursos, fazem referência ao passado, às práticas de seus ancestrais, mostrando que esse passado está relacionado às práticas do ritual no presente (quando um *rezador*, por exemplo, diz que não faz atividade sexual nos dias do ritual, porque os antigos diziam que, se fizesse nesses dias, os órgãos genitais do homem e da mulher poderiam ficar “grudados”). Segundo Asad (1986), “todas as práticas instituídas são orientadas para uma concepção do passado”²⁵³(p. 15, tradução nossa). Esse passado é criado e reproduzido a todo momento. Para esse autor, a tradição “consiste essencialmente de discursos que visam instruir os praticantes sobre a forma correta e a

²⁵³ “all instituted practices are oriented to a conception of the past” (p.15)

finalidade de uma dada prática que, precisamente porque está estabelecida, tem uma história”²⁵⁴ (ASAD, 1986, p. 14, tradução nossa). Quando um *rezador* sonha com um antepassado que diz para continuar a prática desse ritual – como foi o caso de Floriano, que sonhou com o pai, Antônio Roque, dizendo-lhe que estava triste não estar rezando – e o *rezador* segue as instruções recebidas, é como se o passado, por meio dos mortos, estivesse em consonância com o presente, por meio dos vivos.

Da mesma forma, alguns *curadores* também buscam no passado uma referência para a prática de curandeirismo que exercem no presente. Clóvis, como foi dito, recebeu instruções sobre a iniciação de *sacaca* pelo pai, já falecido, por meio de sonhos da mãe dele com o marido. Sendo assim, os mortos estariam presentes nas práticas dos *rezadores*, dos *curadores* e na vida dos diferentes indivíduos e grupos que participam e compartilham dessas práticas rituais, sendo uma das estruturas de código de reprodução das tradições de conhecimento do catolicismo e da encantaria.

Nesse sentido, ao se observar os discursos dos praticantes da *Encomendação das Almas* e da população que participa de festividades católicas (Semana Santa, Festa de Santo Antônio, Festa de Sant’Ana, Festa de São Lázaro, entre outras) que ocorrem nessa região em estudo, compreende-se que essas práticas representam uma tradição específica, a do catolicismo local. Desse modo, o discurso da tradição católica desencadeia uma estrutura para a existência da prática da *Encomendação das Almas*, assim como de outras práticas culturais religiosas ligadas ao catolicismo.

Diante disso, a prática da *Encomendação das Almas* representa uma tradição de conhecimento produzido pelos *rezadores*, pela população que recebe os grupos de *rezadores* em suas casas e pelos mortos, já que estes estão presentes durante as três noites de ritual. É uma prática que é exercida no presente pelos seus fazedores, por meio de uma transmissão recebida pelos seus ancestrais, como pais e avós. Dessa forma, esse discurso sobre o catolicismo local, a partir da prática dos *rezadores* – que é produzida e transmitida por meio de uma organização social (principalmente por uma rede de parentesco) – configura-se como uma tradição, um modo de conhecimento em que diferentes grupos (constituídos por laços familiares e/ou relações de amizade) do Baixo Amazonas produzem e transmitem; isso mostra uma

²⁵⁴ “consists essentially of discourses that seek to instruct practitioners regarding the correct form and purpose of a given practice that, precisely because it is established, has a history” (p.14).

representação e visão de mundo sobre a vida e a morte. Como diz Giddens (2005), “as características distintivas da tradição são sempre propriedades de grupos, comunidades ou coletividades” (p. 51).

Os encontros de pessoas de diferentes pertencimentos sociais com um *curador*, como o Pedrinho, revela que essa atividade específica promove essas situações de contato entre grupos distintos (BARTH, 2000), atravessando fronteiras religiosas e étnicas, formando uma rede social em torno dele. O que distingue um católico de um evangélico, no plano da fronteira religiosa, ou um quilombola de um ribeirinho, no plano da fronteira étnica, dissolve-se na fronteira cosmológica, pois, independentemente de ser quilombola, ribeirinho, católico ou evangélico, quando há necessidade, todos vão frequentar o universo do *curador*. A encantaria faz parte do território imaginado das pessoas dessa região como espaço social habitado por vivos e mortos. Porém, os *curadores*, ao acessarem esse mundo do encanto, transpõem as fronteiras entre o mundo dos vivos e o dos *encantados*.

O mundo de um *rezador* ou de um *curador* é formado por várias mediações (“almas”, “encantados”, “visagens”, “incorporações”) dado o complexo cultural amazônico. Esse complexo cultural se constitui como um conjunto de tradições discursivas existentes no contexto local onde foi desenvolvida a pesquisa. Desse modo, não existe uma tradição pautada numa concepção de conhecimento considerada homogênea aos diferentes indivíduos e grupos sociais dessa região, mas sim diferentes tradições que se manifestam por meio das práticas culturais religiosas, nas quais mediações são realizadas ligando diferentes domínios (mundos dos vivos e dos mortos) relacionadas por meio das redes e interações sociais.

Neste trabalho, pessoas de diferentes grupos étnicos e sociais da região do Baixo Amazonas que não são consideradas nem *rezadores* e nem *curadores* também possuem “marmotas” e “visagens” sobre humanos que se transformam em animais e animais que se transformam em humanos; isso evidencia a existência de uma tradição da encantaria. Percebi que, assim como existem diferenças entre as práticas dos *rezadores* e as dos *curadores*, há variações nas ações e nos discursos sobre a crença que possuem no poder dos mortos.

No ritual dos *rezadores* e dos *curadores*, há uma série de elementos que é compreendida como uma estrutura histórica que se atualiza nessas práticas; essa estrutura configura uma ideologia marcada pela visão de mundo e pelas relações

sociais que se estabeleceram nesse lugar, por meio do tempo e do espaço (SAHLINS, 1990). A *Encomendação das Almas*, por um lado, mostra uma estrutura histórica, a tradição do catolicismo, representada por essa prática ritual. Porém, essa tradição e esse ritual são permeados pelo universo da encantaria. Por outro lado, a prática dos *curadores* evidencia uma estrutura baseada numa tradição da encantaria, que interage com os universos do catolicismo, do espiritismo e das religiões afro-brasileiras. Essas tradições de conhecimento (do catolicismo e da encantaria) não são universos fechados, havendo comunicação entre elas pelas performances rituais aqui referidas, reproduzindo e, concomitantemente, construindo e atualizando a visão de mundo dos grupos e indivíduos da região estudada.

Pode-se supor a existência de uma cosmologia amazônica? Entendo que o mundo dos mortos faz parte de uma visão da população dessa região sobre o mundo que ela constitui e se relaciona, mediante práticas rituais – que se comunicam com os mortos (dos *rezadores* e dos *curadores*) – não institucionalizadas na sociedade, em comparação com as religiões oficiais, como a católicas e as evangélicas (pentecostais e neopentecostais). Assim como o mundo do islã é um conceito para a organização de narrativas históricas (ASAD, 1986), o mundo dos mortos é um conceito para a organização das narrativas históricas da região do Baixo Amazonas, seja essa narrativa construída por meio de um discurso do catolicismo ou de um discurso da encantaria.

Desse modo, a cosmologia amazônica, pensada como uma totalidade que explicaria a visão de mundo da população da Amazônia, é mais uma representação ideológica criada pelos pesquisadores. Essa cosmologia abarca diferentes ideias e símbolos de tradições discursivas que foram transmitidas por diferentes grupos sociais e étnicos mediante vários processos históricos, sociais, como a presença indígena de várias etnias, dos missionários colonizadores europeus, dos africanos trazidos para a Amazônia como escravos e os fluxos migratórios de pessoas do Sul e do Nordeste do Brasil.

Um exemplo é a prática da *Encomendação das Almas*. Pelas pesquisas historiográficas (conforme foi desenvolvido no primeiro capítulo desta tese), ela chegou à região em estudo por meio de fluxos migratórios (dentro do processo de colonização), com os frades franciscanos de Portugal (capuchos da Piedade, no século XVII). Compreendo, com este trabalho, que essa prática ritual faz parte de um modo de conhecimento baseado em uma tradição discursiva católica, que é produzida pelos

grupos que compartilham dela. Portanto, por ser praticada por certos indivíduos e grupos de um lugar, pode também, devido aos processos de fluxos migratórios, ser compartilhada por outros grupos, constituindo-se em outra tradição específica daqueles que a produzem, pelo entendimento de que a cultura está “sempre em fluxo e em mudança, mas também sempre sujeita a formas de controle” e relações de poder (BARTH, 2005, p. 22). Consequentemente, a *Encomendação das Almas*, quando praticada por outros indivíduos e grupos, será ressignificada, por estar inserida em novos contextos de interação social e por viver diferentes processos, seja de expansão (produzindo variações) ou de silenciamento e controle. Isso se dá devido a relações de poder existentes, como o mito da homogeneidade e do compartilhamento cultural, por ocasionar uma melhor construção de pertencimento a um determinado grupo étnico e social. Neste caso, basta lembrar-se dos *curadores* Clóvis e Pedrinho, em que ambos mostram, por meio de seus discursos, um ponto em comum, que é a descendência negra, sendo uma forma de legitimar suas práticas de *curadores* pela origem africana. Essa África seria uma “*mythical Africa*” (CAPONE, 2007), um símbolo utilizado por eles como fonte de legitimação de suas práticas rituais.

As práticas rituais da *Encomendação das Almas* e dos *curadores*, nos seus processos de atualização, podem produzir variações em seus símbolos. Foi visto nesse trabalho que, tanto a prática dos *rezadores* como a dos *curadores*, possuem variações no significado de alguns símbolos, mostrando que, devido a processos de fluxos e mudanças, esses modos de conhecimentos, por meio de seus praticantes, produzem variações (que não são necessariamente contínuas). No entanto, essas práticas também tiveram movimentos contrários à produção da variação, mediante os processos de controle e silenciamento, que são inerentes à cultura que cada indivíduo e grupo vive, por estar, constantemente, em reformulação (como também podem ser manipuladas por diferentes interesses, inclusive políticos).

Outro exemplo é o do *curador* Pedrinho; segundo ele, sua bisavó (negra) via o futuro das pessoas pela borra de café. Ora, isso é uma prática de uma tradição árabe, de praticantes do islamismo. Dessa forma, poderia haver outras práticas dessa religião presentes na região em estudo, segundo um enfoque difusionista. Nessa perspectiva, entendo que a expressão cosmologia amazônica não serviria para dar conta dessas diferentes tradições existentes no contexto de nossa pesquisa. Isso porque a região em estudo é permeada por vários modos de conhecimento sobre o mundo dos

mortos, que podem ser compartilhados com significados diversos por diferentes indivíduos e grupos de diferentes regiões, fruto de vários fluxos migratórios de pessoas e das performances rituais que as atualizam.

Nessa perspectiva, esses diferentes modos de conhecimento não estão limitados nem constituem a especificidade de uma região geográfica, mas são produzidos nas redes sociais construídas pelas relações dos indivíduos e grupos que compartilham desse conhecimento em seu cotidiano. Esses modos de conhecimento que são sustentados pelas relações sociais das pessoas que participam e por suas representações (nesse caso, as práticas da *Encomendação das Almas* e do curandeirismo) são um processo de fluxo cultural quando as pessoas que produzem as narrativas de tais modos estabelecem novas relações sociais, decorrentes de fluxos migratórios que existiram no passado e que ainda existem, mediante outros processos migratórios, no presente.

Nesse ponto, Hannerz (1997) diz que a noção de fluxo pode não ter sido estudada de uma forma muito sistemática na Antropologia Social clássica. Para ele, “a maneira como hoje falamos sobre a cultura em fluxo, sobre as regiões onde as culturas se encontram e dos agentes e produtos da mistura cultural é, em certos aspectos, diferente até da antropologia de dez anos atrás” (p. 9). Eriksen (1991) critica concepções que interpretam a cultura como uma entidade fixa: “Desde que a cultura não é uma propriedade fixa de pessoas ou grupos, as diferenças não podem ser identificadas como ‘traços culturais’ dos agentes também” (p. 5). Desse modo, a cultura “é distributiva; compartilhada por alguns e não por outros” (BARTH, 2000p. 128) e os símbolos de uma determinada prática cultural não podem ser definidos de uma maneira estática, já que, concordando com Barth (2000), sobre o conceito de cultura, o significado é uma “relação entre uma configuração ou signo e um observador [...]. Para descobrir significados no mundo dos outros, [...] precisamos ligar um fragmento de cultura e um [...] ator (a) à constelação particular de experiências, conhecimentos [...] desse/dessa ator (a)” (p. 128). Dessa maneira, o que importa são os contextos sociais produzidos, no meu caso, nas práticas dos *curadores* e *rezadores*. Dentro dessa perspectiva, procurei direcionar meu olhar para a ligação do indivíduo (que se torna *rezador* e/ou *curador*) com a prática ritual que exerce, bem como as redes de relações que são formadas no contexto dessas práticas rituais.

Com base no que foi colocado, em vez de definir as práticas religiosas estudadas como parte do que se entenderia como uma cosmologia amazônica, delimitando a especificidade da visão de mundo de uma população em uma região geográfica naturalizada, seria melhor dizer que tais práticas religiosas são tradições de conhecimento. Conforme Barth (1995), o conceito de tradição seria entendido como um conglomerado de ideias e símbolos que, nesse caso, os grupos de *rezadores* e *curadores* compartilham, isto é, de símbolos e ideias do que pode ser definido como tradições do catolicismo e da encantaria, sendo que essas tradições contêm variações (pela sua transmissão, produção e compartilhamento). O que importa é como esses modos de conhecimento são distribuídos, observando os processos de criatividade, transmissão e mudança, entre grupos e indivíduos que acessam essas tradições de conhecimento, por meio das referidas práticas religiosas.

No caso do presente estudo, seriam modos de conhecimento sobre os mortos que são transmitidos pelas relações que as pessoas sustentam. Essas relações produzem narrativas que, por sua vez, sendo transmitidas, constituem-se em tradições específicas sobre o conhecimento dos mortos. Isso porque há tradições católicas específicas (como a ligada a prática da *Encomendação das Almas*) e da encantaria (mas com outros termos utilizados) sobre os mortos que são oriundas de outras populações, nos contextos das relações sociais que produzem e são produzidas.

Assim, diferentes processos sociais sustentam e também modificam as tradições de conhecimento em que as práticas rituais estudadas estão inseridas. A visão de mundo dos indivíduos e grupos da região do Baixo Amazonas foi percebida por meio da estrutura de códigos analisada a partir das práticas dos *rezadores* e *curadores*, como a referência a ancestralidade, a organização social dos grupos de *rezadores* e a relação (dos atores sociais dessas práticas rituais e das pessoas de diferentes grupos sociais) com os mortos.

Os conceitos sobre o mundo da encantaria e sobre o mundo do catolicismo, na região estudada, são entendidos como tradições específicas (que se comunicam pelas práticas rituais estudadas), produzidas por meio de narrativas históricas transmitidas por indivíduos e grupos que compartilham desses modos de conhecimento. Quando observei as ações das pessoas dessa região na situação etnográfica, entendi que as ações (dos *rezadores* e dos *curadores*) que representam esses conceitos sobre o mundo da encantaria e do catolicismo divergem em alguns

pontos e se assemelham em outros, mostrando que, a partir dos contextos de interação de indivíduos e grupos, cada qual vai produzir e transmitir, por meio de suas ações, narrativas históricas sobre as práticas que exercem. Por exemplo, um *rezador* afirma que ele tem que rezar por, no mínimo, sete anos a *Encomendação das Almas*, porque, do contrário, as *almas* irão persegui-lo. Um *curador*, por sua vez, assegura que chorou no ventre de sua mãe, atestando, com isso, que possui o dom inato de ser *curador*. No entanto, enquanto um deles, estando incorporado, pode dizer que o encanto é localizado abaixo da terra do fundo do rio (local intraterreno), outro pode contestar e dizer que é acima da terra e um terceiro pode dizer que abaixo da terra é o encanto considerado ruim, por ser habitado por *encantados* que fazem o mal, e o que fica acima da terra é considerado o encanto do bem. Essas diferentes narrativas são definidas como tradições discursivas a respeito da visão de mundo que as pessoas da região em estudo compartilham em suas relações sociais durante a vida, constituindo os conceitos sobre o catolicismo e a encantaria.

As práticas religiosas estudadas – o ritual dos *Encomendadores de Almas* e os *curadores* – estão inseridas em tradições de conhecimento, sendo assim, fazem parte de uma cosmologia que precisa ser contextualizada com os processos empíricos observados num determinado lugar (nesse caso, os municípios de Oriximiná, Óbidos, Curuá e Santarém), não a entendendo como uma cosmologia estática e homogênea de uma determinada região. Assim, as práticas da *Encomendação das Almas* e dos *curadores*, bem como os discursos em que se baseiam essas práticas, fazem parte de um universo em que as tradições do catolicismo e da encantaria sobre as crenças do destino dos mortos adquirem sua força e legitimidade. A prática da *Encomendação das Almas* é entendida como a representação de uma tradição de conhecimento (BARTH, 1975) que transmite conceitos e valores ligados ao catolicismo. Da mesma forma, a prática dos *curadores* também é entendida como a representação de uma tradição de conhecimento que veicula conceitos ligados a encantaria. No entanto, apesar de cada prática ritual comunicar uma tradição que corresponda aos discursos e ações de seus praticantes, cada uma delas possui influências de outros universos religiosos, interagindo com outras tradições de conhecimento que fazem parte da visão de mundo da região em estudo.

As variações analisadas entre as práticas estudadas revelam diferenças na produção e transmissão dessas tradições de conhecimento, resultado da dinâmica das

interações sociais vivenciadas pelos diferentes grupos e indivíduos ligados a essas práticas, ou seja, as diferenças existentes revelam que essas tradições são produzidas e comunicadas pelos seus praticantes, no contexto das relações sociais que possuem e engendram. A distribuição dessas tradições de conhecimento varia entre diversos grupos (étnicos e sociais) dessa região. No caso das práticas estudadas, essas tradições de conhecimento são dinâmicas, sendo transmitidas, reproduzidas e modificadas pelos indivíduos e grupos que as produzem e reproduzem variadamente. Por fim, os processos que geram as variações nas práticas rituais da *Encomendação das Almas* e do curandeirismo são aqueles por meio dos quais as tradições de conhecimento são mantidas pela população no contexto regional do Baixo Amazonas.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Cia das letras, 2008.
- APPADURAI, Arjun. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- ARAÚJO, Alceu Maynard. *Folclore Nacional III: ritos, linguagens, artes populares e técnicas tradicionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente. Da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- ASAD, Talal. *The Idea of an anthropology of Islam*. Washington: Georgetown University, 1986.
- ASAD, Talal. *Genealogies of religion. Discipline and reasons of Power in Cristianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- BARTH, Fredrik. *Ritual and knowledge among the baktaman of New Guinea*. Oslo: Universitetsforlaget, 1975.
- BARTH, Fredrik. *Cosmologies em the making. A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. Tradução de Paulo Pinto. In: PINTO, Paulo; O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). *Fronteiras e passagens: fluxos culturais e a construção da etnicidade. Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*, Niterói, n. 1, p.15-30, jul./dez. 2005.
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BARTH, Fredrik. *An anthropology of knowledge*. *Current Anthropology*, v.43, n.1, p.1-18, 2002.

- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. (1958). São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BATESON, Gregory. *Naven: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- BITTER, Daniel. *A bandeira e a máscara: estudo sobre a circulação de objetos rituais nas folias de reis*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.
- BRASIL. Sistema de Informações Territoriais. 2014. Disponível em: <<http://goo.gl/HptEVm>>. Acesso em: 10 fev. 2014.
- CÂMARA CASCUDO, Luís. *Contos tradicionais do Brasil*. Rio de Janeiro: Eduardo Ediouro, 2002.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2004.
- CAPONE, Stefania. Transatlantic dialogue: Roger Bastide and the African American Religious. *Journal of Religion in Africa*, n. 37, p.1-35, 2007.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. Etnicidade: da cultura residual mais irreduzível. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. *Cultura com aspas: e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 235-244.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de Fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- COMISSÃO Pró-Índio de São Paulo. Disponível: <<http://goo.gl/BDyUCR>>. Acesso em: 8 fev. 2014.
- CONTINS, Márcia; GONÇALVES, José Reginaldo S. A escassez e a fartura: categorias cosmológicas e subjetividades nas festas do divino espírito santo entre imigrantes açorianos no Rio de Janeiro. In: CAVALCANTI, Maria Laura;

GONÇALVES, José Reginaldo S. (Org.). *Ritos e sociabilidades festivas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2008. p. 11-36.

COSTA, Manoel do Nascimento. Frutos da memória e da vivência: o grande sacrifício do boi na nação nagô e outras tradições dos xangôs do Recife. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (Org.). *As senhoras do pássaro da noite: escritos sobre a religião dos Orixás V*. São Paulo: Axis Mundi, 1994. p. 167-188.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1997.

DIAS, Margot; DIAS, Jorge. *A encomendação das almas*. Porto: Imprensa Portuguesa, 1953.

DOUGLAS, Mary. *The Lele of Kasai*. London: Oxford University Press, for International African Institute, 1963.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus*. Paris: Gallimard, 1971.

DURKHEIM, E. *The Elementary Forms of Religious Life*. Glencoe. 1947.

ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos, seguido de, Envelhecer e morrer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

ELIADE, Mircea. *O conhecimento sagrado de todas as eras*. São Paulo: Mercuryo, 2004.

ERIKSEN, Thomas Hylland. The cultural contexts of ethnic differences. *Man*, Londres, v. 26, n. 1, 1991.

ERIKSEN, Thomas Hylland. *Ethnicity and Nationalism – Anthropological Perspectives*. London/ Chicago: Pluto Press, 1993.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FARIA, Francisco Leite de. *Os capuchinhos em Portugal e no ultramar português*. Lisboa: Separata dos Anais, v. 27, 1979.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les Mots, la mort, les sorts*. Collection folio/essays. France: Éditions Gallimard, 2009.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *Desceu na guma: o caboclo no tambor-de-mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís*. A Casa Fanti-Ashanti. São Luís, Sioge, 1993.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. Terecô, a linha de Codó. In: PRANDI, Reginaldo. *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p.59-73.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia. A constituição de um campo de estudo (1870-1950)*. 1996. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.

FOOTE-WHITE, William. *Treinando a observação participante*. Desvendando máscaras sociais. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1975.

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao Impeachment*. 1993. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

FRIGÉRIO, Alejandro; PINHEIRO FILHO, Fernando Antonio. O paradigma da escolha racional: mercado regulado e pluralismo religioso. *Tempo social*, v. 20, n. 2, p. 17-39, 2008.

FUNES, Eurípedes A. *Bom Jardim, Murumurutuba, Murumuru, Tingu, Ituqui, Saracura, Arapemã. Terras de Afro-Amazônidas: “Nós já somos a reserva, somos os filhos deles”*. São Paulo: Comissão Pró-Índio, 2005, p.1-40.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. São Paulo: Ed. Nacional, 1976.

GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

GIDDENS, Anthony. *Mundo em descontrol*e. Rio de Janeiro: Record, 2005.

GLUCKMAN, Max. *Essays on the ritual of social relations*. Manchester, University Press, 1962.

GOFFMAN, Erving. *Comportamento em lugares públicos: notas sobre a organização social dos ajuntamentos*. Petrópolis: Vozes, 2010.

GOLDMAN, Marcio. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. *Cadernos de campo*, ano 14, n. 13, p. 149-153, 2005.

GOODY, Jack. *O mito, o ritual e o oral*. Petrópolis: Vozes, 2012.

GUATTARI, Félix. Espaço e poder: a criação de territórios na cidade. *Espaço e Debates*, ano 5, n.16, 1985.

GUILHERME, D'Ogum. *Iansã do Balé: Senhora dos Eguns*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

GRAHAM, Laura. *Performing dreams*. Discourses of immortality among the Xavante of Central Brazil. Austin: University of Texas Press, 1995.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro: Relume Dumará; PPGAS – Museu Nacional/UFRJ, vol. 3, p.7-39, 1997.

HERTZ, Robert. A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa. *Religião e Sociedade*, n. 6, p. 99-125, 1980.

HERTZ, Robert. *Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives*. Paris: Éditions Jean-Michel Place, 2005.

INSTITUTO de Pesquisa e Formação Indígena. Disponível em: <<http://goo.gl/2odYcF>>. Acesso em: 12 fev. 2014.

- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Os vivos e os mortos. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Cia das Letras, 1996. p. 215-230.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *La mentalité primitive*. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1960.
- LIMA, Zeneide. *O mundo místico dos caruanas da ilha do Marajó*. Belém: Cejup, 2002.
- LIMA, Rossini Tavares de. *Abecê de folclore*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Cultura amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: Cejup, 1995.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- MARANHÃO, José L. *O que é morte?* São Paulo: Brasiliense, 1985.
- MARCOY, Paul. *Viagem pelo rio Amazonas*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2006.
- MARIANO, Ricardo. Usos e limites da escolha racional da religião. In *Tempo social*, vol 20, n 2, São Paulo: USP, nov., 2008. p. 41-66.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Mocambira. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 11-58.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia, com uma introdução à obra de Marcel Mauss, de Claude Levi-Strauss*. Vol. I. São Paulo: Edusp, 1974a.

- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva, forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Vol. II. São Paulo: Edusp, 1974b. p. 39-184.
- MAUSS, Marcel. A prece (1909). In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (Org.). *Marcel Mauss: antropologia*. São Paulo: Ática, 1979. p. 116-117.
- MENEZES, Renata de Castro. Uma visita ao catolicismo brasileiro contemporâneo. A bênção de Santo Antônio num convento carioca. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 24-35, set./nov. 2005.
- MITCHELL, James Clyde. *The Kalela Dance. Aspects of social relationships among urban africans in Northern Rhodesia*. Manchester University Press, 1956.
- NEGRÃO, Lísias. *Trajetórias do sagrado*. In: NEGRÃO, Lísias. *Tempo social*. São Paulo: USP, 2008. p. 115-132.
- NOVAES, Regina R. *Pentecostalismo, política, mídia e favela*. In: VALLA, Victor (Org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 41-74.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. Os quilombos e as fronteiras da Antropologia. In: PINTO, Paulo; O'DWYER, Eliane Cantarino. *Fronteiras e passagens: fluxos culturais e a construção da etnicidade. Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*, Niterói: EdUFF, n. 1, p.91-111, jul./dez. 2005.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. Da Matta nas paradas entre malandros ou heróis: a lenda da cobra-grande, o tempo histórico e questões de identidade. In: O'DWYER, Eliane Cantarino. *O brasil não é para principiantes – carnavais, malandros e heróis, 20 anos depois*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000. p.185-220.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. Profetismos e práticas de cura: Saber tradicional dos remanescentes de quilombo de Oriximiná-PA. *Série Ceppac*, 2008, 13p.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. *O papel social do antropólogo: aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: E-papers, 2010.

ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; RICKLI, João (Orgs). *Transnacionalização religiosa: fluxos e redes*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

OVERING, Joanna. Preface & Introduction. In: OVERING, Joanna (Ed.). *Reason and Morality*. London: Tavistock, 1985.

PARSONS, T. & SHILS, E. Values, Motives and Systems of action. In: PARSONS, T. & SHILS, E. (orgs.) *Towards a General Theory of Society*. Cambridge, 1952.

PARSONS, T. *The Structure of Social Action*. Nova York, 1954.

PEIRANO, Mariza. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

PEREIRA, Luzimar Paulo. *Os giros do sagrado: um estudo etnográfico sobre as folias em Urucaia, MG*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

PIERUCCI, Antônio Flávio. As religiões no Brasil. In: GAARDER, Jostein. *O livro das Religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

PRANDI, Reginaldo. Nas pegadas dos voduns. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 19/20, p. 109-133, 1997.

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

PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. *Structure and Function in Primitive Society*. Londres, 1952.

REIS, João José. *A Morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RODRIGUES, Roberto M. *A Amazônia paraense*. Belém: Karton, 1982.

SAHLINS, Marshall David. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro, Zahar, 1990.

SALLES, Vicente. *O negro no Pará, sob o regime da escravidão*. Rio de Janeiro: FGV/UFPA, 1971.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Juca Rosa: um pai-de-santo na corte imperial*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

SCHECHNER, Richard. *Performance e Antropologia de Richard Schechner*. Seleção de ensaios organizada por Zeca Ligiéro. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

SOARES, Mariana Pettersen. *A poética da morte no ritual dos “Encomendadores de Almas”*. 2007. 114 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Arte) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Contemporâneos das Artes, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e cultura. VALLA, Victor Vincent (Org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. p. 9-40.

TAMBIAH, Stanley. *Culture, thought and social action*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

TAYLOR, Kenneth. A geografia dos espíritos: o xamanismo entre os yanomami setentrionais. In: LANGDON, Jean Matteson (Org.). *Xamanismo no Brasil. Novas perspectivas*. Santa Catarina: Ed. UFSC, 1996. p. 117-151.

TURNER, Victor. *Floresta de símbolos – aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF, 2005.

TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF, 2008.

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

WARNER, W.L. *A Black Civilization*. Nova York. 1937.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol.1. Brasília: Editora UnB, 1994.

ZIEGLER, Jean. *Os vivos e a morte*. Uma “sociologia da morte” no Ocidente e na diáspora africana no Brasil, e seus mecanismos culturais. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.