

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
MESTRADO

JULIANA MONTEIRO GONDIM

**“NÃO TEM CAMINHO QUE EU NÃO ANDE E NEM TEM MAL QUE EU
NÃO CURE”: NARRATIVAS E PRÁTICAS RITUAIS DAS PAJÉS
TREMAMBÉS**

Fortaleza

2010

JULIANA MONTEIRO GONDIM

**“NÃO TEM CAMINHO QUE EU NÃO ANDE E NEM TEM MAL QUE EU
NÃO CURE”: NARRATIVAS E PRÁTICAS RITUAIS DAS PAJÉS
TREMEMBÉS**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Isabelle Braz P. da Silva

Fortaleza

2010

JULIANA MONTEIRO GONDIM

**“NÃO TEM CAMINHO QUE EU NÃO ANDE E NEM TEM MAL QUE EU
NÃO CURE” : NARRATIVAS E PRÁTICAS RITUAIS DAS PAJÉS
TREMEMBÉS**

Dissertação apresentada ao curso de
Mestrado em Sociologia da Universidade
Federal do Ceará como pré-requisito parcial
para a obtenção do título de mestre.

Aprovado em ___/___/2010

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ismael Pordeus Júnior – Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. Gerson Augusto de Oliveira Jr. – Universidade Estadual do Ceará

Prof^a. Dr^a. Isabelle Braz Peixoto da Silva – Universidade Federal do Ceará

Dedico este trabalho àqueles que lhe dão sentido: os índios Tremembé de Almofala, em especial a Raimunda Marques do Nascimento, Raimundinha, que se encantou antes de ver o resultado final desta pesquisa com a qual ela tanto colaborou.

Se ofereço este trabalho aos Tremembé, é pela extrema admiração que aprendi a nutrir pela persistência e perseverança que os fazem seguir confiantes pelo nebuloso caminho de tantas lutas – pela demarcação de suas terras, pela sobrevivência dos seus ecossistemas, por um sistema de saúde e educação que realmente atenda com plenitude a população. Esta dedicatória vai como um agradecimento por me terem permitido compartilhar com eles momentos tão importantes.

AGRADECIMENTOS

É claro que seria impossível não começar agradecendo aos Tremembé que me permitiram a realização desta pesquisa e, mais do que isso, permitiram-me construir com eles uma história de afetos e amizades. Especialmente, a Dijé, Zé Raimundo (*in memorian*) e a toda sua família que sempre colocaram sua casa ao meu dispor, sendo meu principal ponto de apoio durante todas as minhas viagens a Almofala. E a Tereza Flor e Zé Néó - o tocador da Varjota -, e suas filhas e filhos que abriram suas portas e me acolheram tão bem durante minhas estadas “nas mata”.

A Isabelle Braz por ter colaborado com este trabalho desde a graduação e por todo o incentivo e a confiança que em mim depositou.

A Ismael Pordeus Jr., que sempre esteve à disposição para contribuir com minha pesquisa.

A Gerson Júnior que também, há tempos, se encantou pelos Tremembé e aceitou tão prontamente participar das bancas de qualificação e defesa deste trabalho.

Ao Conselho Nacional de Pesquisa, CNPq, instituição que financiou este estudo.

A Simone Simões, grande responsável por despertar em mim e em tantos outros alunos a paixão pela Antropologia.

À Associação Missão Tremembé, sobretudo à Maria Amélia, que tem estado sempre de portas abertas aos pesquisadores da questão indígena.

A Claudete, que revisou tão criteriosamente os textos de qualificação e dissertação e, mais do que isso, pela atenção e estímulo a mim dispensados.

A Natasha, pelo “abstract” e também pelo incentivo.

À minha família: meus pais, Júnior e Bebel - que vibram mais com as minhas conquistas do que eu mesma -, meu irmão, Fidoca, pela disposição na viabilização deste trabalho e em todos os momentos da minha vida, e minhas avós - Didia, Gonçalinha e Dedê.

Um agradecimento superespecial a Maninha, minha irmãzinha, pelas tantas aulas de informática e pelas horas que passou de frente pro computador, formatando, escaneando,

colocando e tirando fotos... Sem ela muito provavelmente meu perfeccionismo teria sucumbido à minha aversão pelos computadores.

A Meiry, Vinícius, Dani e Verônica tão cúmplices nas farras que aliviavam a tensão da escrita deste trabalho.

A Diana, que me tranqüilizou durante as minhas viagens a campo, quando ficava cuidando tão bem dos meus bichinhos.

A Luciana, que, do outro lado do mundo, foi sempre amiga tão próxima, engraçadíssima, franquíssima, autêntiquíssima, “superlativa” em todos os aspectos!! E ao seu marido, Nicolas Bernardi, por algumas das fotos aqui expostas.

A Stephanie, por ter colocado seu material à minha disposição.

A Analu, que dividiu comigo tantas preocupações e reflexões teóricas sobre a questão indígena.

A Claudinha, interlocutora tão atenta que, mesmo de longe, acompanhou esta pesquisa desde o momento em que ela ainda era um projeto.

A Bel, minha “pernambucana” favorita, que também sempre esteve na torcida.

A Fabi, a maior dádiva que recebi desse mestrado.

À Associação Adélio de Castro de Apoio à Idiossincrasia. Especialmente, à sua representante no Ceará, Marina Aires Barreira de Sousa e Castro que, na graduação, me forneceu os subsídios materiais que me possibilitaram finalizar a pesquisa e que, de tanto me ouvir falar noites a fio sobre índios e encantos, acabou também se encantando pelas histórias dos Tremembé.

A Eloise Mudo, grande irmã que a vida me deu e a quem eu dedico aquela admiração que só os irmãos mais novos conseguem cultivar.

A André Álcman, pela inspiração e o apoio imprescindíveis a este trabalho. A ele, meu agradecimento e todo meu amor.

“Este sol que ilumina, ele tem um poder tão grande que só ele culareia [clareia] o mundo, culareia tudo enquanto, ele pode cularear a cabeça de todos nós. Ele tem uma sabedoria tão grande, ele tem uma rapidez, uma velocidade, que a gente não percebe. Você pega um avião e você viaja o dia todinho e não atravessa o Brasil se for o caso, e ele anda muito rápido. E o sol todo dia atravessa o mundo, bem devagarzinho, ninguém vê ele se mover e todo dia ele atravessa. Ele se impõe aos avião, com tanta velocidade e ficam no meio do caminho, é uma rapidez... É conforme a rotação e aí ele faz aquela globalização todinha. Isso é muito complicado. Por conta disso, ele é muito perigoso, porque ele convive o mundo inteiro, ele não convive só aqui em nós não, ele vive todos e todas, ele culareia tudo! E isso é muito, isso faz parte da cura, faz parte de tudo.”

Luís Caboclo

Resumo

A organização política de grupos indígenas e quilombolas trouxe a questão étnica para a pauta do dia no debate antropológico, fazendo-nos repensar os conceitos de identidade e etnia e articulá-los com o conceito de performance. A identidade é vivida de forma performativa. O ato de manifestar uma identidade pressupõe uma performatividade no nível do discurso e das práticas orais e corporais. A questão que motiva minha pesquisa consiste em desvendar como os Tremembé estão re-significando seus rituais religiosos de cura em meio ao processo de reelaboração cultural que atravessam desde que se mobilizaram politicamente em torno da reivindicação étnica. Como a voz e o corpo são os dois principais elementos desses rituais, procurarei articular tais itens, lançando-me à descrição e análise dos *trabalhos de encantados* praticados entre os índios Tremembé de Almofala. Vivenciar essa performance é teatralizar a própria realidade social, é o momento em que a sociedade reflete sobre si mesma. Na medida em que os membros do grupo identificam os trabalhos das pajés como relacionados a uma ancestralidade indígena, os rituais praticados por elas reforçam a afirmação da identidade étnica, pois os remetem a um passado comum.

Palavras-chave: ritual, etnicidade, performance e memória.

Abstract

The political organization of indigenous groups and ethnic maroon brought to the anthropological agenda their ethnical issues, making us rethink the concepts of identity and ethnicity and combine them with the concept of performance within these groups. Identity is experienced in a performative way. The act of expressing an identity requires a performativity on the level of discourse and oral and body expression. The question that motivates my research is to unravel how Tremembé's indigenous groups are re-signifying their religious healing rituals amid the process of cultural re-elaboration they're experiencing since their political mobilization around their ethnic claims. Since the voice and the body are the two main elements of these rituals, I will consider these items, describing and analyzing the *trabalhos de encantados* rituals practiced among the indigenous Tremembé group of Almofala. To experience this performance is to dramatize their social reality; it is the moment when that society reflects upon itself. Insofar as the group members identify the work of shamans as related to an indigenous ancestry, the rituals performed by them reinforce the assertion of ethnic identity, because they refer to a common past.

Key words: ritual, ethnicity, performance and memory.

Lista de Figuras

Figura 1 – Mapa da Área Indígena Tremembé de Almofala

Figura 2 – Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala

Figura 3 – Atual escola Maria Venância

Figura 4 - Mutirão para a reconstrução do teto da escola.

Figura 5 – Escola Maria Venância (anos de 2006 e 2001).

Figura 6 – Interior da antiga escola Maria Venância.

Figura 7 – Dona Maria Bela, praticando um ritual de reza.

Figura 8 - Casa de Veraneio da família Monteiro.

Figura 9 – Coqueiral da Empresa Ducoco.

Figura 10 – *Centro* de Dona Elita.

Figura 11 – *Centro* de Dona Maria Bela.

Figura 12 – Mesa de Dona Francisca.

Figura 13 – Mesa de Dona Elita.

Figura 14 – Mesa de Dona Maria Bela.

Figura 15 – Dona Francisca com seu marido a auxiliando no ritual.

Figura 16 – Dona Francisca e Dona Maria Bela incorporadas na prática do ritual.

Figura 17 – dona Francisca realizando uma *limpeza*.

Figura 18 – Interior dos *centros* de Dona Francisca e Dona Elita.

Figura 19 – Dona Elita portando a faixa do seu *mestre*.

SUMÁRIO

Introdução.....	01
Capítulo 1. “Não tem pau que eu não arranque, nem tem pedra que eu não quebre”.....	12
1.1. “Sou de dentro da história”.....	12
1.2. Os Tremembé na contemporaneidade	16
1.3. Rituais de cura dos índios Tremembé.....	32
Capítulo 2. <i>Trabalho de encantados</i> – corpo, voz e ritual nos Tremembé de Almofala.....	41
2.1. Contato com o grupo – idas e vindas à Almofala dos Tremembé.....	41
2.2. Performances rituais em torno da cura	54
Capítulo 3. Tempo e espaço na cosmovisão do grupo.....	78
3.1. A construção dos espaços sagrados	81
3.2. A noção de tempo contida nas narrativas sobre os <i>encantados</i>	95
Capítulo 4. A cura pelos <i>encantados</i>: a carreira das pajés.....	111
4.1. Drama da Iniciação.....	114
4.1.1. Ruptura	115
4.1.2. Crise	117
4.1.3. Intensificação da Crise	122
4.1.4. Reintegração à ordem	127
4.2. Fragmentos das histórias de vida das pajés: a similaridade de suas carreiras.....	139
Bibliografia	149
Glossário	156
Anexos	159
Anexo 01 – Mapa de Itarema.....	160

INTRODUÇÃO

Pretendo, com esta pesquisa, debruçar-me sobre algumas narrativas e atividades rituais presentes entre os índios Tremembé, em Almofala, distrito do município de Itarema, litoral oeste do Ceará, na região do Vale do Acaraú¹. Focalizarei a análise no *trabalho*² praticado por algumas senhoras que moram nas localidades da Praia de Almofala, da Varjota e da Tapera - bem como nas narrativas sobre os mitos e as curas praticadas pelos chamados *encantados* - buscando compreender as representações religiosas presentes nessas narrativas, especialmente em relação aos *trabalhos de encantados*, como são chamados alguns rituais em que os participantes incorporam espíritos. Estas práticas de incorporação são apreendidas pelo grupo como umbandistas.

A fim de compreender a atividade mnemônica do grupo, procurarei ater-me às narrativas dos membros que o compõem, pois elas são o lugar, por excelência, da memória grupal e é através delas que essa memória se manifesta. O mesmo se pode dizer sobre os rituais. Ao analisar as práticas corporais das pajés³, é possível desvendar uma memória religiosa que é revelada através delas, bem como a forma pela qual os Tremembé⁴ estabelecem um cosmos sagrado. As narrativas das pajés expõem o universo simbólico por eles construído.

No início dos anos sessenta, as teorias sobre etnicidade passaram a ocupar lugar de destaque no cenário socioantropológico. Conforme Tambiah (1997), a popularidade do tema nessa época veio em resposta à emergência de diversos movimentos étnicos, os quais tiveram conseqüências conflituosas em várias partes do mundo. No caso do Brasil, é possível afirmar que tais teorias ganharam mais espaço a partir do fim dos anos setenta e começo dos oitenta do século passado, como conseqüência da organização dos grupos indígenas que surgiram no cenário político, exigindo o reconhecimento oficial da etnicidade perante o Estado. No Ceará,

¹ Ver no Anexo 01 o mapa de Itarema.

² Colocarei os termos nativos dos Tremembé em itálico. Para todos eles, haverá um glossário no final do texto que explicará seu significado.

³ Existem também muitos termos que os membros do grupo usam para aludirem às pessoas que incorporam espíritos - como macumbeiros, mandingueiros, feiticeiros, pajés de trabalho ou pajé. Como nas entrevistas o termo predominante foi este último, resolvi utilizá-lo ao longo do trabalho. Há também pajés homens na região, mas, nas regiões privilegiadas nesta pesquisa, as pessoas que incorporam *encantados* são do sexo feminino.

⁴ Esta palavra estará grafada em minúsculo e com variações de número quando se referir aos indivíduos, entretanto, quando aludir ao grupo étnico, estará sempre em maiúsculo e singular, não sofrendo variações.

tais grupos começaram a organizar-se nos anos oitenta, momento de grande efervescência política no Brasil e em toda a América Latina. As mais diversas categorias mobilizavam-se pela reivindicação dos seus direitos civis (movimentos rurais, de gênero, etc), entre elas o movimento indígena.

Foi nesse contexto histórico que os índios no Nordeste romperam com mais de um século de silêncio⁵, aparecendo diante do Estado e da sociedade civil para exigir, como os demais grupos do país, direito ao reconhecimento étnico e aos seus territórios. A Constituição de 1988 veio como uma resposta a tais pressões sociais, muito embora, até hoje, as ações por parte do Estado no intuito de garantir os direitos previstos por lei para tais povos tenham sido insuficientes e ainda tímidas e controversas, conforme destaca Almeida (2004)⁶. Para entender o processo de organização política dos índios no Nordeste brasileiro atualmente, é preciso considerar que eles foram submetidos a uma situação de contato desde o século XVI, o que ocasionou transformações muito intensas em todos os âmbitos da vida tribal.

Apoiando-se nos apontamentos de Barth sobre os sinais de diferenciação entre os grupos⁷, Carneiro da Cunha (1987) postula que a tradição cultural funciona

⁵ Sobre as estratégias oficiais para silenciar as populações indígenas, ver Porto Alegre (2002).

⁶ O autor compreende que as conquistas dos povos tradicionais em relação à legislação não foram suficientes para levar o Estado ou a sociedade a uma mudança de atitude em relação a tais povos, ou seja, não houve uma transformação na “consciência étnica”. Nas palavras do autor, “estes processos de rupturas e de conquistas, que levaram alguns juristas a falar em um ‘Estado pluriétnico’ ou que confere proteção a diferentes expressões étnicas, não resultaram, entretanto, na adoção pelo Estado de uma política étnica e nem tampouco em ações governamentais sistemáticas capazes de reconhecer prontamente os fatores situacionais que influenciam uma consciência étnica. Mesmo levando em conta que o poder é efetivamente expresso sob uma forma jurídica ou que a linguagem do poder é o direito, há enormes dificuldades de implementação de disposições legais desta ordem, especialmente em sociedades autoritárias e de fundamentos coloniais e escravistas, como no caso brasileiro. Nestes três lustros que nos separam da promulgação da última Constituição Federal tem prevalecido ações pontuais e relativamente dispersas, focalizando fatores étnicos, mas sob a égide de outras políticas governamentais, como a política agrária e as políticas de educação, saúde, habitação e segurança alimentar. Inexistindo uma reforma do Estado coadunada com as novas disposições constitucionais, a solução burocrática foi pensada sempre com o propósito de articulá-las com as estruturas administrativas preexistentes, acrescentando à sua capacidade operacional atributos étnicos. Se porventura foram instituídos novos órgãos públicos pertinentes à questão, sublinhe-se que a competência de operacionalização ficou invariavelmente a cargo de aparatos já existentes.” (op. cit. p.11)

⁷ Em relação às diferenças culturais entre os grupos, Barth (1998[1928], p.194) admite que as categorias étnicas as levam em consideração. Entretanto, o que se considera não são *as diferenças objetivas, mas somente aquelas que os próprios atores consideram significantes*. É assim que os membros do grupo elegem alguns traços que servirão como sinais de diferenciação frente aos demais. É o que ele chama de *sinais diacríticos*. Ele põe, então, o conteúdo cultural das dicotomias étnicas em duas ordens: (1) Os traços diacríticos (signos ou sinais manifestos) e (2) Os padrões de moralidade. A partir do momento em que o indivíduo se afirma enquanto pertencente a um grupo étnico, ele pretende julgar e ser julgado segundo os critérios morais adotados pelo grupo em questão.

como um reservatório onde o grupo, de acordo com suas necessidades presentes, busca traços culturais que servirão como sinais de distinção frente à sociedade circundante. É partindo da experiência presente que os grupos acionam uma memória que reelabora o passado para legitimar, ordenar e significar a realidade na qual estão imersos. Alguns elementos tomam, pois, novos significados, passando a representar símbolos de diferenciação frente a tais grupos e à sociedade envolvente. Estes elementos não são simplesmente reproduzidos ou trazidos de um passado que se conserva intacto, ao contrário, são construídos e reconstruídos no cotidiano. Como sendo componentes da cultura, eles não são dados essenciais, mas se transformam, se adaptam, se modificam, de acordo com as relações de poder nas quais estão imersos. A tradição opera-se, portanto, no presente.

Neste momento, julgo necessário abrir um parêntese para tratar da concepção de tradição e modernidade que norteia este trabalho. Para Giddens (2002), nas culturas tradicionais, “as pessoas são prisioneiras dos acontecimentos e situações pré-construídas ao invés de serem capazes de submeter suas vidas aos impulsos da autocompreensão” (GIDDENS, 2002, p.72). Entretanto, a polarização que o autor constrói entre sociedades tradicionais *versus* sociedades modernas não dá conta de explicar o processo de autoreflexão e articulação política das sociedades tradicionais dentro do que ele chama de modernidade tardia. Tanto as atividades políticas desses grupos, como a cosmovisão revelada por seus rituais demonstram que eles são sim capazes de lançar mão de ferramentas da modernidade para garantir a permanência de um modo de vida tradicional. Outro autor que trabalha com a relação entre tradição e modernidade é Stuart Hall (2003, p.89). Para o caso que me proponho a investigar, suas considerações são bem mais elucidativas. Segundo aponta, a noção de tradição não significa, necessariamente, um retorno ao passado. As identidades cruzam, isto sim, fronteiras sem serem diluídas frente às imposições da globalização. Para ele, essa tendência à homogeneização constitui um falso dilema, pois, ao atravessar certas fronteiras, as pessoas passam a carregar traços de outras culturas, mas nunca a se *unificar*, é o

Quando se considera a auto-atribuição dos membros do grupo como sinal de pertença, presume-se que esta auto-atribuição depende da **manutenção de uma fronteira**. A permanência dos grupos étnicos depende, pois, não das diferenças culturais que delimitam a fronteira entre os mesmos, mas de formas de organização política e estrutural que pautam a interação entre os mesmos, fazendo persistir a fronteira étnica.

que ele denomina de *culturas híbridas*, que compreende como “um dos diversos tipos de identidade distintivamente novos produzidos na era da modernidade tardia”. As considerações de Stuart Hall serão, pois, bastante elucidativas para as reflexões postas neste trabalho sobre os Tremembé, posto que tal grupo, embora esteja submerso em relações tradicionais de vizinhança e de trabalho, cada vez mais recorre a mecanismos da modernidade para organizar seu cotidiano, conforme exporei no primeiro capítulo ao tratar das transformações ocorridas no grupo nos últimos anos, mormente após a chegada da energia elétrica.

Na região do Vale do Acaraú há vários grupos Tremembé, mas a pesquisa que ora apresento restringe-se ao município de Itarema, na região da Grande Almofala⁸. Mesmo me concentrado nas localidades de Varjota, Tapera e Praia de Almofala, eu conheci todas as localidades da região. O mapa abaixo, feito por um grupo de professores tremembés, ilustra a área indígena, com suas respectivas localidades

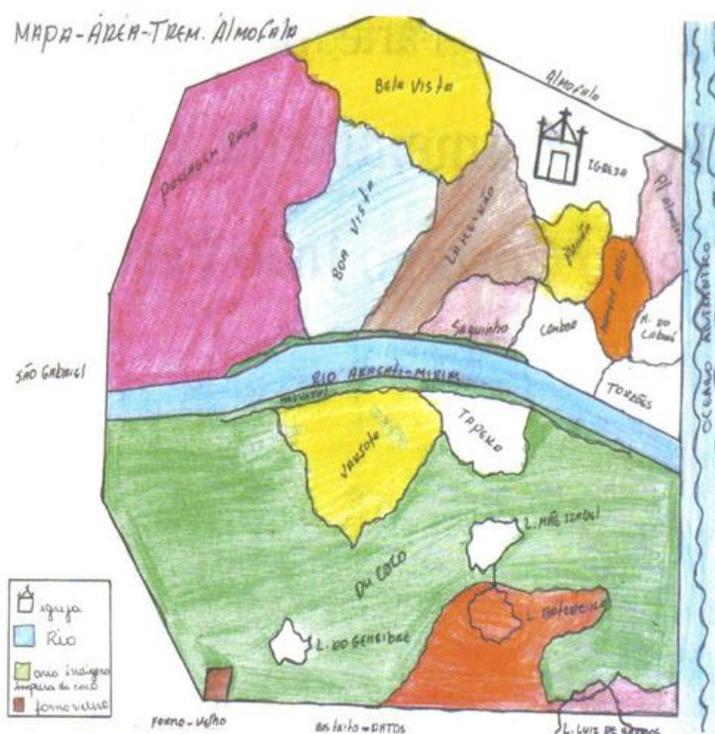


Figura 1: Mapa da Área Indígena Tremembé de Almofala

⁸ A região da Grande Almofala compreende várias localidades, as quais os membros do grupo dividem entre as *da praia* – que compreendem a Praia de Almofala, Barro Vermelho, Lameirão, Panã, Camboa da Lama, Mangue Alto, Aningas do Mulato, Cabeça de Boi, Passagem Rasa, Curral do Peixe, Urubu e Boa Vista – e as *das mata* – constituídas pelas localidades de Varjota (Varjota, Tapera, Batedeira I e II, Praia do Caboré, e Camondongo) e Córrego João Pereira (São José, Capim Açú e Cajazeiras).

Os Tremembé estão entre as primeiras populações a se inserirem na luta pelo direito à terra e ao reconhecimento oficial da identidade étnica, ao lado dos Tapeba, Pitaguary e Jenipapo-Kanindé. Atualmente, o número de grupos que aderem ao movimento aumenta em um ritmo cada vez maior. No Ceará, segundo foi publicado na cartilha da exposição itinerante *Os primeiros brasileiros*⁹, 12 etnias - divididas em mais de 20 grupos - lutam pela garantia dos seus direitos, inclusive outros grupos Tremembé, também na região do Vale do Acaraú. Os índios no nordeste brasileiro, após tantos séculos de contato interétnico fincado em relações de poder profundamente assimétricas, pouco se distinguem em termos culturais das populações litorâneas e sertanejas não índias. No entanto, este processo de mobilização em torno da etnicidade propicia diversas rearticulações simbólicas, nas quais vários elementos assumem a função de diferenciação frente à sociedade circundante.

A compreensão da identidade por eles reivindicada só é possível se considerarmos a organização política dos mesmos, pois identidade e política são elementos indissociáveis. Se a identidade é fruto de relações sociais, ela está suscetível às relações de poder. Como nos afirma Goffman (1975 [1959]), a identidade surge mediante a interação entre o *eu* (ou *nós*) e o outro. Roberto Cardoso (1964) ao utilizar o termo *identidade contrastiva* também chama a atenção para o fato de que a identidade só surge quando existe uma *fronteira*, que tem como critério de elaboração a *auto-atribuição e a atribuição por outros*. A identidade pauta-se, pois, na diferença. Identidade e diferença não são dados essenciais ou naturais, mas são sim estabelecidas por um processo de produção simbólica e discursiva. “Elas não convivem harmoniosamente, lado a lado, em um campo sem hierarquias; elas são disputadas” (SILVA, 2007, p.81).

Mesmo não manifestando diferenças culturais tão drásticas em relação à sociedade nacional, os Tremembé elaboram, identificam e reconhecem entre suas práticas cotidianas elementos de diferenciação. Assim estes *trabalhos* de cura vão sendo ressignificados pelo grupo. O termo *trabalho de encantados* é aquele que diferencia. Ele representa a construção de uma nova linguagem: a que exprime uma identidade através do discurso, das palavras, dos códigos, dos símbolos... Através

⁹ A exposição, realizada em 2007, teve curadoria do Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira, do Museu Nacional do Rio de Janeiro, e foi sediada no Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura, em Fortaleza. A publicação, intitulada *Povos Indígenas do Ceará – organização, memória e luta*, foi uma iniciativa do Memorial da Cultura Cearense e contou com a coordenação da Prof^a Isabelle Braz Peixoto da Silva.

dos rituais, o grupo consegue alcançar a sociedade circundante, sendo compreendido como diferente (e é nesta diferença que a etnicidade vai sustentar-se)¹⁰.

As narrativas e práticas rituais que pude presenciar no grupo revelam-nos fragmentos de uma religiosidade indígena que, em meio à desarticulação da vida tribal, acabaram sobrevivendo e atualmente são contempladas no universo religioso da Umbanda.

Em praticamente todos os trabalhos sobre índios no Nordeste a crença nos *encantados* aparece como importante elemento na cosmovisão dos grupos¹¹. No caso dos Tremembé da Grande Almofala, a concepção do que são e como são tais seres revela-se de formas variadas. Algumas pessoas referem-se aos *encantados* como espíritos de ancestrais indígenas que morreram e passaram para uma dimensão encantada, de onde continuam mantendo contato e protegendo seus familiares, como no depoimento a seguir:

Os *encantados* é aquelas pessoa que morrem e fica num bom lugar, aí fica debaixo de um pé de pau, um pau que dê sombra, na beira de uma água, onde tenha água fresca, ele fica ali... (...) Todo Tremembé é *entendido*, todo Tremembé é *sabido*, trabalha com vivo, trabalha com morto... (...) É por isso que eu digo, o índio não morre, ele se muda, ele se *encanta*, aquele índio que trabalhar pro bem, ele se *encanta*, mas ele volta e vem ajudar aquele que ta ainda na terra a caminhar só pro bem.

Dona Neném Beata, 2008

Outra concepção sobre os *encantados* apreende-lhes como pessoas comuns que, em algum momento da vida, se depararam com entidades sobrenaturais que lhes lançaram um feitiço capaz de transportá-los a um universo paralelo, onde continuam existindo, mas não podem ser vistas por qualquer um, somente para quem tem certo *dom* ou *merecimento* para tal, ou seja, também são compreendidos como entidades que não morreram. Em geral, eles se manifestam somente para “fazer o bem”, como foi dito no depoimento acima, mas, eventualmente, um ou outro *encantado* é descrito com certo receio pelos informantes, que se referem a estes como envoltos numa atmosfera de perigo, conforme na fala de Dona Maria Bela:

¹⁰ Cf Tomás Tadeu Silva (2007).

¹¹ Cito aqui alguns exemplos, como Brasileiro (1996), Nascimento (1994), Paiva e Souza (1992), Souza (1996), Oliveira (2006).

A Fada da Borborema, ela não faz mal a ninguém, é uma fada muito boa. Agora aquela fada, Zoraína, aquela fada, ela fez muita... [balança a cabeça em sinal de reprovação] Zoraína, ela que encantou a Princesa Rosa Mundo.

Dona Maria Bela, 2002.

Nos últimos eventos políticos que pude presenciar em campo¹² o cacique do grupo abria e encerrava as atividades com uma prece aos *encantados*, na qual se ressaltava o poder dado aos índios de manipular as forças da natureza através da ajuda destas entidades. A prece, entoada nos principais eventos do grupo, diz o seguinte:

Não tem rio que eu não atravesse
Não tem caminho que nós não ande
Não tem pau que eu não arranque
Não tem pedra que eu não quebre
E não tem mal que eu não cure
Viemo lá das cachoeiras
Com a força da natureza
Os *encantado* nos mandou
Viemo aqui fazer limpeza

No discurso político, as lideranças articulam, pois, elementos religiosos e étnicos para respaldar suas reivindicações identitárias. A questão aqui não seria somente constatar o uso desses elementos religiosos como sinais de afirmação étnica, mas ir além dessa afirmação, refletindo sobre o que há nesse ritual capaz de acionar uma manifestação identitária¹³.

Para Mary Douglas (1976 [1966]), o ritual é fonte de coesão e interação social, pois o homem cria a realidade social à medida que a ritualiza. “O ritual é mais para a sociedade do que as palavras são para o pensamento”, posto que “é impossível ter relações sociais sem atos simbólicos” (DOUGLAS, 1976, p. 80). A experiência simbólica é, assim, inerente ao homem, ela “fornece um mecanismo de enfoque, um método de mnemônica e um controle para a experiência” (DOUGLAS, 1976, p. 81). Os rituais não seguem simplesmente a experiência, mais do que isso, a exprimem, exteriorizam e modificam. Os ritos põem a memória sob controle de um mecanismo exterior. Eles ligam, assim, o presente com um passado relevante.

¹² Refiro-me aqui à I Assembléia do Povo Tremembé, em abril de 2008, e à manifestação do dia 07 de setembro, quando, há alguns anos, os Tremembé de Itarema realizam uma caminhada da Escola Indígena Maria Venância, na Praia de Almofala, até a pracinha do distrito, percorrendo várias ruas do lugarejo.

¹³ Sobre a articulação entre religião e etnicidade, ver Nascimento (1994).

Na medida em que os membros do grupo identificam os *trabalhos* das pajés como relacionados a uma ancestralidade indígena, os rituais praticados por elas reforçam a afirmação da identidade étnica, pois os remetem a um passado comum, passado este – conforme já foi dito, mas julgo prudente ressaltar - não é recriado ou reproduzido, posto que é impossível recriar fatos sociais, gerados em um dado tempo histórico, numa realidade atual. Este passado é lido, pois, com as lentes do presente.

As diversas estratégias colonizadoras para reprimir as práticas religiosas indígenas geraram intensas mudanças, todavia, mesmo em meio a tantas transformações, há sempre espaços para negociações que acabam por fazer permanecer alguns elementos culturais. Evidenciarei essas negociações no âmbito religioso, trabalhando com o conjunto de símbolos presentes nas performances e narrativas das pajés estudadas e interpretando seus significados como elementos de uma suposta religiosidade indígena que compartilha com a Umbanda uma visão de mundo onde seres encantados podem estabelecer uma relação direta com o mundo dos homens e vice-versa.

Este trabalho será dividido em quatro capítulos. No primeiro deles, intitulado “Não tem pau que eu não arranque, nem tem pedra que eu não quebre”¹⁴, privilegiarei alguns aspectos históricos e geográficos da população de Almofala - embora não me estenda muito nesse ponto, pois ele já foi exaustivamente trabalhado por muitos pesquisadores que se dedicaram ao estudo do grupo – e também farei algumas descrições sobre as atividades curativas presenciadas em campo. O intuito deste capítulo é possibilitar uma visualização de como os Tremembé vivem, sua organização política e, um elemento que será fundamental para o trabalho: sua formação religiosa e suas práticas de cura. Início o texto por estes assuntos porque eles serão essenciais para a compreensão das discussões propostas em seguida.

Começarei o segundo capítulo discorrendo sobre meu contato com o grupo e sobre a escolha deste tema, em meio a tantas curiosidades e descobertas que se nos apresentam em campo. Posteriormente, centralizarei a discussão na descrição e análise dos rituais intitulados *trabalhos de mesa*, que serão o principal alvo da pesquisa. Espero analisar esse ritual de forma a compreender seu processo,

¹⁴ Este título é parte de uma prece entoada nos principais eventos do grupo, já exposta aqui, sobre a qual ainda farei mais considerações em seguida.

formado a partir de diversos embates, que além de estarem provocando inúmeras mudanças num nível social, político, também tinham que adequar universos simbólicos extremamente diferentes. Não se trata de tentar aqui separar o “joio do trigo” e identificar cada aspecto desse ritual com uma religião correspondente, isto jamais seria possível. É impossível trazer esses elementos de um passado, como se eles se conservassem imutáveis. Este processo é o resultado do contato entre vários universos cognitivos, que se relacionavam desde a Colônia, o que gerava inevitáveis mudanças e readaptações em todos eles. Pois se tratava de como diversas culturas traduziam-se mutuamente¹⁵.

Para a análise do ritual, a noção de performance será essencial, pois como a “cena” ritual é muito pobre em termos materiais, os recursos disponibilizados pelas pajés são muito escassos, portanto, os principais recursos utilizados em cena são o corpo e a voz. Por essa razão, a proposta ora apresentada consiste em dividir o capítulo em dois tópicos que girarão em torno destes dois elementos. Tentarei articulá-los no intento de contemplar a dimensão performativa do ritual. No desenrolar da pesquisa, autores como Austin (1990) e Paul Zumthor (1993, 1997) nortearão as reflexões sobre a performatividade da voz.

O terceiro capítulo compreende a dimensão espacial e temporal abordada nas narrativas sobre os *casos de encante*, ou seja, as histórias sobre *encantados*. Estes relatos abrem as portas de um universo de símbolos, signos, códigos e normas morais. Essas questões evidenciam-se, sobretudo, quando se remete à questão temporal e espacial. A crença nos *encantados* orienta a organização espacial do grupo, pois é comum a relação entre a natureza e tais seres. É muito corriqueira a referência a elementos naturais - como árvores, pedras, os mares, mangues e matas de Almofala - como a *morada dos encantados*. O contato com esses *encantados* também proporciona algumas reflexões acerca do tempo, pois, como esclarece Leach (1974), a idéia de religião está intrinsecamente ligada à idéia de tempo, já que, todas as religiões são uma tentativa de negação à dura realidade do tempo como o limite entre nascimento e morte. Em outras palavras, a religião propõe a transcendência da morte.

O último capítulo será dedicado à construção da “carreira” das pajés. A noção de carreira foi tratada por Goffman (1999 [1961]). O autor chama atenção

¹⁵ Sobre o tema da religião como tradução, ver o trabalho de Pompa (2001).

para o fato de que tal conceito, antes relacionado apenas a pretensões profissionais do indivíduo, mais recentemente, começou a ser utilizado para qualquer trajetória percorrida por um indivíduo. Analisarei o drama vivenciado pelos médiuns que têm o *dom*, com as lentes da antropologia de Victor Turner (2008), recorrendo, mais uma vez, à noção de performance, posto que suas trajetórias também pressupõem uma performatividade. A prática da cura exige uma especial confiança daqueles que são curados. Não é à toa que, nos momentos de aflição, os membros do grupo recorrem às palavras e às atividades rituais praticadas por estas mulheres, elas são dotadas de um carisma que lhes confere respaldo diante do grupo¹⁶. Neste capítulo a reflexão girará em torno, também, da construção do carisma das pajés, atentando para o fato de que, na medida em que elas conquistam esse carisma, elas obtêm certo poder dentro do grupo. Pretendo trabalhar com o conceito de poder proposto por Pierre Clastres (1978). O autor desconstrói a noção ocidental de poder que está relacionada exclusivamente à idéia de obediência, na qual alguns impõem e mandam, e os outros obedecem. Partindo desse prisma, os primeiros viajantes e estudiosos que entraram em contato com as sociedades indígenas - baseados no fato de não existir uma figura de comando, um líder que se impusesse aos seus “súditos” - postulavam que, nelas, não havia uma estrutura de poder. Em contraposição a este ponto de vista, Clastres vai afirmar que a questão não é que não existia poder - longe disso, o cacique e o pajé ocupavam sim posições hierárquicas - entretanto, ele se configurava de forma diferente da noção ocidental de mando-obediência, muito embora a posição do cacique e do pajé não deixasse de representar um privilégio por conta disso. Eles tinham um poder especial diante dos seus respectivos grupos, mas os fatores que contribuíam para a configuração deste estavam relacionados, sobretudo, à eloquência dos mesmos, ou seja, a capacidades que não passam pela autoridade do comando.

Ao longo do trabalho, os recursos metodológicos fundamentais para sua realização foram, além de anotações diárias sobre a experiência em campo, a coleta de narrativas através de gravação em áudio e o registro visual¹⁷ das performances corporais e rituais. Procurei contextualizar tais imagens e narrativas na situação da

¹⁶ Embora também haja pajés homens na região, a questão é que, nas regiões privilegiadas nesta pesquisa, as pessoas que “trabalham com encantados” são, como já mencionado, do sexo feminino.

¹⁷ A maioria das fotos aqui expostas foram registradas por mim, quando não for o caso, indicarei a autoria das imagens.

pesquisa, salientando as circunstâncias em que foram colhidos tais dados, concordando, pois, com James Clifford (2002), para quem a experiência etnográfica não pode ser construída monologicamente, como a “interpretação de uma realidade abstraída e textualizada” (CLIFFORD, 2002, p. 44), ela está repleta de conflitos e subjetividades que devem ser contempladas no fazer etnográfico.

Pretendi, então, dar voz aos diversos sujeitos envolvidos na questão, levando em conta as tensões e diversidades envolvidas na relação entre pesquisador e pesquisado, entrevistando não só as pajés a serem estudadas, como também as pessoas que procuram seus trabalhos (tanto índios como não-índios). Nas entrevistas aqui transcritas, preservei o nome verdadeiro dos depoentes, para isso contei, é claro, com o consentimento dos mesmos.

A coleta e interpretação desses dados requereram uma imersão no campo através da observação, pois penso que só assim seria possível encontrar o sentido das ações praticadas pelos integrantes do grupo, tentando articular as diversas faces da pesquisa etnográfica. Então, procurei, desde os primeiros contatos com o grupo, ficar hospedada em suas casas e estreitar laços de convivência, conforme relatarei com mais detalhes no segundo capítulo. Estas atividades possibilitaram-me sistematizar os dados e refletir sobre as vivências da pesquisa, para, desta forma, empreender uma descrição etnográfica.

CAPÍTULO I: “NÃO TEM PAU QUE EU NÃO ARRANQUE E NÃO TEM PEDRA QUE EU NÃO QUEBRE”

1.1. “Sou de dentro da história”¹⁸:

A princesa tinha dado a libertação pros negro, pros caboclo no dia treze de maio de 1888, que chamavam três oito, chamavam a era dos três oito. Foi quando foi libertado o Brasil, no dia treze de maio de 1888, assim falou a minha vó. E ela disse que essa igreja foi fundada devido um índio. O índio achou a santa na praia, a santa era de ouro. Aí trouxeram a santa, a santa de ouro, eles fizeram uma toczinha de palha, um *tijupá* de palha – o índio chama essas coisa é *tijupá* – e colocou a santinha dentro. Mas não sabia se era de ouro, de que era, né? Aí veio um rapaz que ia apanhar o navio, de Fortaleza – disse que a estrada era esse beco aqui, a estrada antiga – aí o rapaz passou, disse que a toca do índio era ali em cima desse alto, a casa do índio, aí ele olhou, viu aquela santa, ele verificou e conheceu que era uma Nossa Senhora da Conceição, mas de ouro. Então, o rapaz apanhou o navio e foi pra Portugal. Chegou lá, disse pra monarquia, aí a princesa mandou um navio com o dito rapaz, que voltou pra trás pra dizer ao índio que mandasse Tupã pra ela, que ela mandava fazer aqui uma casa e encher de Tupã. (...) Aí quando chegou o navio com os pedreiro, o material da igreja, tudo vinha dentro dos navio, parece que vinha uns dois navio, veio um padre, um grumessor [agrimensor], o grumessor tirou duas légua de terra em quadra para o índio. E aí os pedreiro foram cuidar da igreja.

Dona Maria Bela, 2004

Ouvem-se várias versões do relato acima na terra dos Tremembé, ele se refere à *Terra do Aldeamento* ou *Terra da Santa*, como, até hoje, estes índios fazem alusão à área indígena. As marcas do aldeamento são muito fortes na memória do grupo e reforçadas diariamente através de narrativas como a exposta acima. A “história do índio que achou a santa” é um dos principais argumentos dos quais lançam mão para reivindicarem a origem tradicional daquela terra. É por esse motivo – e não movida por um desejo de “compor” um quadro histórico linear para o grupo – que farei algumas considerações aqui sobre a presença indígena na região do Vale do Acaraú¹⁹.

¹⁸ Esta frase é muito usada pelos membros do grupo para aludirem a ascendência indígena. Quando dizem “Sou de dentro da história” significa afirmar fazem parte da comunidade, pois seus antepassados já habitavam aquelas terras e delam cuidavam. Foi ali, portanto, que eles construíram seu mundo.

¹⁹ Compreendo o tempo histórico como propõe Foucault (2007) que o vê como pleno de descontinuidades, em contrapartida a uma visão histórica que o concebe como sendo periodicizado

Segundo Pompeu Sobrinho (1951), na chegada dos primeiros invasores europeus, os Tremembé²⁰ ocupavam a área litorânea que compreende os atuais estados do Maranhão, Piauí e Ceará. Entretanto, no decorrer do séc. XVI, esta extensão restringiu-se da baía de São José, no Maranhão, à foz do rio Curu, no Ceará. O autor ainda salienta “o forte indício” da presença de “pré-tremembés” na costa do Rio Grande do Sul à do Rio de Janeiro.

Muitos relatos coloniais expõem os Tremembé como hábeis estrategistas nas guerras, sendo muito temidos pelos Tupinambá, de quem eram inimigos irreconciliáveis. Por várias vezes enfrentaram inimigos tanto tupinambás como portugueses e franceses, e em muitos desses embates, levaram significativa vantagem. O capuchino francês, Ivo d’Evereux, ressalta as características bárbaras dos Tremembé. Segundo ele, era costume destes índios abandonarem a arma usada para abater seus inimigos sobre o corpo dos mesmos. Eram tão belicosos que a confecção de suas armas obedecia a uma série de rituais realizados somente à luz da lua quarto crescente. Sua alimentação regular constituía-se da pesca, indo raramente à caça e, mais raramente ainda, recorriam à agricultura. Suas habitações eram muito rudimentares e evitavam portar muita bagagem, “contentando-se com os seus arcos, flechas, machados, algumas cabaças para água e panelas para cosinhar a comida” (POMPEU SOBRINHO, 1951, p. 260).

Citando o historiador cearense Paulino Nogueira, Pompeu Sobrinho (1951) afirma seguramente que tais índios eram exímios pescadores de tubarões. Eles se aventuravam ao mar em canoas ou jangadas, portando uma lança presa à embarcação por uma corda. Quando o peixe investia sobre o pequeno barco, a lança era cravada na sua boca e, assim, ele era trazido para perto da embarcação, morto a pauladas e arrastado à margem. Além de se alimentarem da carne do animal, suas presas eram usadas na confecção de ponteiras para as flechas. O autor ainda salienta que a forte resistência implementada pelos Tremembé ao

em grandes continuidades, tendendo, destarte, a conceber o tempo histórico linearmente, como a sucessão de fatos isolados.

²⁰ De acordo com Stuart Filho (1963), “muitas tribos tinham, conforme é sabido, dois e mais nomes e êstes, por vêzes, sobreviveram concomitantemente e chegaram aos dias atuais, dando a falsa impressão de uma pluralidade de tribos, em verdade, inexistentes. Uma era a alcunha, sempre pejorativa, que lhe impunham vizinhos ou inimigos; e outra, o termo de que se serviam os membros do clã para se designarem (p. 154)”. Aponta então como variante do antropônimo Tremembé, as formas *Teremembés*, *Taramambés* e *Tremembés*. A salienta ainda que “o Pe. Ivo d’Evereux chama-lhes *Cannibaliens*, enquanto o Pe. Antonio Vieira assegura serem êles os mesmos nativos que, em alguns documentos antigos, aparecem com o nome de *Alarves*” (op. cit. p.163).

invasor, foi alvo, em junho de 1679, de um sangrento ataque organizado pelo Governador do Maranhão como resposta a um navio que fora naufragado pelos Tremembé. As seguidas investidas sobre tais índios por parte do Maranhão, fez com que eles se concentrassem mais no litoral cearense, “misturando-se aos colonos”.

No início do século XVIII, a Irmandade de Nossa Senhora da Conceição iniciou um trabalho de evangelização com os índios da região, contudo, pouco se sabe sobre a organização desse aldeamento²¹, pois, como não se tratava de uma ordem jesuítica, os registros encontrados são muito escassos (Pompeu Sobrinho, 1951; Stuart Filho, 1963; Valle, 1992).

Desde os anos 50 do século passado, muitos trabalhos acadêmicos foram elaborados sobre os Tremembé, mas foi nas últimas décadas – desde o início dos anos 80 – que as produções acadêmicas avolumaram-se, sendo estimuladas, especialmente, pela reorganização política do grupo.

O trabalho de Souza (1983) aborda as migrações da população de Almofala. A socióloga afirma que pelos idos da década de 60 do século XVIII, o então capitão-mor da província ordenou a transferência do grupo para o aldeamento de Soure, que atualmente corresponde à cidade de Caucaia, região metropolitana de Fortaleza. Entretanto, essa tentativa de transferência provocou uma dispersão de grande parcela do grupo pelo litoral do estado, embora uma parte tenha voltado a se fixar em Almofala.

Ao estudar a formação das Vilas Pombalinas²² no Ceará Grande, Peixoto da Silva (2003) demonstra que a integração dos Tremembé à vila de Soure teve muitas outras implicações, pois fora o próprio capitão-mor Tremembé que se dirigiu ao Governo em Pernambuco requerendo a transferência do grupo à nova vila de Soure. Segundo a autora, o desejo do capitão-mor de migrar para a nova vila não se devia ao fato de eles estarem querendo abandonar suas terras, o que a análise dos documentos revela é que, *a priori*, a intenção do capitão-mor dos índios era alcançar

²¹ A política de aldeamentos começou a ser implementada no Brasil a partir da década de 50 do século XVI e configurou a mais importante das estratégias da Colônia para efetivar o projeto colonizador. Hoonaert define os aldeamentos como sendo “em linhas gerais, era uma espécie de aldeia artificial, com a presença de índios de várias tribos, missionários e militares. Tinham um papel fundamental na conquista: fornecer mão-de-obra e guerreiros para combater os grupos indígenas arredios” (Hoornaert, *apud* Peixoto da Silva, 2003: 75,76).

²² No século XVIII, o Marquês de Pombal inaugurou uma nova política indigenista, cujo objetivo era integrar o índio à sociedade em formação. Assim, o Diretório Pombalino passou a responsabilidade sobre os mesmos, que ficava a cargo dos jesuítas, para os leigos. As aldeias foram então elevadas à categoria de vilas e os jesuítas expulsos.

a possibilidade de acesso a muitos recursos que lhes eram apresentados pela nova condição de vila. Tal hipótese se fundamenta, inclusive, no fato de que, “tão logo o capitão-mor concluiu que as novas determinações se destinavam ‘a todos os índios que habitam neste continente do Brasil’, propôs ao desembargador voltar para sua antiga aldeia” (SILVA, 2003, p.186). A autora ainda levanta algumas questões a respeito de quem era esse capitão-mor e qual tipo de relação ele tinha com seus seguidores, chamando atenção para a importância de um estudo mais aprofundado sobre este objeto.

Anos antes, Stuart Filho (1963) ao abordar sobre a transferência dos Tremembé para a então Vila de Soure, afirma que, segundo algumas fontes, o diretor dos índios mandou-lhes incendiar as casas para obrigá-los a segui-lo. Todavia, de acordo com o autor, o intento não foi bem sucedido, pois muito dos índios desertaram para a Capitania do Maranhão ou fugiram para o litoral. O autor ainda acrescenta que, em 1766, o Governador da Província reuniu outra vez os Tremembé na margem do Aracatimirim e sua aldeia passou a chamar-se Almofala. Contudo, Stuart Filho encerra laconicamente suas considerações sobre os Tremembé, sugerindo o desaparecimento desses índios, pois, segundo afirma, “por volta de 1818 existiam ainda na Paróquia de N. S. da Conceição de Almofala índios dessa parentela que, pacificamente, se dedicavam à agricultura e à pesca”. (STUART FILHO, 1963, p.168). Há, portanto, uma lacuna em seu texto sobre o que teria havido com o grupo depois da referida data.

De todo modo, mesmo tendo havido uma dispersão de muitos membros do grupo pelo litoral, os que regressaram a Almofala estabeleceram residência, em sua maioria, em volta da igreja, construída entre os anos de 1702 e 1712, mas ocuparam também muitas outras localidades da região.

Pelos idos de 1898, as dunas móveis da praia de Almofala começaram a encobrir o templo. Nessa época, a configuração espacial da pequena vila contava apenas com algumas poucas casas feitas de palha ao redor da igreja, as quais também sofreram com a ação dos ventos, que, aos poucos, ia encobrindo todo o povoado. Foi então que a maioria das pessoas ali residentes deslocou-se mais uma vez, neste caso para a localidade da Lagoa Seca, a poucos quilômetros dali. Tal

localidade, embora esteja nos limites do aldeamento, ficou fora da área demarcada por interesses econômicos e razões políticas internas do grupo²³.

Já nos anos cinquenta do século passado, o folclorista Florival Seraine (1955), ao registrar uma breve estada de dois dias em Almofala, descreve a paisagem local, onde afirma vêem-se somente “algumas dezenas de casas de taipa ou tijolo, cobertas de telha vã, ao lado de outras com tecto de palhas de coqueiro (*cocos nucifera*), constituindo pequeno arruado ou esparsas casas aqui e ali na vastidão dos areais” (SERAINE, 1955, p. 72).

1.2. Os Tremembé na contemporaneidade

A igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala permaneceu encoberta pelas dunas durante aproximadamente quarenta anos, quando mais uma vez a mudança dos ventos deixou à mostra a torre da igreja, que foi sendo desenterrada pelos próprios moradores. Quando o tema é a igreja de Almofala, a memória dos moradores traz à baila narrativas plenas de muita emoção, como sentimentos de afeto, orgulho e pertença. Até hoje, os mais velhos contam que, após os afazeres diários, homens, mulheres, crianças e idosos levavam latas e cabaças à igreja e iam retirando a areia, ressaltando-se o valor simbólico do esforço de remover a areia com as próprias mãos, depois, muitas vezes, de se caminhar léguas para chegar até ela. E assim persistiram até ver a igreja completamente descoberta.²⁴

²³ Sobre o assunto ver Messeder (2004), Valle (1993) e Ratts (1996).

²⁴ Segundo Chaves (1973), foi também pela ação dos ventos que uma duna ergueu-se sobre o leito original do rio Aracati-Mirim, desviando sua desembocadura para a praia de Torrões, o que provocou o surgimento de um novo porto.



Figura 2: Imagem da Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Almofala (2007).

A igreja então, mais do que nunca, configurou-se num marco espacial e simbólico para os Tremembé. Nessa época, muitos dos que moravam longe, decidiram construir uma casinha ao redor do pequeno templo e, ali, o povoado foi-se refazendo no entorno da igreja, área que, atualmente, compreende o centro do distrito de Almofala.

Nos início dos anos setenta, o antropólogo cearense L. G. Mendes Chaves (1973) realizou sua pesquisa para o mestrado em antropologia, analisando a pesca artesanal praticada em Almofala. Ao descrever o distrito que então fazia parte do município de Acaraú, o autor assegura que cerca de 70% a 80% das casas eram feitas de taipa ou palha e cobertas de palha de coco, erguidas sobre a areia ou com piso de barro batido, ressaltando a situação de imensa pobreza da população local e a falta de acesso a serviços básicos de moradia, saneamento, educação e saúde.

No ano de 2002, quando conheci a comunidade, a maioria das casas ainda era de taipa com os telhados cobertos de palha de coco e havia muitas casas totalmente de palha. As casinhas de palha são mais frágeis que as de taipa e são também bem pequenas, mas me impressionava muito a habilidade com a qual

trançavam a palha, erguendo paredes firmes a ponto de proteger contra o vento forte da praia e o frio, pois a palha mantém a temperatura mais quente. Assim, mesmo quando estava chovendo e ventando bastante, a temperatura dentro das casas era mais alta e, quando os telhados estavam em bom estado, mesmo sendo totalmente de palha, impediam vazamentos ainda que chovesse intensamente.

As transformações ocorridas nos últimos anos em relação às condições de moradia saltam aos olhos de quem conhecia a Almofala repleta de casinhas de palha. Fatores como o incentivo na área da construção civil, a queda nos preços dos materiais de construção e a doação de casas populares aliados à ampliação de empregos formais, principalmente na área da saúde e educação diferenciadas – o que gerou um aumento na renda *per capita* da população nos últimos anos – resultaram na proliferação de edificações de alvenaria. Além disso, o aumento populacional demanda, a cada dia, a construção de um número maior de casas.

Embora as casas de alvenaria tenham tomado conta da paisagem local, muitos dos que construíram casas de tijolos, acrescentam um pequeno compartimento de palha ou taipa às mesmas, que os servem de cozinha ou varanda, onde são armadas as *tucuns* – geralmente feitas de redes de pesca - que embalam os sons vespertinos e as conversas com a vizinhança. As portas e janelas de muitas casas também são feitas artesanalmente com palha, pelos próprios índios. Nas habitações dos Tremembé, elementos “novos” se embaralham a objetos “tradicionais”. Nas cozinhas, instrumentos feitos artesanalmente dividem espaço com objetos de metal. Panelas e potes de barro se misturam com panelas e colheres de alumínio vendidas pelos “galegos”²⁵ e com conchas, copos ou colheres feitas com cabaças ou quengas de coco. O fogão a gás também divide espaço com o velho fogão a lenha, comum na maioria das casas.

A base alimentar do grupo é constituída de frutos do mar, já que na grande maioria das casas há alguém que trabalhe na pesca artesanal. Na agricultura, o que mais se produz é feijão, milho e mandioca, sendo esta última, um elemento essencial na alimentação cotidiana, pois com ela é feita a farinha e a goma para o preparo da tapioca. A combinação de tapioca com peixe frito é o prato mais comum,

²⁵ Vendedores ambulantes que passam nas casas comercializando utensílios domésticos, brinquedos, produtos importados, etc. Como eles vendem tudo em várias parcelas bem baixas, praticamente todas as donas-de-casa compram seus produtos. Eles são, portanto, figuras muito populares não só em Almofala, mas em todo o interior do Ceará e, mesmo, na periferia de Fortaleza.

consumido cotidianamente, mas há muitas outras especificidades na cozinha local, como o grolado, espécie de farofa feita com goma e coco, e alguns pratos nos quais se utilizam de frutas locais como tempero, como exemplo, cito o coco - que é posto no feijão, no baião de dois, no peixe, no cuscuz, na tapioca e em alguns outros pratos - e o caju azedo, que pode ser cozido junto com o peixe, para temperá-lo.

Muitas das construções de alvenaria erguidas na área indígena nos últimos anos não pertencem aos Tremembé. A invasão da área por moradores “de fora” intensificou-se bastante nos últimos anos. A memória de uma época em que “era tudo no aberto” é recente não só para os mais velhos, mas até mesmo para pessoas jovens. Mesmo a geração composta por pessoas que estão por volta dos quarenta anos descreve com muita nostalgia uma época em que a terra era de livre acesso, não havia cercados, se alguém precisasse construir uma casa ou plantar um roçado teria terra suficiente para fazê-lo. Quando fui pela primeira vez no local com o professor Marcos Messeder, que havia feito sua pesquisa de mestrado no lugar no início dos anos noventa, uma das coisas que mais o impressionou foi a imensa quantidade de cercas que passou a fazer parte das paisagens de Almofala, tanto na “praia” como “nas matas”.

O acesso ao centro do distrito de Almofala atualmente é muito simples, há um ônibus que faz a linha da rodoviária de Fortaleza e vai até o centro da vila. De lá até a praia, a distância é de aproximadamente 1,5 km, que geralmente são percorridos a pé ou de moto, quase sempre há motoboys na parada final do ônibus que ficam na espreita de levar os passageiros aos seus destinos finais, pois, embora o acesso ao centro de Almofala seja fácil, o mesmo não ocorre em relação às demais localidades do distrito. As motos constituem praticamente a única alternativa de transporte para fazer a ligação entre as localidades. Os que não podem pagar aos chamados mototaxistas fazem os percursos a pé, muitas vezes submetendo-se a longas caminhadas diárias para ir e voltar do trabalho.

A chegada da energia elétrica trouxe consigo muitas transformações, mas, mesmo antes da plena cobertura da eletricidade, artigos como a televisão já se faziam presentes na vida da comunidade – os que não tinham eletricidade em casa costumavam caminhar até locais mais próximos para assistir as telenovelas. Na casa onde geralmente eu fico hospedada – a casa da Dijé, na Praia - por exemplo, nós caminhávamos aproximadamente meio quilometro todos os dias para ver as

novelas na casa de uma amiga da família, onde se reuniam várias outras famílias da região para fazer o mesmo. Nos domingos, quando não havia novelas, ficávamos conversando nos terreiros das casas mais próximas, em grandes rodas de onde saíam os assuntos mais diversos, mas quase sempre cheios de humor e assombros, como histórias de *encantados* que se apresentaram para muitos ali para puni-los por alguma atitude não condizente com as normas do grupo ou simplesmente pelo prazer que alguns destes *encantados* sentem ao assustar as pessoas. Estas histórias são, em geral, muito engraçadas, no terceiro capítulo mencionarei mais detalhadamente algumas delas.

Este tipo de conversa, entretanto, não era privilégio dos dias em que não havia TV, pois quando nos reuníamos em alguma casa das localidades próximas para ver as novelas, os assuntos sobre as novidades da vizinhança, os casos engraçados e assombrosos que se passavam em Almofala eram contados e recontados. As crianças se revezavam entre as novelas e as brincadeiras nos terreiros, como pega-pega, bandeira entre tantas outras que embalam as diversões da meninada, enquanto os adolescentes aproveitavam cada intervalo para se recolherem à cozinha e lá conversarem mais à vontade, longe dos olhos e ouvidos dos pais. Já estes, ficavam na sala também não só assistindo e conversando sobre as novelas, mas sobre os mais variados assuntos. Como todas as casas da Praia já possuem eletricidade não há mais a necessidade de se deslocarem uns para as casas dos outros para assistirem às novelas, mas ainda assim, mesmo com menos frequência, as pessoas ainda costumam se reunir nos terreiros com o único objetivo de apreciar uma boa conversa e, mais que isso, uma boa história. Nessas ocasiões, as pessoas que “sabem muitas histórias” são sempre convocadas para garantir a diversão. Em muitos casos, as histórias se repetem e, mesmo que todos ali já as conheçam, elas não deixam de causar menos risadas ou de ser menos apreciadas pelos ouvidos atentos de todos os presentes, especialmente as crianças.

Os eletrodomésticos mais cobiçados são a televisão e a geladeira. Atualmente, a maioria das casas já possui esses dois itens, e este último provocou muitas mudanças em relação aos hábitos alimentares dos Tremembé, que, antes de adquiri-lo consumiam mais peixe seco²⁶ e armazenavam a água de beber em potes de barro. Hoje, com a alternativa de refrigerar os alimentos, dificilmente se recorre às

²⁶ Processo no qual o peixe é salgado e exposto ao sol, podendo, assim, ser conservado por mais tempo mesmo sem refrigeração.

comidas secas e os potes de barro também perderam seu lugar na cozinha, sendo raras algumas cozinhas que ainda os mantêm, pois, mesmo os que não possuem geladeira, utilizam-se das dos vizinhos para consumirem água gelada. Muitos dos potes de barro foram transferidos para os jardins para servirem de jarro para plantas.

A internet também deixou de ser “novidade” pelo menos para a população mais jovem de Almofala, cuja maioria utiliza email e tem páginas em sites de relacionamento, como o Orkut. A internet é acessada tanto nas escolas indígenas²⁷, como nas lanhouses, muito embora eu não tenha conhecido nenhuma casa onde se tenha um computador particular.

Mesmo que o debate em torno da presença indígena no Ceará ainda seja um tema um tanto quanto polêmico na sociedade em geral, pelo menos no âmbito das Ciências Humanas, a discussão já alcançou outro patamar. Desde o início dos anos oitenta, muitos trabalhos foram produzidos sobre diversas etnias que se faziam presentes no cenário do movimento popular no estado. A crescente produção sobre o assunto é bastante evidente no terreno da Antropologia, ao passo que há dez anos Pacheco de Oliveira (1999) lamentava a escassez de trabalhos sobre o tema, na última década, pode-se afirmar que este quadro mudou e vários são os fatores que contribuíram para isso.

Os estudos etnográficos sobre as populações indígenas no Nordeste, sobretudo no início dos anos 90, trabalharam exaustivamente o tema que muitos classificam como “emergência étnica”, “ressurgimento”²⁸, etc. e foram de grande valor para o amadurecimento da questão na Academia. Entretanto, não pretendo me alongar nesse ponto, exatamente porque ele já foi tratado com rigor e minúcia por muitos etnógrafos. Portanto, penso não ser necessário estender tal questão aqui visto que ela já foi tão bem trabalhada e exposta em diversos trabalhos, inclusive muitos deles especificamente sobre os Tremembé.²⁹

Atualmente, muitos grupos da região identificam-se como Tremembé, mas os primeiros que apontaram no cenário político foram os Tremembé de Almofala. A Área Indígena compreende várias localidades, divididas, conforme as expressões

²⁷ Há três laboratórios de informática em funcionamento nos Tremembé de Almofala: um na Escola Maria Venância, na Praia, um na escola da Tapera e um na Varjota. Há ainda outro na escola da Varjota que está em fase de montagem.

²⁸ Sobre o assunto ver Pacheco de Oliveira (1999).

²⁹ Ratts (1996), Valle (1993), Messeder (1995, 2004), Oliveira Jr. (1997, 2006), etc.

locais e como bem apontou Valle (1992) – entre as “da praia” e as “da mata”, embora, para o antropólogo, não haja “diferenciação interna dos Tremembé de Almofala, entre aqueles que vivem na *praia* e os que vivem *na mata* (VALLE, 1993 *apud* RATTTS, 1996, p.108)”. Ele ainda acrescenta que considera negativa esta oposição que é tão estimulada pelos missionários. O que tenho visto, todavia, tanto em campo quanto no material bibliográfico escrito sobre os Tremembé vai de encontro a tal visão, pois há uma competição simbólica entre os moradores “da praia” e os “das matas”, que, embora seja realmente alimentada pelos missionários não é fruto da intervenção deles³⁰.

Souza (1983) faz, na sua dissertação, um breve histórico das relações fundiárias de Almofala, começando pelo registro, em sua pesquisa documental, da relação de sesmarias do Ceará, onde constam três léguas de terra, entre os rios Aracati-Mirim e Aracati-Açu, que foram concedidas aos responsáveis pelo aldeamento dos Tremembé de Almofala, em janeiro de 1707. Em 1822, a lei de Sesmarias foi extinta e as terras ficaram devolutas, sendo a posse concedida a quem nelas estivesse fixado. Já com a Lei de Terras, em 1850, a compra é instituída como o meio legal de se adquirir a posse de quaisquer terrenos, que poderiam ser adquiridos de quem deles tivesse o título de propriedade ou, os que não tinham um proprietário legal, deveriam ser comprados ao Estado. Os que não tinham título da terra, mas que a ocupavam por mais de vinte anos, poderiam requerê-la em cartório, através do processo de usucapião.

Contudo, a autora chama atenção para o fato de quem em muitas comunidades, alguns fatores contribuíram para que as pessoas que ocupavam a terra durante muitos anos perdessem a posse legal da mesma - como foi o caso de Almofala, onde, além de não haver cartório, a população não tinha acesso à informação sobre quais mecanismos deveria recorrer para garantir a posse definitiva das terras que ocupava. Outro fator fundamental era a própria concepção de propriedade da terra que predominava entre os índios. No entendimento nativo - como também pode ser observado na contemporaneidade – as terras eram de uso coletivo e pertenciam à Santa, ou seja, eram de quem delas cuidasse e necessitasse. Esses fatores e, também, a ação dos ventos, que provocou a dispersão de muitos habitantes pelas localidades próximas, geraram,

³⁰ Cf. Oliveira Jr. (1997) e Messeder (2004).

progressivamente, a perda da posse das terras pelos índios, já que muitas pessoas que não habitavam tradicionalmente a área construam nelas habitações e registravam-nas em benefício próprio. Além de todas as dificuldades citadas por Souza (1983), deve-se acrescentar a elas o alto preço das transações cartoriais que, ainda hoje, dificulta demasiadamente a regularização das propriedades tanto no âmbito rural como no urbano.

Descrevendo a Almofala do início da década de oitenta, a socióloga referia-se aos nativos como “descendentes dos tremembés”, os quais, segundo ela, eram praticamente destituídos de terras, possuindo “apenas um casebre para morar, mas em terras que legalmente não lhe pertencem” (SOUZA, 1983, p. 47). Na década de 1960, os conflitos de terra se intensificaram, na medida em que a área passou a ser mais valorizada e aumentou a especulação imobiliária. Como é comum nas áreas turísticas, em especial as litorâneas, há a presença nefasta de especuladores que vêem seus lucros aumentando, conforme aumenta a miséria que induz os moradores do litoral a venderem suas casas por preços muito abaixo dos de mercado. Quando isso ocorre, em geral, gasta-se o dinheiro muito rapidamente no consumo básico do cotidiano familiar. O ex-proprietário é obrigado, muitas vezes, a procurar terrenos cada vez mais ermos, onde, ainda assim continuam vulneráveis à perda dos mesmos. O depoimento abaixo foi colhido pela pesquisadora e elucida bem o ponto de vista nativo sobre a propriedade daquelas terras:

(...) Arranjemo com dificuldade um barro e umas palha pra levantar essa cafifa que nós mora hoje. Mais o pior é que nós não sabia nem aonde localizasse o casebre, o local que a gente escolhia, vinha um e dizia que o terreno era dele e que não consentia. Nós resolvemo procurar um lugar mais afastado, aonde ninguém tivesse interesse pelo terreno, por isso vinhemo construir aqui bem próximo do cemitério que era totalmente desabitado. Depois desta nossa moradia aqui apareceram mais quatro. O pessoas tem dificuldade em arranjar terreno pra suas casa, o jeito é vim pra junto do cemitério. Mesmo assim eu vivo preocupada, porque há dois anos atrás apareceu um individuo que já tinha morado aqui, (...), que esse terreno era dele, que ia precisar pra vender a outro e que nós retirasse nossas cafifa, que nós tinha feito elas nesse local sem o consentimento dele. Eu respondi que nunca tive conhecimento que este terreno pertencesse a ninguém, a não ser à Santa e por isso nós não ia sair porque não tinha pra onde ir. Ele respondeu que ia trazer um advogado aqui e os papéis do terreno que estava passado em Cartório e com uns dias mandou cercar tudo. Só deixou mesmo o local de nossa casa que fica quase no meio da rua. A cerca dele passa na porta da cozinha, nós não pode fazer mais nem fazer um banheiro de palha, porque não tem lugar. Eu nunca tive conhecimento do dono deste terreno, apesar dele dizer que tem testemunha de que comprou o terreno, eu num acredito porque até o povo disse que este terreno nunca tinha sido apossado por ninguém. (...) Já ouvi até dizer

que ele já vendeu o terreno pra outro rapaz que mora em Fortaleza, que quer fazer uma casa aqui pra passar as férias. Assim acho que nós vamo terminar tendo que sair mesmo, aí não sei aonde é que nós vamo botar nossa casa, só se for nos ares, porque os terreno que tem, todos já se apossaram e num vão deixar. Até os terreno da Santa já tem dono e assim eu num sei como vai ficar a situação.

(Souza: 1983, p. 47-48)

Há casos emblemáticos de conflitos de terra, sendo o mais citado, nos depoimentos colhidos em campo, o assassinato de três índios moradores da Passagem Rasa, em 1962, que foram torturados e mortos por questões agrárias. O acirramento dos conflitos agrários estimulou, em contrapartida, a organização política dos membros da comunidade que passaram a organizar-se em sindicatos rurais e, posteriormente, enquanto grupo étnico. O contato com lideranças ligadas às Comunidades Eclesiais de Base e com a Missão Tremembé³¹ trouxe importantes informações àquele grupo a respeito dos direitos que portavam enquanto grupo indígena, fazendo com que as lideranças, antes ligadas aos sindicatos rurais, mudassem o foco das reivindicações, orientando-as num sentido identitário. Ou seja, a partir de então, uma identidade indígena, que havia passado por séculos de silenciamento³², passou a ter uma razão para ser ressaltada.

A identidade, sendo ela fruto da ação social, é intrinsecamente dinâmica, forjada dentro de relações de poder específicas. Assim sendo, o processo de mobilização política dos Tremembé trouxe à baila várias questões a respeito da construção da identidade do grupo. Aliás, a organização de diversos segmentos sociais em torno de reivindicações identitárias não era exclusividade do movimento indígena, pois várias outras categorias se organizavam em torno de identidades de

³¹ A Associação Missão Tremembé é uma entidade missionária que desenvolve, desde os anos oitenta do século passado, um trabalho de assessoria aos Tremembé de Almofala e do Córrego João Pereira (em Itarema), os Tremembé de Queimadas (no Acaraú) e os de São José e Buritu (em Itapipoca), bem como aos Kanindé (na cidade serrana de Aratuba e no sertão canindeense) e aos Potiguara da Paupina, bairro do município de Fortaleza (LEITE, 2009).

³² O Diretório Pombalino iniciou uma política de integração dos índios à sociedade em formação, lançando mão de diversas estratégias, entre as quais o casamento entre índios e não índios, o proibição do uso do idioma nativo, bem como a obrigatoriedade do uso de nomes próprios e sobrenomes portugueses. Mesmo após a extinção das vilas, a política de integração dos índios se perpetuou, orientada por uma ideologia assimilacionista que buscava negar a existência dos índios, como se a assimilação fosse um processo intrínseco ao contato e ocasionasse, progressivamente, a perda da identidade indígena. No século XIX, “a legislação que regulamentava a propriedade da terra no Brasil, determinava que os índios em contato com a população nacional perdiam o direito às terras que habitavam” (Porto Alegre, 1992:04). Ou seja, era estrategicamente favorável negar a existência dos índios, “reduzindo-os” à categoria de caboclos, para, assim, assegurar a espoliação de suas terras, pois, como poderia ser garantia à terra para uma população que “havia desaparecido”? Nesse sentido, Porto Alegre (1992) se refere a um processo de silenciamento ao qual a identidade indígena foi submetida desde o final do século XVIII aos anos 80 do século passado.

gênero, geracionais, regionais, etc. No caso em questão, entretanto, para compreender a organização dos Tremembé em torno do reconhecimento étnico, é necessário tanto considerar o processo histórico que estabeleceu as relações entre os Tremembé e a sociedade circundante, como problematizar a própria categoria “índios” no imaginário da sociedade nacional para, assim, se ter uma idéia do processo de reelaboração simbólica que a organização política fez engendrar no seio grupal.

O processo de reelaboração simbólica ao qual me refiro diz respeito à ressignificação de alguns elementos culturais que passam a representar para o grupo sinais de diferenciação frente à sociedade circundante. O torém, por exemplo, constituiu, desde o início da organização política o principal elemento de diferenciação para os Tremembé. Os outros grupos indígenas cearenses dançam o toré, mas a dança do torém é praticada somente pelos Tremembé. A dança constitui na formação de uma roda, no centro da qual ficam os “mestres” ou “puxadores do torém” que cantam as músicas e balançam a maracá, enquanto os demais participantes giram no sentido anti-horário³³. No centro da roda, também fica um grande recipiente contendo o *mocororó*, que é consumido pelos participantes ao longo da dança.

Os primeiros estudiosos que se dedicaram ao estudo da dança do torém, a partir dos anos quarenta, a tratavam como sendo algo que permaneceu imutável no tempo, um elemento trazido por um passado indígena que havia sucumbido frente à expansão da sociedade nacional e a subsequente perda, pelos índios, da sua “cultura original”. Assim, concebiam-na como parte do folclore local e alertavam que estava ameaçada de desaparecer junto aos demais costumes indígenas (OLIVEIRA JÚNIOR: 1997). Nos anos setenta, Novo (1976) lançava um apelo aos órgãos “que se devem interessar pelo estudo do folclore no sentido de conservar aquele patrimônio, aquela relíquia esquecida e meio deturpada que encontramos na praia do Acaraú, na Almofala dos Tremembé. Do contrário ela se desgastará com o tempo e desaparecerão os últimos resquícios dos textos poéticos daquela primitiva dança indígena” (NOVO, 1976 *apud* OLIVEIRA JÚNIOR, 1997, p. 41).

³³ Uma informação importante a ser considerada quando se refere ao sentido anti-horário da dança é que o sentido horário, na Umbanda, possibilita o transe, o que, para efeitos da dança, não é desejado.

A partir dos anos noventa, porém, os estudos sobre os Tremembé partiam de uma visão interacionista que considerava o caráter dinâmico da cultura e, então, pensavam o torém a partir desta lógica, passando a compreender sua importância “como elemento diacrítico que assinala e expressa de forma inequívoca a etnicidade nos Tremembé” (OLIVEIRA JÚNIOR, 1997, p. 116).

Voltando à questão da posse de terras, vale destacar que não só o Movimento Indígena, mas todos os grupos sociais que reivindicam uma terra de ocupação tradicional enfrentam um embate com poderosos segmentos econômicos. Para citar somente alguns exemplos, no Ceará, os Anacé³⁴ se vêem ameaçados diante da expansão do Complexo Industrial e Portuário do Pecém (CIPP) que prevê a construção, além de vários outros empreendimentos, de uma usina termoelétrica que acarretará como consequência imediata:

A possibilidade de chuva ácida em virtude da alta emissão de dióxido de enxofre, o alto índice de emissão de material particulado pela poeira do carvão, que contém grandes índices de nocividade para a saúde, os resíduos e afluentes líquidos que poderão contaminar os lençóis freáticos e comprometer o suprimento de água para as comunidades da região, são apenas algumas consequências imediatas da instalação de usinas movidas a carvão mineral. Os trabalhadores, as comunidades do entorno e mesmo a população em geral estarão expostos a acidentes industriais maiores, como incêndios, explosões, contaminação de extensas áreas e de diversos ecossistemas.³⁵

Em Itapipoca, os Tremembé de São José e Buriti enfrentam a ação de um grupo empresarial que pretende construir uma cidade turística e residencial denominada Nova Atlântida. Segundo Meireles (2008), a proposta do empreendimento é ocupar uma área de 11.000.000m², onde serão erguidos 14 hotéis e 13 resorts, uma marina e três campos de golfe.

Estes são apenas alguns exemplos, mas a realidade é que todas as comunidades tradicionais que reivindicam direito à terra por elas ocupadas se deparam com a ação de grandes empreendimentos cujos interesses representam o principal entrave para a garantia dos seus direitos, na medida em que suas reivindicações ferem os interesses do mercado. Ao ganharem a posse efetiva de

³⁴ Os investimentos para o CIPP prevêem, além de uma refinaria de petróleo e uma usina siderúrgica, a construção de quatro termoelétricas a carvão mineral, uma das fontes energéticas mais poluidoras que existem, das que mais produz gases de efeito estufa e que causam danos irreversíveis ao meio ambiente. A Associação Brasileira de Organizações Não Governamentais (ABONG) afirma que a UTE de Pecém “pretende 2.281.250 toneladas de carvão mineral por ano”.

³⁵ <http://midiaPontocom.blogspot.com/2008/12/progresso-para-quem.html>

suas terras, automaticamente estas saem do mercado, posto que terras de uso tradicional não podem ser vendidas, contrariando interesses de um sistema econômico que pretende abarcar as comunidades tradicionais, à revelia de seus desejos e impossibilitando a sobrevivência desses povos de acordo com modos de vida tradicionais.

Não obstante os índios continuarem inseridos em relações de poder extremamente assimétricas, o Movimento Indígena tem conquistado importantes mudanças, principalmente no que se refere ao sistema de saúde e educação diferenciadas, temas que, como tantos outros, apenas anuncio neste trabalho, pois, mesmo reconhecendo sua importância, não me estenderei por não ser este o foco desta dissertação.

Esta luta vem galgando espaço e ganhando, aos poucos, uma maior visibilidade, pelo menos em certos campos. Na Academia, por exemplo, se tomarmos o caso do Ceará, nas nossas universidades o número de pesquisas que envolvem a questão indígena cresceu significativamente nos últimos dez anos. Na mídia televisiva, entretanto, as notícias sobre índios quase sempre reforçam antigos estereótipos e os tratam como seres que ficaram estagnados num passado remoto. Como exemplo deste fato, posso citar aqui a propaganda da Caixa Econômica Federal veiculada nos anos de 2009/2010, por ocasião do Dia do Índio, 19 de abril, cujo encerramento tratava-se de uma funcionária da Caixa afirmando pertencer a um povo indígena da Amazônia e, logo em seguida dizia, contraditoriamente, ser descendente de índios. Ou seja, nas entrelinhas lê-se que o fato de a mulher citada ser funcionária da Caixa, coloca-a, automaticamente, na categoria de “descendente”, como se aquele espaço não pudesse ser ocupado por índios, estes deveriam estar recolhidos a um isolamento e a uma situação estática social e cultural³⁶. Por outro lado, na mídia impressa, vale a pena destacar alguns avanços, como a série de reportagens do Jornal Diário do Nordeste durante as últimas Assembléias Indígenas Estaduais, nos anos de 2009 e 2010.³⁷ ³⁸ Em anexo, há algumas reportagens de

³⁶ Disponível no site: <http://www.youtube.com/watch?v=I9BDS2W1ruE>, acessado em 25 de abril de 2010.

³⁷ Reportagens disponíveis em no site: <http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=599191>, acesso em 21 de janeiro de 2010.

³⁸ As Assembléias Indígenas foram “inspiradas en las ‘comunidades eclesiales de base’ (forma de actuación defendida por los sectores progressistas de la Iglesia Católica para recuperar sus cimientos populares), funcionaban como foros políticos abiertos, sin estructura burocrática ni forma de acción continuada” (OLIVEIRA, 2006, p. 141 *apud* MAGALHÃES, 2007, p. 114)

jornais locais, nas quais é possível contemplar a forma pela qual a imprensa no Ceará questões relativas aos índios.

Mesmo não sendo a educação indígena diferenciada o tema desta pesquisa, penso ser necessário aludir a importância da organização dos professores indígenas, não só como ilustração das conquistas e da capacidade de mobilização, organização e iniciativa comunitária das lideranças que levaram à frente tal movimento, mas também porque julgo muito esclarecedor o entendimento de como se desenrolava o cotidiano das aulas, das relações que se estabeleciam entre professores e alunos, como forma de se alcançar uma compreensão sobre como são construídas e mantidas as hierarquias dentro do grupo. Vou falar especificamente da Escola da Praia de Almofala – Escola Maria Venância³⁹ - onde eu tive mais trânsito durante as diversas etapas da pesquisa de campo.



Figura 3: Imagem da atual Escola Maria Venância (2008)

O ensino escolar indígena em Almofala começou no início dos anos noventa, por iniciativa de uma adolescente que morava na Praia de Almofala, Raimunda

³⁹ Atualmente o prédio que abriga a escola da praia, construído pelo governo do estado, através da Secretaria Estadual de Educação (SEDUC), é de alvenaria e se situa a alguns metros da antiga escolinha da praia, onde será construído o museu dos Tremembé. Ver nos sites <http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=71099>, <http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=580588> e <http://diariodonordeste.globo.com/materia.asp?codigo=654926>, acessados em 21 de janeiro de 2010, reportagens do jornal Diário do Nordeste sobre, respectivamente, a construção da referida escola, a aprovação do Curso de Magistério Indígena Tremembé Superior e os problemas enfrentados pelas escolas diferenciadas, como a falta da merenda escolar.

Marques do Nascimento – a Raimundinha – que começou a ministrar as aulas informalmente, no terreiro de casa e para um número bem reduzido de alunos, em geral, a meninada da vizinhança. Todavia, tal iniciativa durou poucos anos devido a dificuldades, tanto da professora, que mantinha a escola e ministrava aulas mesmo sem remuneração, quanto por parte dos pais em manter os alunos na escola. Entretanto, sobretudo após a reorganização política dos índios, a convivência entre índios e não índios nas escolas convencionais tornou-se ainda mais problemática. Segundo os depoimentos, as crianças índias eram discriminadas pelas crianças não índias e, mesmo, pelas professoras e funcionários destas escolas, muitas vezes envolvidos em conflitos pela posse da terra. Assim, a necessidade de uma escola indígena diferenciada, conforme constava na constituição de 1988, tomava extrema urgência naquele momento.

Por volta de 1997, a luta pela educação diferenciada ganhou novo impulso e um grupo de professores realizou uma visita ao território Xucuru - na cidade de Pesqueira, Pernambuco - com o objetivo de conhecer a experiência local em torno das escolas indígenas. Alguns anos depois, foram construídas sete escolas na área Tremembé que, posteriormente, no ano de 2000, foram oficializadas pela SEDUC.

Quando estive pela primeira vez entre os Tremembé, tive oportunidade de conhecer algumas dessas experiências, como a escolinha do Mangue Alto, que funcionava na sala da casa de uma liderança local – Dona Neném Beata – e a escolinha da Praia, atualmente, Escola Maria Venância. Era com esta última, a escola da praia, que eu mantinha mais contato, pois ela ficava em frente à casa onde eu me hospedava. A escolinha havia sido construída pelos próprios moradores da praia, erguida bem no centro da aldeia, feita artesanalmente com palha de coco e mantida com muito zelo pela comunidade. Várias vezes presenciei alguns moradores – entre eles o Zé Raimundo, marido da Dijé, já falecido – que não lecionavam na escola, mas que tinham seus filhos estudando nela e ajudavam a manter sua estrutura, refazendo, sempre que necessário o teto e as paredes de palha. Após os períodos de inverno, era realizados mutirões para reconstruir as paredes e o teto dos danos causados pelas chuvas, conforme exposto da figura 4:



Figura 4: Mutirão para reconstrução de teto da escola (foto Nicolas Bernardi, 2001).

As janelas da escola eram largas e baixas, permitindo às crianças terem uma visão panorâmica do centro da aldeia. Ou seja, elas viam todo o movimento diário (embora não fosse um lugar tão movimentado), atentando para os visitantes que chagavam a pé, mas, principalmente, para os carros que traziam “gente de fora”, fato que gerava grande rebuliço entre os alunos os quais, em sua maioria, corriam para fora da escola, deixando a curiosidade infantil falar mais alto que as ordens das professoras.



Figura 5: À esquerda Escola Maria Venância, ano de 2006 (foto minha). E à direita, a mesma escola, ano de 2001, foto de Nicolas Bernardi (com edição minha).

A escola se dividia em dois compartimentos, uma saleta – onde eram lecionadas as aulas da 4ª série - que ligava a porta de entrada ao salão principal – que servia a todas as outras turmas, na época, da alfabetização à 3ª série (Fig. 6).

As professoras tentavam improvisar alguma separação entre as turmas, posicionando as carteiras de cada turma de costas umas para as outras e, na medida do possível, colocando o quadro negro também como divisor. Mesmo com todos esses esforços para dividir as turmas no intuito de chamar a atenção de cada uma delas para sua respectiva professora, o clima era de grande interação entre as diferentes classes e havia um ambiente de informalidade bem diferente de escolas convencionais. Para ilustrar esse caráter de naturalidade, basta dizer que, quando eu conheci a Escola da Praia, nas minhas primeiras visitas ao lugar, a Raimundinha, que na época era professora e diretora, tinha um bebê que ainda mamava no peito, sua filha mais nova, Marta Kiara, que era levada para as aulas, onde ficava deitadinha numa pequena rede, armada ao lado da sua mesa, assim, sempre que chorava, sua mãe, mesmo sem parar de dar aula, a segurava no colo e dava-lhe de mamar ali mesmo.

As conquistas dos Tremembé em relação à saúde e educação diferenciadas são fruto de mais de duas décadas de organização política e eu não poderia deixar de comentá-las neste trabalho, mesmo porque, a organização política em torno do reconhecimento étnico impulsiona a ressignificação de muitos elementos aqui tratados, sobretudo as práticas curativas, que se tornam um elemento de diferenciação perante a sociedade circundante. Por esta razão, no tópico seguinte, darei preferência às descrições dos rituais que pretendo analisar, pois estas são muito caras para a compreensão do desenrolar das reflexões expostas nos capítulos posteriores.



Figura 6: Interior da antiga Escola Maria Venância. À esquerda, a cozinha, onde funcionava também a 4ª série (pois era a turma com menor número de alunos) e à direita, o outro compartimento da escola, onde funcionavam as demais turmas (Fotos de Nicolas Bernardi, 2001).

1.3. Rituais de cura dos índios Tremembé

Encerro o primeiro capítulo com um tópico sobre as práticas de cura exercidas no grupo, porque, como foi dito na introdução, são necessárias algumas considerações e esclarecimentos sobre tais práticas para que se possa entender, posteriormente, o desenrolar deste trabalho. Ademais, buscarei compreender também as práticas curativas sob o viés político, pois a organização e a experiência política pela qual os Tremembé vêm passando nas últimas décadas refletem também na compreensão e no lugar simbólico ocupado por práticas e elementos religiosos, que, conforme já mencionado aqui, são apreendidos pelos componentes do grupo como sinais de diferenciação identitária.

As opções de práticas curativas no grupo são bastante variadas, indo desde rezas, banhos, preparo de garrafadas até os chamados *trabalhos de mesa* – ritual que será o foco desta pesquisa. A escolha por cada uma destas atividades de cura depende do tipo de problema manifestado e é feita pelo pajé, que, em muitos casos, decide a qual tipo de prática deve recorrer (se deve apenas rezar, receitar garrafadas ou banhos, ou se deve *abrir mesa*) ou pelo próprio *encantado*, que se manifesta através de sonhos ou durante a incorporação nos *trabalhos de mesa*. As pajés relatam vários episódios em que sonharam com entidades receitando remédios a pessoas conhecidas que padeciam de alguma enfermidade.

Para doenças de pele, por exemplo, são receitados banhos com raízes, ervas, cascas ou maxixes da flora local dos quais são preparados chás ou infusões usados para banhar o corpo. Podem também ser indicados para limpeza espiritual. Banhar o corpo com alguma erva que porte propriedades espirituais pode curar problemas tanto físicos, como espirituais, portanto são usados também para proteger o corpo contra *encostos*, tirar mau-olhado, etc.

Já as garrafadas são bebidas preparadas com ervas, sementes ou raízes da região. São indicadas, sobretudo, para problemas físicos. Algumas doenças como inflamações, gripes e problemas respiratórios podem ser curadas com *remédio do mato* em contraposição ao *remédio da butica*. O primeiro refere-se a remédios caseiros, feitos com plantas, e o segundo a remédios industrializados, comprados em farmácia e receitados pelo médico. O uso desses recursos para a cura, os *remédios do mato* e os *da butica* não configuram uma contraposição tão grande

quanto se pode imaginar num primeiro momento, pois, muito embora no nível do discurso a recomendação ao uso de medicamentos caseiros seja mais indicada, pois está relacionada a um saber indígena, à “manutenção” de uma tradição, os medicamentos de farmácia são bastante usados e difundidos entre a população, que, muitas vezes, mesmo recorrendo às práticas rituais de cura, não dispensa também o uso dos medicamentos industrializados e a consulta a um médico.

Ao discorrer sobre as condições de saúde da população de Almofala, nos anos 50, Chaves afirma não haver acesso a nenhuma forma de assistência médica. Conforme descreve:

Há apenas um “farmacêutico” prático, com curso primário incompleto, que, ao lado de suas atividades de comerciante de loja, funciona como médico, farmacêutico, dentista, veterinário. Não havendo farmácias, os remédios eram vendidos nas mercearias, sendo utilizados em larga escala os remédios caseiros. Em casos de enfermidades mais graves, os que podem alugam um jipe para levar o paciente para a sede municipal; a maioria, contudo não tem condições e, nesses casos, sucumbe à míngua. As mulheres têm seus partos realizados em casa por parteiras “curiosas”. Por todos esses motivos, é muito elevada a taxa de mortalidade infantil.

(Chaves, 1956, p.25)

Costuma-se dizer que determinadas plantas têm *uma ciência*, termo compreendido como uma *força espiritual* que pode estar contida principalmente nas coisas da natureza, como plantas, animais, lagos ou praias... A ação curativa provocada pelo banho com determinada planta é atribuída, portanto, às características espirituais que cada uma delas pode portar. Entretanto, essa *força* presente nas plantas curativas só pode ser vista por quem é *entendido* ou *sabido*, ou seja, quem é conhecedor da *ciência*. A entrevista concedida pelo pajé do grupo, Luís Caboclo, ilustra bem a visão sagrada que cerca a natureza e a experiência da cura:

Luís Caboclo: (...) quando se fala de *encantados*, são diversos aspectos, porque nós tem os nossos ancestrais, aqueles que já foram e que ficam tendo um contato. Não um contato pessoal, mas um contato espiritual. A gente tem avisos. A visão é um lado dos *encantado*, o outro lado chama-se a medicina tradicional que é a medicina das planta que é encantada, ela tá aí no mato, todas essas árvores, todas elas, elas tem um significado, ela cura uma doença, ela tem uma serventia, e é encantada, ninguém sabe. aí a partir daí é que alguém descobre e começa uma planta medicinal, quando chega uma doença determinada, já sabe qual é a planta, planta fulana de tal, faz o chá, faz o xarope, faz a garrafada, lambedor...

Juliana: mas aí como é que sabe?

Luís Caboclo: é porque é *encantado*, aí vai descobrindo.

Juliana: porque nem todo mundo tem esse merecimento, né?

Luís Caboclo: pois é, nem todo mundo tem, esse é um lado dos *encantado*, o outro lado chama-se a experiência da própria natureza que também não é todo mundo que sabe.

Juliana: e quem é esse povo que sabe?

Luís Caboclo: (risos) as pessoas que têm experiência.

Luís Caboclo, 2009

A polarização entre o saber tradicional e o saber científico é muito recorrente, embora haja situações em que as pajés identificam a enfermidade somente como um problema físico e, se sua cura estiver além das possibilidades alcançadas pelos *remédios do mato*, elas orientam as pessoas a procurar os *homem de anel*, ou seja, os médicos. Mesmo reconhecendo a importância e a necessidade do acesso à “medicina convencional”⁴⁰, os membros do grupo, em geral, reafirmam o tempo todo um modo de vida e uma sabedoria adquirida através do que o pajé Luís Caboclo chama de “experiência da própria natureza”. As narrativas de curas de pessoas que “estavam desenganadas” pelos médicos ainda serão recorrentes neste trabalho. Em outras palavras: as aquisições de cada saber e a prática da cura manifestam-se por vias distintas, mas nem por isso devem ser consideradas hierarquicamente. Estas reflexões culminam num ponto fundamental para esta questão: estes saberes só podem ser compreendidos se considerados como parte de um jogo de poder que envolve uma extensa teia de relações sociais e políticas.

⁴⁰ Durante a I Assembléia do Povo Tremembé, em 2008, observei que tanto os índios, como a equipe da FUNASA chamavam de “medicina convencional” o saber científico, em contraposição com a “medicina tradicional”.

Há dificuldades de cunho espiritual que geram problemas físicos, mas que são consideradas “mais simples”, como os quebrantos, mau-olhado, espinhela caída, etc., para eles são aplicadas as *rezas*⁴¹, nestes casos, no máximo três sessões são suficientes para solucionar o problema. O ritual da reza é uma atividade curativa muito comum não só no nordeste brasileiro, como em muitas regiões do país (Fig. 7). Consiste numa prática na qual a pessoa que realiza a cura quebra um galhinho de determinada planta (preferencialmente as que portam propriedades espirituais, como



Figura 7: Dona Maria Bela, em sua casa, praticando um ritual de reza, 2007.

a arruda) e passa pelo corpo de quem recebe o benefício, no sentido de dentro para fora, com o objetivo de retirar a doença do corpo (em alguns casos, a pessoa que realiza a cura pode usar somente as mãos). Ao mesmo tempo em que vai passando o galho pelo corpo do doente, o curandeiro vai pronunciando algumas palavras num tom praticamente inaudível, tais palavras, em geral, são guardadas por um segredo. Certas orações são cuidadosamente preservadas em segredo, pois elas conferem poder às pessoas que as pronunciam, portanto devem ser confiadas apenas àqueles a quem o *dom* é ofertado⁴².

Sobre as propriedades espirituais das plantas, o pajé Luís Caboclo, em seu pronunciamento na I Assembléia do Povo Tremembé , afirma que:

As árvore, elas têm um poder de espírito que é muito grande, e faz parte do lado espiritual, porque elas, porque elas são viva. Os espírito (...) a maioria, eles vive debaixo das árvore, eles procuram as árvore. (...) Eu não sei ler, não sei nada, mas eu aprendo com o tempo, ele é que é professor de todo mundo, além da visão que a gente tem, a gente aprende. Eu vi uma frase aqui (...) lá na Tapera, 'tão brocando o mato, aí disse que ta aparecendo lá uma frase, que diz que é uma voz, uma coisa... Não sei se é os menino

⁴¹ Como os rituais de reza não são o principal foco deste trabalho, não me estenderei muito sobre o assunto, muito embora reconheça a importância de um estudo mais aprofundado sobre o tema das rezas, como também das rezadeiras.

⁴² Ao analisar as práticas de feitiçaria entre os camponeses do Bocage, Favret-Saada (1977) atenta para o fato de que a etnografia sobre o assunto se dá num terreno bastante arduo, pois falar de feitiçaria seria falar de poder, então muitas das informações eram reservadas aos feiticeiros justamente porque este conferia poder a quem o guardava.

inventado, mas mesmo sendo inventado, tem lenda que elas são muito produtivas, elas são verdadeira. A pessoa às vez fala uma coisa que não existe, e todo mundo caça o significado e ela não existe, mas espiritualmente ela existe. Porque quando você fala uma coisa que não existe, aí você não ta falando a sua pessoa, nós carnal, mas o seu espírito ta falando, que ninguém vê, mas o espírito vê e fala. E isso é muito significativo, que seja verdade e alguém tenha visto ou que não tenha, mas isso tem alguma coisa a ver com a verdade, tem sentido. E uma voz fala dizendo que “tão tomando meu espaço e eu moro aqui e eu quero viver aqui...” e aquela coisa... E essa voz fala e ninguém vê nada que fica assim, um tipo duma assombração. Os espírito, eles têm o lugar de morar, o lugar de viver. Agora com a civilização, com a tirada das mata, é que isso acabou, mas antes... Não sei se em todas as aldeias tinha, mas os Tremembé com certeza tinha. E a gente conhece esse segredo.

(...)

Aquele raminho verde, é difícil rezar pra não ser com ele. Dificilmente a pessoa reza pra não ser com o raminho verde, porque ele é muito poderoso. Aquele raminho é poderoso. E tem tipo de doença, quando você vai rezar, que você tira aquele raminho bem verdinho, quando você acaba, pode pegar assim que ele esturrica. Porque ele é muito poderoso e tudo é espírito a doença é espírito.

Luís Caboclo, 2008

Existem outros problemas relacionados ao corpo, que também decorrem de questões espirituais, mas que somente as rezas não são suficientes para solucioná-los. Seus sintomas são “visões”, audição de vozes, desmaios, vertigens, sonambulismo, consumo excessivo de álcool (mormente nos homens), ou mesmo o que é considerado uma má conduta social, como no caso das mulheres, a recusa à amamentação de seus filhos ou aos afazeres domésticos. Estes sintomas são concebidos como a manifestação do *dom* – os quais muitos mencionam como uma *sabedoria*, uma *ciência* - que só seria concedido a quem fosse *entendido*. Geralmente, as pessoas que têm capacidade de se comunicar com espíritos - que são chamados, entre muitos outros nomes, de médiuns ou pajés - apresentam estes sinais em determinadas fases da vida. Eles são considerados um chamado ou uma revelação de que tais pessoas são dotadas de um certo *dom* que só pode ser dado por Deus, e que as reveste de um poder sobrenatural capaz de manifestar-se de variadas formas, principalmente através da cura. Não parece haver a crença num critério específico para esta escolha divina, estas pessoas não portam nenhum sinal corporal evidente de que serão médiuns, os sinais manifestam-se após certo tempo de vida, em regra, já na infância, ainda que algumas pajés afirmem que os médiuns já nascem com uma *coroa* no meio da cabeça, um pequeno afundamento na parte superior do crânio. Entretanto, este sinal de mediunidade não é evidente, é

necessário tatear a cabeça para encontrá-lo, por isso muitos médiuns só descobrem que têm esta marca após manifestarem outros sintomas mediúnicos.

Para os que apresentam tais sintomas, são realizados os chamados *trabalhos de mesa*, ritual que será o foco deste trabalho. Essas atividades rituais são apreendidas - tanto pelas pessoas que as praticam como pelos membros do grupo - como umbandistas. No entanto, esta “Umbanda” exercida em Almofala é preñe de especificidades as quais pretendo expor e analisar mais adiante. Além de Umbanda, elas são conhecidas também por vários outros termos, como macumba, *trabalhos de encantados* e *tundá*, para citar somente alguns. Essa classificação difusa estende-se também àqueles que praticam tais *trabalhos*, que são chamados de médiuns, macumbeiros, mandingueiros, curandeiros, curador ou curadora, pajés de trabalho ou, mesmo, somente pajé. Como, nas entrevistas que realizei em campo, o termo que mais apareceu foi este último (pajé), é este que utilizarei no decorrer do trabalho. Em relação às práticas curativas que envolvem incorporação, os termos utilizados são ainda mais variados, não se observa uma preponderância, mas os mais freqüentes são Umbanda, *trabalhos de encantados* e *trabalhos de mesa*.

Centralizarei minha análise nas curas praticadas por algumas pajés das localidades da Praia, Varjota e Tapera. A escolha por elas não obedeceu a critérios específicos. Durante minha pesquisa para a monografia⁴³, priorizei a região da Praia de Almofala, onde estreitei os laços com uma pajé bastante referendada - não só naquela região, como também nas outras localidades e mesmo por pessoas de fora da área indígena - Dona Maria Bela, cuja história de vida foi tema do meu trabalho de conclusão da graduação. Já no mestrado, procuro ampliar a pesquisa para outras localidades, como a Tapera, pois já havia conhecido o *trabalho* de duas pajés que lá moravam. Há pessoas que *trabalham* em praticamente todas as localidades da área indígena, porém, quando iniciei a pesquisa de mestrado, conheci mais outras pajés na localidade da Varjota, que fica vizinho à Tapera, sendo o acesso entre as duas fácil e rápido, podendo ser feito a pé.

Há alguns homens que também *trabalham*, mas optei por trabalhar somente com as mulheres. Na minha experiência em campo, o primeiro contato que tive com práticas curativas que envolviam a incorporação, foi através de Dona Maria Bela, depois disso, conheci algumas outras mulheres que também trabalhavam com

⁴³ Cf Gondim (2007).

incorporação. Percebi então certa similaridade nos seus percursos, dada pela condição de mulher⁴⁴. Esse dado, aliado ao fato de que todas essas pajés gozam de muito respaldo nessas localidades e, no caso das que moram na Varjota e Tapera, estão geograficamente em lugares muito próximos, por isso acabam por atender os mesmos grupos de pessoas. Portanto, decidi “fechar” a pesquisa nestas três localidades, a da Praia – área que conhecia bem por conta do trabalho já realizado na graduação - a da Varjota e a da Tapera, concentrando-me no *trabalho* praticado por todas estas pajés (ao todo cinco mulheres) que havia conhecido em campo.

Este critério considerou, portanto, muito mais a facilidade de acesso e de movimentação que eu poderia ter em campo e a quantidade de pajés residentes nestes lugares do que propriamente a diferença entre tais *trabalhos*, até mesmo porque, embora haja alguma especificidade no *trabalho* de cada uma delas, tal diferença é praticamente inexistente, pois, como veremos mais à frente, seus *trabalhos* têm a mesma dinâmica. É preciso ressaltar aqui que, no ano em que realizei a maior parte da pesquisa de campo do mestrado, 2009, o inverno foi muito rigoroso, dificultando bastante o deslocamento entre as localidades e o acesso a algumas delas.

Um ponto essencial a ser analisado são os motivos pelos quais se recorre a tais *trabalhos*, que são diversos, mas, em sua maioria, eles estão relacionados à conduta corporal: doenças físicas ou mentais, consumo excessivo de álcool ou para o afastamento de certos espíritos que estejam a assolar-lhes a paz, os conduzindo a uma má conduta corporal, entidades que se apropriam e manipulam seus corpos a qualquer momento, sem que haja um controle sobre a incorporação. A integridade dos corpos é restabelecida após algumas séries de *trabalhos de mesa* denominados geralmente de *trabalho de limpeza* ou *arriamento de corrente*.

O primeiro serve para afastar os maus espíritos ou para tirar um eventual feitiço que fora lançado contra alguém. Já o *arriamento de corrente* é necessário somente para atender às pessoas que manifestam o *dom* para o *trabalho*. Este *dom*, como já foi dito, manifesta-se através de alguns sintomas, como audição de vozes, visões, vertigens e desmaios, que, na maioria dos casos, acompanham a pajé desde a infância. Tais sintomas são provocados pelos *encantados* que estão tentando comunicar-se com estas pessoas, para que possam praticar as curas através delas

⁴⁴ A maioria das pajés que conheci em campo manifestam a revelação do *dom* após o casamento, e um sintoma comum à maioria delas é a recusa ao trabalho doméstico e os cuidados com os filhos.

– ou seja, eles são os sinais da revelação dos pajés. Entretanto, como explanarei com mais detalhes adiante, muitas das pessoas que manifestam o *dom* de se comunicar com entidades sobrenaturais preferem optar por não desenvolver esta capacidade, lançando mão do *trabalho de arriamento de corrente*. Este ritual tem como objetivo *suspender as correntes* dos que estão sofrendo com os sintomas, ou seja, afastar temporariamente estes *encantados*. Contudo, é preciso salientar, sua eficácia é apenas passageira, pois, uma vez que uma pessoa nasce com o *dom*, os *encantados* estarão, de tempos em tempos, mantendo contato e requisitando que elas pratiquem os benefícios concedidos pelo *dom*, em especial, a cura.

Após a realização dos rituais adequados para cada caso, as pessoas, em regra, conseguem voltar às suas atividades habituais, portanto, para compreender o objetivo do ritual é preciso considerar a dimensão moral e normativa⁴⁵ contida no mesmo.

No plano teórico, quem pioneiramente deteve-se mais acuradamente aos ritos que proporcionam uma mudança - seja esta de lugar, estado, posição social ou idade – foi Arnold Van Gennep (1977 [1909]), que os definiu como *ritos de passagem*. Para ele, a incompatibilidade entre sagrado e profano é tanta que a passagem de um a outro mundo só pode ser feita através de um estágio intermediário. Em sua análise, os ritos de passagem podem ser decompostos em três estágios, os *ritos preliminares*, os *ritos liminares* e os *ritos pós-liminares*. Para que a passagem de um mundo cósmico ou social a outro seja efetuada com sucesso, é necessária uma fase de separação do meio em que se encontra, seguida de uma margem, para que, finalmente, ocorra uma reagregação ao meio. Contudo, os rituais que me proponho a analisar aqui não pressupõem uma mudança definitiva de lugar ou situação. O indivíduo que é *chamado* pelos *encantados* deve, de tempos em tempos, realizar um *abrimento de mesa* para entrar em contato com as entidades que lhe procuram e possibilitar que elas entrem em contato com o mundo terreno.

⁴⁵ Conforme o Dicionário do Pensamento Social do Século XX, “em seu sentido prescritivo a moralidade é aquela consideração, ou conjunto de considerações, que fornecem os motivos mais fortes para se viver de certo modo especificado; em seu sentido descritivo, tal consideração, ou conjunto de considerações, que alguma pessoa ou grupo reconhece ou ao qual adere” (op. cit. p. 483). Já sobre as normas, recorreremos a Durkheim (1982 [1897]), que as compreende como o quadro de referências ao comportamento social.

Em *O Processo Ritual*, Turner (1977 [1969]) irá retomar os ritos de passagem, atendo-se especialmente à afirmação de que tais ritos pressupõem uma liminaridade, um instante em que não há *status* definido, o indivíduo envolvido no rito ainda não está em um lugar nem em outro, é um momento de ambigüidade, entre o distanciamento da estrutura social e o reagrupamento à mesma, porém numa posição diferente. Nele, o sagrado e o profano se misturam. No estado da liminaridade, há ausência de *status*, pois o indivíduo se encontra num distanciamento simbólico da estrutura social.

As pessoas agraciadas com o *dom* estão constantemente num estado limiar, pois, a qualquer momento, podem “abrir-se” ao sobrenatural. No entanto, essa capacidade de comunicação com um universo extraordinário é controlada após a prática freqüente dos rituais do *arriamento de corrente* ou do *trabalho de limpeza*, ou seja, estes rituais servem para ordenar tal experiência. Os *encantados* revelam-se para tais pessoas através de sinais que são, comumente, relacionados à doença e, até mesmo, à loucura. Após realização destes rituais, os sintomas são amenizados e a comunicação com o sobrenatural passa a ser controlada, ou seja, ocorre uma reagregação ao meio, ainda que momentânea, pois, mesmo se tratando de um médium experiente, se ele passar muitos dias sem *abrir mesa*, os sintomas ruins voltam a perturbar-lhe a vida. No quarto capítulo, retomarei a questão da iniciação e do desenvolvimento do *dom* conferido as pajés, utilizando-me das propostas metodológicas de Turner (2008), quando trabalha o conceito de drama social.

CAPÍTULO II:

TRABALHO DE ENCANTADOS – CORPO, VOZ E RITUAL NOS TREMEMBÉ DE ALMOFALA

2.1. Contato com o grupo: idas e vindas à Almofala dos Tremembé

Meu contato com os Tremembé de Almofala aconteceu por obra do “acaso”. Em 2002, eu fui contratada como assistente de campo para trabalhar numa pesquisa realizada pelo professor Marcos Messeder, da Universidade Estadual da Bahia, para a elaboração da sua tese de doutorado⁴⁶. Até então minhas informações sobre os grupos indígenas no nordeste brasileiros eram escassas, muito embora a leitura de autores que trabalhavam com o tema da etnicidade guiasse minha curiosidade em estabelecer um contato direto com essas comunidades, nada tinha de conhecimento específico sobre as mesmas. Geralmente, na escolha de um tema para pesquisa, o pesquisador primeiro realiza leituras para, posteriormente, “cair em campo”. No meu caso, percorri um caminho inverso, somente após os primeiros contatos com o grupo, tive contato com a produção teórica sobre este objeto.

Na primeira viagem que fiz ao lugar, acompanhando o professor Marcos Messeder, conversávamos, durante a viagem, sobre a luta travada pelos Tremembé desde que começaram a organizar-se politicamente em torno da reivindicação étnica. Messeder, que havia realizado sua pesquisa para a dissertação de mestrado no lugar, conhecia de perto a trajetória desse movimento. No caminho, as marcas da especulação imobiliária destoavam diante

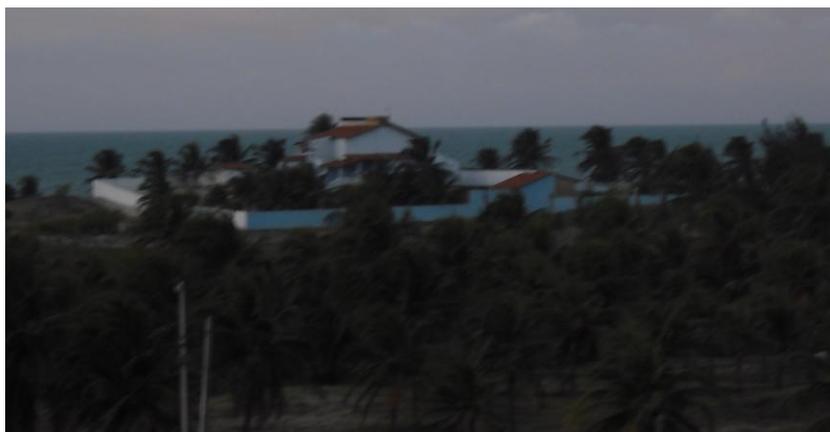


Figura 8: Casa de veraneio da família Monteiro, localizada no Mangue Alto (2009)

⁴⁶ MESSEDER, Marcos Luciano L. *Les Rituels et Drames d'alcoolisations chez les Tremembé*. Lyon, Université Lumière Lyon 2. (Tese de Doutorado), 2004.

das belezas naturais da região e ilustravam as narrativas do professor sobre as dificuldades vividas pelos índios na luta pela posse definitiva de suas terras. Os coqueirais da empresa Ducoco e da família Monteiro – uma família influente na política local - podem ser avistados logo na entrada de Itarema. Estes grupos, sobretudo a empresa citada, que ocupam uma enorme extensão de terra dentro da área indígena, são os principais entraves no processo de demarcação das terras dos Tremembé de Almofala. As figuras 8 e 9 demonstram a dimensão dos coqueirais e dos empreendimentos particulares construídos em área indígena:



Figura 9: Coqueiral da empresa Ducoco que abrange mais de um terço da área indígena (2009).

Desde os meus primeiros contatos, sempre que vou até lá, fico hospedada nas casas de membros do grupo, principalmente na casa da Dijé, agente de saúde indígena e importante liderança local. Inclusive, é lá onde fica a maioria dos pesquisadores que visitam a área, tanto pelo fato de sua casa situar-se em um local privilegiado geograficamente, pois fica ao lado da escola indígena da praia – Escola Maria Venância – lugar onde ocorrem os principais eventos do grupo, como também, e principalmente, pela vontade tanto dela mesma, como de toda sua família, em receber todos que passam por ali.

No início da pesquisa, estando vinculada à pesquisa de Messeder, visitei, com ele, praticamente todas as localidades que compõem a Grande Almofala, o que

facilitou minha inserção no grupo, pois, em praticamente todas as casas onde chegávamos, éramos muito bem recebidos, especialmente quando as pessoas viam as antigas fotos feitas durante a referida pesquisa para o mestrado, mais de dez anos antes. Então as lembranças da época vinham à tona, trazendo consigo notícias de pessoas distantes e histórias cheias de humor, saudade, tristezas, afetos... O fato de eu ter chegado em campo com uma pessoa que já conhecia as relações sociais construídas pelo grupo fez com que rapidamente eu já conhecesse as principais lideranças e pudesse identificar informantes essenciais para meu trabalho.

Posteriormente, em vários momentos da pesquisa para a monografia, na procura de conhecer mais de perto as famílias e o cotidiano da comunidade, eu passei a acompanhar a Dijé nas suas visitas diárias como agente de saúde indígena. Como as localidades que compreendem a área demarcada são distantes umas das outras e não existem muitas alternativas de transporte na região, nós fazíamos os trajetos a pé. Assim, realizávamos longas caminhadas de um lugar a outro - não só para fazer tais visitas, como também para quaisquer outras atividades - tanto durante o dia, sustentando o sol forte, como nas madrugadas de lua clara, ou até mesmo nas noites sem lua, quando a escuridão dava lugar às narrativas sobre encostos ou maus assombros que se apresentavam em meio àquelas estradas. Às vezes caminhávamos mais de duas horas noites adentro para ir ou voltar das festas que se arrastavam até o amanhecer. Foi num gradual e contínuo exercício de conviver, escutar, apreciar, contemplar e interpretar fatos cotidianos no grupo que fui aos poucos compreendendo que a etnicidade para os Tremembé está num plano simbólico, numa memória que remete os membros do grupo a uma origem comum.

Segundo Maurice Halbwachs (1990), a memória coletiva apóia-se no conjunto de lembranças individuais. Ela seleciona fragmentos da memória individual que vão compor uma unidade grupal. A memória compartilhada pelos indivíduos gera um sentimento de pertença que vai definindo as fronteiras do grupo, gerando, por conseguinte, aquilo que o autor define como “comunidade afetiva” configurando a adesão não pela coerção, mas pela afetividade. As concepções do autor sobre como se constituem as comunidades me parecem bastante adequadas para o caso, pois as relações de vizinhança entre estes índios são marcadas por muito afeto entre os membros. Não se faz muita diferença entre os vizinhos mais antigos e familiares. Mesmo não constituindo uma relação de parentesco, é importante

ressaltar que em muitos casos, as relações de vizinhança ultrapassam várias gerações, pois os moradores estão fixados naquelas terras há muito tempo, o que faz com que o tratamento entre eles seja marcado pela solidariedade, a interdependência, a afeição... O que os une é, pois, um sentimento de pertença à comunidade e ao lugar.

Eu havia sido contratada para a pesquisa do professor Messeder para acompanhar o consumo do álcool entre as mulheres, por se tratar de uma situação de difícil trânsito para um homem. O ato de estar sempre acompanhando o beber entre as mulheres e, mais do que isso, bebendo com elas acelerou minha inserção no universo feminino do grupo, pois, no ato de beber, as emoções afloram com mais intensidade, as confidências conseguem romper barreiras mais rapidamente. Destarte, em pouco tempo, estabeleceu-se uma relação de cumplicidade entre mim e elas e eu pude, assim, entrar em contato com as aflições daquelas mulheres, particularmente acerca do alcoolismo – tema da pesquisa da qual estava participando. O fato de estar participando de uma pesquisa sobre o consumo do álcool promoveu muitos laços de amizade e cumplicidade entre mim e as mulheres com as quais estava tendo contato, pois - em um lugar pequeno como Almofala, onde praticamente todas as pessoas se conhecem - a coerção sobre as mulheres que bebem é bem maior, bem como o estigma lançado às mesmas. Então, no ato de beber com elas, eu estava “compartilhando”⁴⁷ este estigma, o que me ligou mais rapidamente a estas mulheres.

Um ponto que passou a me chamar atenção era que muitas delas recorriam ao *trabalho* de algumas pessoas no grupo na busca por soluções para as dificuldades cotidianas das mais variadas, de cunho físico ou psíquico (como falta de dinheiro, problemas de saúde, de relacionamento, etc.).

Até então, só havia tomado conhecimento da existência de um pajé que representava o grupo no movimento indígena, todavia, com o tempo, fui percebendo que sempre que se referiam a alguém que realizasse trabalhos de cura através de reza, garrafadas ou rituais de mesa, como também são conhecidos os trabalhos de Umbanda, as pessoas utilizavam o termo “pajé”. Identifiquei, portanto, diferentes categorias de pajés dentro do grupo: uma que se refere à pessoa que ocupa um

⁴⁷ Coloco este termo entre aspas, pelo fato de que, obviamente, os olhares lançados a mim quando nós estávamos bebendo em locais públicos eram bem diferentes dos olhares lançados às nativas que sofriam uma pressão social muito maior por parte dos membros do grupo.

cargo político - que, conjuntamente com o cacique e o tuxau (pessoa mais velha da comunidade), representa o grupo perante o movimento indígena - e outra que se refere a todas aquelas pessoas que desenvolvem algum tipo de prática curativa.

O único pajé que eu conhecia até aquele momento era o Luís Caboclo, que ocupa o cargo político de pajé e também é requisitado na realização de curas espirituais – no seu caso com rezas e garrafadas. Percebi, então, que se utiliza o termo *pajé* de várias maneiras, tanto para se referir às pessoas que realizam cura através de rezas e garrafadas, as quais também são chamadas de rezadeiras ou curandeiras, como também para nomear as pessoas que *trabalham com encantados*, como são denominados os que incorporam espíritos, estas últimas atividades rituais são apreendidas pelo grupo como práticas de Umbanda.

É importante dizer aqui que as pajés com as quais trabalhei nesta pesquisa não têm participação nas atividades políticas do movimento indígena, embora todas elas se identifiquem como índias. Como exemplo capaz de ilustrar esta observação, posso citar um episódio ocorrido durante a I Assembléia do Povo Tremembé, em 2008, no dia dedicado ao debate sobre as práticas curativas e o acesso à biomedicina, quando algumas pajés – entre elas Dona Maria Bela - foram convidadas para compor a mesa, no intuito de darem depoimentos sobre as curas e as ervas medicinais da flora local. Entretanto, nenhuma delas compareceu, deixando os depoimentos somente para os pajés que representam o grupo frente ao movimento. Isso acontece não ocasionado pela timidez ou a falta de capacidade comunicativa das mesmas - que são excelentes narradoras –, o fato é que o carisma de que elas gozam perante o grupo não passa pela militância política, mas é configurado pela crença na capacidade curativa das mesmas. Muito embora elas se coloquem a favor do movimento e da articulação política dos índios, não participam diretamente das atividades a ele relacionadas.

Geralmente quem trabalha com reza também conhece as propriedades medicinais das plantas da região, podendo também preparar garrafadas para os mais diversos problemas de saúde. Já as práticas rituais das pajés que *trabalham com encantados* abrangem as duas últimas, pois elas fazem também cura através de rituais de reza e podem eventualmente preparar garrafadas. Por este motivo, resolvi analisar as práticas rituais de pajés que trabalham com incorporação, pois suas práticas nos possibilitam um leque de análise maior e mais abrangente. Além

disso, o que mais me chamou atenção nas suas práticas foi o fato de elas serem compreendidas, diferente das demais práticas curativas, como umbandistas.

Outro ponto que me fez voltar o olhar para as representações da Umbanda no imaginário do grupo foi o fato de muitas pessoas utilizarem, além de diversos termos - como macumba, Candomblé e *trabalhos de mesa* - a palavra *tundá*.

A gente chama de tundá (...), mas é tudo uma coisa só. Macumba e tundá, os dois são tudo as mesma coisa. (...) o que dá no tundá, dá na macumba.
João Venâncio, 2007

É Umbanda o trabalho. Porque tem a Umbanda, a quimbanda, né? Agora eu lhe digo que é Umbanda pra mim, que é o Candomblé, né? (...) tundá é o mesmo que Umbanda, né? Isso era os antigo que chamava tundá, (...) não sabia como era de chamar, chamavam tundá.

Dona Bela, 2007

Encontrei poucos registros relacionados a este termo (*tundá*) na literatura pesquisada sobre o tema. Bertolossi menciona um certo ritual que consiste no “calundu de Josefa Maria ou Josefa Coura. Conhecido por sua ‘dança de Tunda’ ou ‘Acotundá’, o ritual era realizado no arraial de Paracatu, em Minas Gerais, na segunda metade do século XVIII, em devoção a um deus do golfo da Guiné”⁴⁸.

Uma referência que também pode lançar algumas luzes sobre a origem desse termo foi encontrada no Novo Dicionário Banto do Brasil (LOPES, 2005, p. 215), no qual a palavra *tundá* é descrita como sendo um “vestido muito armado que forma uma roda”. Referência semelhante é feita em outro dicionário, onde a palavra aparece como “vestido de roda, com muitas saias internas”⁴⁹. Considerando que, nos rituais presenciados em campo, as pajés usam um vestido longo e rodado, pode-se supor que este elemento tenha relação com a denominação do ritual. Lopes (2005, p.215) também menciona o termo “tunda” o qual registra como sendo “surra”, que, neste caso, teria sua possível base etimológica no latim, *tundere* (golpear).

⁴⁸ BERTOLOSSI, Leonardo Carvalho. “Corpo fechado: tradição fetichista, as bolsas de mandinga ofereciam proteção contra os males do corpo e do espírito e se popularizaram na Colônia”. Artigo publicado na Revista de História da Biblioteca Nacional, consultado no site <http://www.revistadehistoria.com.br/v2/home/?go=detalhe&id=363&pagina=4>, dia 14 de junho de 2009.

⁴⁹ Consultado no site http://aulete.uol.com.br/site.php?mdl=aulete_digital&op=loadVerbete&palavra=tund%E1, acessado no dia 15 de julho de 2010.

Já Laura de Mello e Sousa (1994) busca uma referência em Mott (1985), para se referir também a uma certa “dança de tunda” ou “acotundá”, na qual uma negra mina, Caetana, “dizia que era Deus, que fez o céu, a terra, as águas e pedras”. Conforme descreve:

Para entrarem nesta dança, armavam primeiro um boneco que tinham feito com feitiço de cabeça e nariz à imitação do Diabo, espetado em uma ponta de ferro e com uma capa de pano branco que lhe cobria a cabeça e aparecia a ponta do focinho e as vistas cheias de sangue. E o meio da casa, em um tapete pequeno, em cima de umas cruces de nove travessos em cada ponta e umas panelas em roda, e dentro delas umas poucas ervas cozidas e em outras ervas cruas, e em outra, um pouco de terra com mau cheiro. E depois de ter amarrado este estrado no boneco, entravam todos a danças e a dizer seus ditos, que aquele era o Santo de sua terra e assim obsequiavam ao tal boneco.

(MOTT, p. 1-2, *apud* MELLO E SOUSA, p.268)

Nos demais grupos indígenas ou nos terreiros de Umbanda que conheci, jamais ouvi nenhuma alusão a tal palavra. Entretanto, no terreiro de Umbanda que visitei em Almofala, nos Torrões⁵⁰, o pai-de-santo mencionou o termo para se referir aos rituais religiosos indígenas, diferenciando-os da Umbanda.

Esses negócio que chama negócio de tundá é índio. Os índio, né? E de Umbanda é de outro *trabalho*, da Federação de Umbanda. E tundá não tem licença, ninguém não paga nada. Agora de Umbanda tem licença, é pago todos os ano.”

Raimundo Ipoute, 2007

Mesmo compreendendo suas atividades como umbandistas, as pajés determinam uma diferença entre suas práticas rituais e os “terreiros de Umbanda registrados”, aos quais se referem como “terreiros de Umbanda mesmo” - que têm registro na Federação Cearense de Umbanda, pagam anuidade, mobilizam um número de membros maior e mais assíduo – em contrapartida com seus pequenos *centros* que realizam cultos mais privados e sem uma maior assiduidade ou um maior número de freqüentadores.

Diferentemente dos *centros* das pajés de Almofala, visitados durante as várias fases da pesquisa de campo (tanto para a dissertação, quanto para a monografia), o terreiro de Umbanda do “seu” Raimundo Ipoute, nos Torrões funcionava como os terreiros que havia conhecido em Fortaleza, tanto pela dinâmica

⁵⁰ Localidade que fica no distrito de Almofala, mas não está dentro da área indígena.

do ritual como pela decoração bem mais adornada, cheia de imagens, algumas de pequeno e médio porte, as quais ficavam expostas em cima do altar – que era composto por um grande balcão, abrangendo quase toda a lateral da sala, coberto por uma toalha branca – e algumas de grande porte que, por sua vez, eram expostas no chão. Além disso, o salão – bem maior do que as pequenas salas onde se realizavam os rituais das pajés – era enfeitado com flores de plástico, muito coloridas, que se combinavam com outros adornos postos nas paredes.

Embora “seu” Raimundo Ipoute – hoje já falecido - fosse natural de Almofala, bem como toda sua família que, inclusive, tem relações de parentesco com alguns índios, na época da demarcação da terra, preferiu não aderir ao movimento, mantendo sempre tal postura de oposição às lideranças indígenas. Portanto, fazia questão de ressaltar isso no seu ritual, diferenciando-o daquele praticado pelos índios, tendo como referência “os terreiros de Fortaleza”, filiados à Federação Cearense de Umbanda, à qual, ele frisava bem, seu terreiro era registrado e pagava pontualmente a anuidade. Sua esposa, dona Tereza, também corrobora com a opinião do marido. Um exemplo é que quando me comentou que seu pai também era pajé, eu – que na ocasião, ainda não havia compreendido bem o uso que se dava ao termo - perguntei imediatamente se seu pai era índio, ao qual ela rebateu prontamente: “ele não era pajé de índio, era pajé de *trabalho*”. Fui percebendo, através de comentários do tipo, que o termo era usado para referir-se tanto a índios como a não índios que trabalhavam com incorporação.

A imprecisão dos integrantes do grupo ao se referirem aos rituais de cura mediante incorporação despertou meu interesse em compreender em que consistiam tais práticas curativas e em que se diferenciavam (se se diferenciavam) dos trabalhos de Umbanda. Assim, quando eu ouvia algo a respeito de rezas, incorporações – tema muito freqüente nas conversas cotidianas – procurava saber com mais detalhes quem praticava tais rituais e como poderia entrar em contato com tais pessoas. Numa comunidade pequena, onde os moradores são antigos e praticamente todos se conhecem, não é tão difícil identificar e localizar certas pessoas, ao contrário, quando mencionava para alguns dos informantes sobre minha intenção em realizar uma pesquisa sobre os *encantados*, jorravam histórias fantásticas sobre as entidades encantadas às quais eram atribuídas as curas praticadas pelos pajés e, assim, pude ir coletando referências sobre muitas pessoas

que portavam o *dom* de se comunicar com o mundo sobrenatural através da incorporação.

Uma referência muito freqüente era Dona Maria Bela, que conheci logo nos meus primeiros dias de campo, pois ela morava na Praia de Almofala, área onde concentrei a pesquisa de graduação, no entanto, seus *trabalhos* não obedeciam a uma freqüência determinada, só eram realizados esporadicamente, quando lhe era solicitada uma cura ou quando ela precisava cumprir com suas obrigações com os *encantados*⁵¹. Por isso, demorei um pouco para presenciar suas atividades, tanto de rezas quanto de incorporação. Posteriormente, pude conhecer várias outras pajés que trabalham com incorporação.

Outra referência comum era um ritual, que uns chamavam *tundá*, outros de *baía* - realizado por duas senhoras – Dona Elita e Dona Isabel - que moravam na Tapera, a última num lugar chamado *la*. A Tapera fica um pouco distante da localidade da Praia (onde eu estava hospedada) e o trajeto até lá não é tão fácil, pois há que se atravessar um rio a pé, o que só pode ser feito quando a maré está baixa. O percurso só é possível, portanto, em certas horas do dia.

Na medida em que eu ia conhecendo tais pessoas, depois das primeiras conversas, quando já havia ultrapassado a formalidade condizente às primeiras apresentações, eu procurava realizar entrevistas em fita cassete e registrar algumas imagens em foto. Nesse momento da pesquisa, o trabalho do antropólogo exige - para além dos conhecimentos que aprendemos em sala de aula, na leitura, debate e inúmeras reflexões teóricas - algo fundamental para o êxito da empreitada: a sensibilidade. É quando o nosso trabalho entra no terreno da delicadeza. Pois nosso exercício vai além de somente escutar as pessoas, mas nós entramos nas suas casas, em poucos dias estamos instalados, a perguntar sobre suas vidas, compartilhar experiências, vasculhar os hábitos alimentares, relações com a vizinhança e de parentesco, procuramos saber quem é filho de quem, o que fazem da vida... Enfim, tudo isso não pode ser feito freneticamente, de uma hora para outra. É um exercício que exige tempo, cuidado, melindres. Por isso eu procurava me movimentar com calma em campo. Ir conhecendo as pessoas sem pressa, e, muitas vezes demorava bastante para realizar entrevistas, pois, muito embora estas

⁵¹ Às vezes, as pajés realizam *trabalhos* não para curar algum enfermo, mas somente para manter contato com as entidades espirituais, pois quando passam muito tempo sem *trabalhar*, estas entidades começam a perturbar-lhes, conforme será explicado adiante.

sejam essenciais para o bom desempenho do trabalho, não são os únicos dados colhidos em campo. Há algo que as narrativas somente não conseguem dar conta – um olhar, um gesto, um sorriso - o antropólogo em campo deve estar atento ao que é dito e, também e muitas vezes principalmente, ao que não é expresso com palavras. Além disso, o exercício antropológico não possibilita somente o contato entre “pesquisador” e “pesquisado”, como se estivéssemos em duas instâncias opostas, mas ele permite sim o contato entre seres humanos, de onde podem brotar relações pessoais de amizade e afeto. Entre os Tremembé esse fato é muito freqüente, muitos pesquisadores são recebidos calorosamente por muitos dos membros.

A realização de entrevistas dependia, portanto, de vários fatores, como da empatia e da confiança que era estabelecida entre mim e os entrevistados. Ora, eu procurava não insistir diante da timidez de alguns, realizando outros tipos de registros de suas narrativas como anotações no diário de campo. Ora, quando tinha a sorte de encontrar um narrador despojado de timidez e movido pelo prazer de contar histórias, gravava horas a fio de entrevistas. No dia em que nós (eu e Marcos Messeder) conhecemos Dona Maria Bela, por exemplo, gravamos horas de conversa na qual ela falava praticamente sozinha, contando histórias sobre suas experiências com o mundo encantado. É essencial aqui frisar que todos os depoimentos registrados em campo e expostos nesse trabalho foram consentidos e algumas exigências em não expor certos fatos, como o nome de alguns espíritos de conhecidos – parentes ou vizinhos já mortos – que *baixavam* nos rituais foram respeitadas, obviamente.

As entrevistas não foram muito estruturadas previamente, sobretudo quando eu ia entrevistar as pajés, é evidente que procurava tocar em alguns pontos específicos, mas em geral apenas pedia para que me falassem um pouco sobre suas vidas, principalmente, suas experiências como pajés. E, na medida em que a conversa ia-se desenvolvendo, eu tocava em algumas questões que julgava necessário ressaltar, como as curas e as narrativas sobre os *encantados*. Um fato interessante é que praticamente todas elas iniciam as entrevistas contando o drama que vivenciaram na fase da revelação do *dom*. Os depoimentos sobre o drama da iniciação das pajés e o desenvolvimento de suas carreiras será retomado por mim – conforme já anunciado – no quarto capítulo.

Na busca de conhecer as pajés da região fui levada por uma liderança local - Babi, e seu companheiro, José Flávio – à casa de Dona Elita, na Tapera. O casal se dispôs a me acompanhar durante o percurso, entretanto, nenhum dos dois estava indo à procura dos benefícios curativos das pajés, iam muito mais para me colocar em contato com as mesmas e me orientar quanto aos horários das marés e ao caminho a ser percorrido, embora tenham também participado do ritual.

Quando chegamos à Tapera, fomos calorosamente recebidos por Dona Elita e seu marido, “seu” Calixto, que se propuseram a nos hospedar em sua casa. Mais tarde, ela nos levou ao *terreiro*⁵² de Dona Isabel, um lugar perto, porém, de difícil acesso, pois para se chegar lá, há que se cruzar um mangue. Só então pude perceber que a *la*, lugar onde me informaram ser realizado o ritual, tratava-se de uma *ilha* – uma pequena extensão de terra cercada por um mangue. E eu - nascida e criada no Ceará, que me julgava tão familiarizada com o sotaque e as expressões lingüísticas locais – fui tomada por esta surpresa. Mais intrigada ainda fiquei quando fui informada que as pajés costumam realizar o ritual à noite, portanto, era preciso realizar o percurso à luz da lua, por dentro da lama do mangue, quando a obscuridade dificultava ainda mais o caminho. Às vezes, quando a maré está cheia, é impossível cruzá-lo a pé mesmo durante o dia.

É, pois, nesta *la* que mora Dona Isabel, a pajé com quem Dona Elita costumava realizar suas *baias* antes de construir seu próprio *centro*. Quando eu a questioneei sobre o porquê de ela procurar um lugar de acesso tão complicado para realizar seus rituais, ela respondeu apenas que Dona Isabel tinha um local mais adequado para a realização das *baias*, pois havia mandado construir um pequeno galpão ao lado da sua casa para este fim específico. Atualmente, tanto Dona Elita quanto quase todas as demais pajés com as quais trabalho nesta pesquisa mandaram construir um lugar especial para a realização dos seus rituais. Em todos os casos, estes *centros*, como são chamados, são bem parecidos – um pequeno galpão, em geral de taipa, construído no quintal de casa. As pajés que ainda não tiveram condição de construir seu próprio *centro* ou que deram outra finalidade ao que já haviam construído – como é o caso de Dona Lucrécia que doou o pequeno galpão que havia construído ao lado da sua casa para servir de moradia para uma filha que casou há pouco tempo – *trabalham* na cozinha ou na sala das próprias

⁵² Os lugares onde as pajés costumam realizar os rituais são chamados de *terreiros* ou *centros*.

casas ou nos *centros* de amigas, como no caso ora exposto, em que Dona Elita decidiu realizar o ritual no *centro* de Dona Isabel. No próximo capítulo pretendo retomar a importância da construção deste espaço.



Figura 10: Centro de Dona Elita, na Tapera (2009).



Figura 11: À frente, casa de Dona Maria Bela, aos fundos, o *centro* que ela construiu para realizar seus *trabalhos* (2007).

Quando cruzávamos o mangue à noite, percebi que aquele caminho que, para mim foi tão sofrido de ser percorrido, para a população local era totalmente trivial. Havia, inclusive, entre os participantes que nos acompanharam para participar da *baia*, uma senhora que, mesmo tendo que se equilibrar naquele terreno

escorregadio do mangue, carregava um bebê recém-nascido nos braços, e algumas crianças, que se locomoviam com extrema agilidade em meio àquele espaço.

No caminho de volta, após a realização do ritual, as pessoas que nos acompanhavam - tanto as mais idosas, como Dona Elita, quanto as crianças - se puseram a caçar vários siris que atravessavam nosso caminho e eram pegos com as próprias mãos, com habilidade e destreza, sem o menor esforço. Ao chegamos em casa, já de madrugada, os siris foram preparados e servidos como que para “compensar” meu empenho em atravessar aquele trecho tão pequeno, mas tão ardiloso.

A decisão de Dona Elita em realizar o ritual no *centro* da amiga que mora na *la* nada tem a ver, portanto, com a distância ou o isolamento do lugar. Aliás, é bastante comum algumas pajés – principalmente as que moram próximo ou que têm relações de amizade mais estreitas - convidarem umas às outras a participar do *trabalho* quando vão *abrir mesa* ou, mormente, quando se trata de um *trabalho* mais complicado, como a cura de uma enfermidade grave ou para tirar um *encosto* muito arredo. Dona Francisca, por exemplo, também me relatou que costuma realizar *trabalhos* juntamente com Dona Lucrécia, que mora próximo à sua casa.

No tópico seguinte, descreverei o *trabalho* presenciado na *la*, atentando para a atividade performática nele contida. Descreverei tal ritual, pois, sendo este o primeiro do qual participei, ele me proporcionou muitas reflexões que foram, aos poucos, através da observação de outros rituais, sendo desenvolvidas. Entretanto, farei referência também a alguns outros *trabalhos de mesa* que presenciei em campo, inclusive as fotos que serão aqui apresentadas não correspondem ao ritual praticado por Dona Elita e Dona Isabel na *la*, pois, devido a problemas técnicos, não foi possível coletar imagens naquele dia. Outro elemento que me fez privilegiar a descrição deste *trabalho* específico foi o fato de que, nele, eu tive a oportunidade de presenciar o tratamento dado pelas pajés a um *encosto* que se incorporou a um rapaz, durante o ritual⁵³. Os demais *trabalhos* que observei em campo não tinham como objetivo tirar nenhum *encosto*, tratavam-se somente de rituais para *abrir mesa* para os *encantados* e para a realização de *limpeza* nos que estavam presentes, como sempre ocorre nos rituais – no final de cada um deles, cada um dos presentes

⁵³ O objetivo do ritual naquela noite era realizar uma *limpeza* neste rapaz, que estava sendo assolado por um espírito. Tal entidade incorporou-se nele no momento da *limpeza*, o que, como relatarei em seguida, exigiu a interferência da pajé.

é chamado para receber a *limpeza* da pajé. Mais à frente detalho como é feita tal *limpeza*.

Recorrerei à análise dramatúrgica porque buscarei interpretar a dimensão performativa do ritual. Como vimos, a eficácia ritual depende da forma como as pajés desempenham seus papéis, utilizando como recursos, essencialmente, o corpo e a voz (neste caso o cenário fica em segundo plano, pois os adereços de que podem lançar mão são bastante limitados), ou seja, a eficácia ritual pressupõe uma performatividade.

2.2. Performances rituais em torno da cura

O terreiro fica em um pequeno galpão de taipa, construído ao lado da casa de Dona Isabel, um lugar bem simples, de aproximadamente trinta metros quadrados, com o pé direito bem baixo, sem muitas imagens, há apenas alguns poucos banquinhos de madeira nas laterais, uma janela bem estreita e um atabaque ao lado de uma pequena mesa onde se encontram algumas imagens e fotos de santos católicos - como São Cosme e Damião, Santa Bárbara - imagens de entidades da Umbanda - como a Rainha Iemanjá - e havia também uma imagem do Padre Cícero. Na Umbanda, São Cosme e Damião são considerados caboclos-criança e Santa Bárbara é sincretizada com Iansã, porém, quando perguntei a Dona Isabel sobre as imagens, ela fez referência às mesmas como sendo de santos católicos. Na verdade, tanto ela como as demais pajés não fazem muita seleção em relação às imagens que põem na mesinha. Todas as figuras de santo que elas conseguem adquirir vão parar no altar.

Aqui é preciso lembrar que o comércio nas localidades da Grande Almofala é muito rudimentar, só há algumas mercearias que vendem basicamente artigos relacionados à alimentação e higiene. Para se comprar qualquer outra coisa, é necessário deslocar-se à sede do município, entretanto, mesmo no comércio de Itarema, as imagens vendidas são de santos católicos. A aquisição de artigos específicos de Umbanda só é possível, pois, no comércio de Fortaleza, não estando tão facilmente ao alcance das pajés, que inclusive falaram sobre o desejo de montar um terreiro mais adornado, com imagens de caboclos que costumam *baixar* nos

seus rituais, como o Nêgo Gerson, o Simbamba, a Maria Molambo, etc.. Já que não podem apelar com freqüência a tais elementos, os recursos das pajés durante o ritual são o corpo e a voz. É sobretudo através desses dois elementos que elas são capazes de garantir a eficácia ritual.

Todavia, malgrado a dificuldade de acesso às imagens vendidas no comércio em Fortaleza e em algumas outras poucas cidades no Ceará que têm uma atividade comercial mais intensa, as pajés conseguem montar mesas bem adornadas com imagens simples, mas diversificadas, e com outros elementos que elas têm a mão, como colares de conchas que elas mesmas fazem, flores, desenhos, conchas ou estrelas do mar... As imagens aqui expostas intentam demonstrar o esmero que cada uma delas têm com as mesas, ainda que estas sejam improvisadas, como a de Dona Maria Bela, cuja toalha se trata de uma bandeira da campanha para Presidente de Fernando Henrique Cardoso. Ao ser indagada sobre o motivo da escolha da toalha, ela me disse apenas que esta teria um tamanho compatível com a mesa e, além disso, a pajé havia gostado da estampa cheia de estrelas. Na Mesa de Dona Elita, a foto à direita mostra com detalhes os colares de concha com os quais ela enfeita suas imagens, segundo ela mesma, no intuito de agradar as entidades.



Figura 12: Mesa de Dona Francisca, com as duas figuras de santo que possui em casa – os quadros de Nossa Senhora e São Jorge, a faixa com a figura da Rainha Iemanjá e um vidro de desodorante com um perfume que ela utiliza para *limpar* os participantes.



Figura 13: Mesa de Dona Elita, onde santos católicos se misturam com imagens de entidades de Umbanda, pois, conforme relata a pajé, todos eles são *encantados*. À direita, no detalhe da mesa de Dona Elita, a imagem da Índia Pirapema está portando um colar, como as demais, mas, além disso, está vestida, pois a pajé diz não achar adequado que ela fique com os seios à mostra.



Figura 14: Mesa de Dona Maria Bela. Da esquerda para a direita: a Princesa do Pensamento, o Nêgo Gerson, o Touro Roxo, o Tranca Rua, o Índio Gira Mundo e uma santa católica que ela não soube identificar. As velas em cima do altar são uma para o Rei Sebastião e outra para Maria Mariana, ambos *encantados*. Em baixo da mesa há uma vela para o seu *mestre* e as demais são uma para cada pessoa presente no ritual, em oferecimento à proteção para as mesmas.

O ritual começou por volta das vinte horas e seguiu até quase meia noite. Há uma cadeirinha ao lado da mesa, onde fica sentada uma pessoa, a quem se referem como *cambone*⁵⁴, *ponta-de-mesa* ou *ponteiro-de-mesa*, para auxiliar as pessoas que estão recebendo os espíritos - no caso, o *cambone* era o marido de Dona Isabel, seu Domingos. Sua função é fazer anotações, ou simplesmente “guardar de cabeça” (no caso dos que não sabem escrever), as recomendações feitas pelas entidades, pois, vale lembrar, quando saem do transe, as pajés não lembram o que se passou quando estavam incorporadas.

A importância do marido no ritual é muito significativa. As pajés costumam manifestar o *dom* desde a infância, mas é após o casamento que, geralmente, “as correntes arriam de vez”, ou seja, os *encantados* exigem que elas desenvolvam o *trabalho*. Então, nestes casos, é através do marido que elas são levadas a procurar algum centro de Umbanda para solucionar seus problemas. Destarte, todas elas, após “montarem centro”, são auxiliadas pelo marido no ritual, que assume a função de



Figura 15: Dona Francisca incorporada, no momento ritual, e seu marido, fazendo as vezes de *cambone*, pondo-lhe perfume na mão.

cambone. No caso de Dona Isabel, inclusive, depois da morte do marido, ela optou por “deixar o *trabalho*”, pois afirma não haver mais quem possa auxiliá-la, então ela só realiza seus *trabalhos* quando é convidada por alguma amiga. Embora esta não seja uma regra - pois, em alguns casos, o papel de *cambone* é desempenhado por outras pessoas, filhos das pajés ou freqüentadores - a preferência pelo marido para desempenhar tal função é evidente na maioria delas, como é o caso de Dona Francisca, outra pajé que conheci na Varjota:

⁵⁴ “O termo *cambone* é herdado de uma tradição jeje-nagô que deu origem à macumba carioca, chamada cabula. Descreve Ortiz: ‘as sessões de cabula chamavam-se mesa, eram secretas e se praticavam no bosque, onde, sob uma árvore, improvisava-se um altar. Um espírito chamado tatá encarnava os indivíduos e os dirigia em suas necessidades temporais e espirituais. O chefe de cada mesa chamava-se embanda e era secundado pelo cambone, a reunião dos adeptos formava a engira’ (Ortiz, 1999, p. 37).” (Ferreira da Silva, 2009, p. 57-58).

É meu marido que me ajuda, o ponteiro-de-mesa. Só ele, outra pessoa que vem não dá, porque nunca viu assim, né? Nunca assistiu, aí pra vim pra ajudar já não dá certo, só dá certo ele mesmo, porque foi ele que começou, aí sabe do começo do trabalho até o fim, né? Aí só ele que me ajuda, eu só trabalho quando ele tá.

Dona Francisca, 2009

Além de auxiliar as pajés quando estão incorporadas, no caso de seu Domingos, ele também tocava o atabaque quando as mesmas “puxavam” os pontos dos caboclos que desciam. O centro de Dona Isabel foi o único que conheci na região que possuía um atabaque, pois se trata de um artigo muito raro por ali. Nos outros rituais que presenciei, observei que não é comum a presença de instrumentos musicais. No *trabalho* de Dona Francisca, foi o único onde registrei a presença de dois tocadores – um de pandeiro e outro de triângulo – para acompanhar a *baia*. Embora eles tenham me dito que não é muito ordinário eles irem participar do ritual, nesta ocasião, em especial, é importante destacar que eu estava hospedada na casa do “tocador” da Varjota, o Zé Néó, que toca pandeiro, violão, canta e costuma animar as festas locais. Além disso, sua casa fica bem próxima à casa da pajé, que na ocasião queria enviar por ele a receita de uma cura para sua mãe que estava enferma, então ela o chamou para me acompanhar a *baia* e- aproveitando o ensejo – o pediu para levar seu pandeiro e acompanhar os *pontos*.

Dias antes da realização dos *trabalhos*, as pajés passam por uma série de abstinências, tais como a proibição do ato sexual e do consumo de bebida alcoólica – embora todas elas me afirmaram não consumir álcool de qualquer modo, em algumas conversas, era ressaltado que, nos dias anteriores às práticas rituais, não era permitido tal consumo.

Na ocasião deste *trabalho* na *la*, havia apenas duas pessoas recebendo espíritos, Dona Elita e Dona Isabel. Antes do início do ritual, elas trocaram de roupa e vestiram, cada qual, um vestido branco, rodado, com saia de renda, e assim permaneceram vestidas até o fim do ritual. Portam, também, uma faixa no pescoço, um tipo de echarpe, que faz menção ao *mestre* de cada uma. Cada uma delas possui seu próprio *mestre* que guarda seu espírito enquanto estão incorporadas e têm a incumbência de trazê-lo de volta ao final do ritual. Após se trocarem, entraram no galpão, puseram perfume, acenderam algumas velas e fizeram algumas orações em silêncio, depois ficaram concentrando-se as duas de frente para o altar e de costas para os demais participantes, quando então começaram a incorporar os

espíritos. Cada vez que um espírito descia, antes de qualquer atitude, pedia permissão ao *ponta-de-mesa* dizendo: “dai-me passagem” ou “dai-me licença” e ele respondia “passagem dada”, só então a entidade começava a cantar e *baiar*.

Como se pode perceber pelas imagens, as pajés *trabalham* com os olhos fechados, e, assim elas se movimentam pela sala, interagem com os demais participantes, fazem as curas... E só voltam a abrir os olhos quando o *mestre* traz seu espírito de volta. Numa conversa que tive com Dona Elita, ela ressaltou uma diferença do seu *trabalho* em relação aos demais: ela trabalha com os olhos abertos, mas, ainda a pajé estando de olhos abertos, seu espírito permanece ausente durante a cerimônia.



Figura 16: À esquerda, Dona Francisca e seu marido, o *cambone*, *baiando* pela sala. Durante todo o ritual, ela segura as pontas da faixa que porta sobre os ombros. À direita, Dona Maria Bela, também incorporada, no seu caso, ela não porta uma faixa, mas uma corda que tem a mesma função no ritual. Ambas representa, seus respectivos *mestres*.

As pajés permaneciam, durante quase todo o ritual, de pé, de frente para a mesa e de costas para os demais, salvo alguns momentos nos quais dançavam (ou *baiavam*, como dizem) e giravam pela sala. Os outros participantes permaneciam sentados nos banquinhos nas laterais ou *baiando* no fundo da sala, de frente para o altar.

É impossível para qualquer pessoa que já tenha tido contato com terreiros de Umbanda não relacionar aquele ritual à religião umbandista, pois a dinâmica é basicamente a mesma - os incorporados “puxam” os pontos e os demais

participantes acompanham – bem como as expressões utilizadas (“baixar”, “encosto”, “doutrina”, entre muitas outras). Entretanto, há diferenças marcantes, pois ali *baixavam* diversas entidades diferentes, desde orixás, caboclos, exus, até parentes ou amigos de freqüentadores. Alguns espíritos *baixam* pedindo bebida, todavia, em Almofala, as pajés não ingerem bebida alcoólica durante o ritual, nem mesmo estando incorporadas - elas bebem apenas água com açúcar e fumam cigarro feito com fumo de rolo - pois dizem recear que os freqüentadores percam a confiança nos seus *trabalhos* por conta da bebida.

Esta restrição foi, para mim, de grande surpresa, pois, nos terreiros de Umbanda, habitualmente, as entidades baixam e dão várias ordens que são prontamente cumpridas: solicitam bebida, cigarro, permanecem “entoadas” por o tempo que acham que devem, sem que ninguém conteste. No caso dos rituais que participei em Almofala, nenhuma das pajés ingere álcool, elas repreendem prontamente qualquer entidade que peça bebida alcoólica com frases do tipo: “Tá pensando que isso aqui é o quê, rapaz?! Aqui não é lugar pra isso não! Se quiser beber aqui, vai beber garapa”!⁵⁵. Em todos os casos, as entidades se conformam em beber garapa e fumar cigarro de palha, que também é oferecido, embora algumas insistam bastante em beber cachaça. Quando isso ocorre, ora as pessoas repreendem as entidades, ora riem da situação. Esses momentos são, sem dúvida, os mais divertidos do ritual, quando todos os participantes interagem, emitem opinião... E, mesmo os mais indignados com a insistência dos caboclos, acabam rindo da situação. Afinal, a embriaguez freqüentemente é motivo de piadas...

Uma questão vem à tona nesse momento, se as pajés condenam o consumo do álcool, aconselham os que as procuram a não beber, realizam *trabalhos* para afastarem as pessoas consumo excessivo de bebidas alcoólicas, então por que recebem entidades que bebem e que já baixam embriagadas? Ora, o momento ritual é quando a sociedade se projeta e procura reforçar seus valores e normas morais (muito embora alguns valores possam ser transformados, criados e recriados no ritual) (da Matta: 1997). É necessário, portanto, que haja naquele espaço uma teatralização da repressão ao uso do álcool.

Messeder (2004) realizou uma pesquisa – já citada aqui – na qual contempla os diversos usos do álcool entre os Tremembé, indo desde o uso ritual – o consumo

⁵⁵ No caso em questão a garapa é uma simples mistura de água com açúcar. Entretanto, o termo é utilizado também, na região, para se referir ao suco retirado da cana-de-açúcar.

do *mocororó*, no torém – ao consumo cotidiano, ligado às atividades profissionais, sobretudo a pesca, mas também a agricultura, buscando, desta forma, articular três dimensões: a étnica, a religiosa e a social. Nesta busca, o autor considera o estereótipo construído em torno da imagem do “índio bêbado” e alcoolizado⁵⁶ e suas implicações no caso específico de Almofala, em particular, dentro de um contexto de reconstrução étnica. Sua análise abrange, também, o drama vivenciado pelo consumo abusivo do álcool, que envolve várias famílias almofalenses, onde recorre ao conceito de drama social de Victor Turner (2008). Algumas das pajés aqui citadas, inclusive, também vivenciam intensos dramas em suas vidas ocasionados pelo consumo patológico do álcool pelos membros de sua família, em geral marido e filhos. Em especial duas das pajés citadas neste trabalho, Dona Elita e Dona Francisca (as outras duas são viúvas), enfrentam problemas domésticos relacionados ao uso do álcool pelos respectivos maridos e filhos. Ambas atribuem o comportamento dos filhos ao fato de que eles receberam um dom divino e se recusam a desenvolvê-lo, ocasionando, assim, sucessivos dramas em suas vidas, principalmente no que diz respeito ao uso do álcool. O *dom*, bem como o drama vivenciado pela sua recusa, são temas que ainda serão retomados no decorrer deste trabalho.

Sobre o tratamento em relação aos caboclos que bebem, Dona Maria Bela salienta:

Toda vida quando eu trabalhava, eu trabalhava, mas não... Nunca usei bebida. (...) E pegava minha marafa [cachaça] e botava a marafa nos depósitos, nos copos pr'aqueles bebedores beberem, né? (...) botava lá separado... (...) Agora, comigo, eu não queria que mestre nenhum bebesse pro pessoal não dizer que eu trabalhava bêba, né? Aí eu botava aquela bebida ali...

Dona Maria Bela, 2007

Veza por outra, algum participante ia conversar com a pajé que permanecia *entoada* (ou seja, incorporada) para pedir conselhos referentes aos mais variados contextos como problemas na família, com relacionamentos ou de saúde, ou para se *limparem*. Esta prática (de *limpeza*) é um ponto central para o desenvolvimento da reflexão sobre o corpo. Sua função é restabelecer a integridade dos corpos,

⁵⁶ Segundo o autor “la problématique de la consommation d’alcool chez les Indiens se lie à la fois à des formes traditionnelles d’usage et aux processus pathologiques d’alcoolisme déclenchés par les changements sociaux, politiques et culturels, parfois brutaux, vécus par ces populations. Il s’ajoute à cela un stéréotype assez fréquent et répandu d’une tendance alcoolique des Indiens.” (Messeder, 2004).

devolvendo-lhes a saúde física ou mental ou afastando deles maus espíritos – também chamados de *encostos* ou *sombras* - que estejam a assolar-lhes a existência, persuadindo-os a um “mau comportamento”. O ritual tem, portando, uma dimensão moral e normativa.

O ritual praticado na *la*, como o de Dona Bela na Praia, também não cumpria uma frequência determinada, era realizado conforme a necessidade. Quando alguém requisitava algum *trabalho* às pajés ou quando elas próprias deveriam cumprir “obrigações” com as entidades. Em geral, as pessoas que recorrem ao ritual estão com problemas mais sérios – os mais simples são resolvidos com rezas ou garrafadas. Dependendo da gravidade da situação, realizam uma seqüência específica de *limpezas*. Nos dois dias em que eu estava presente⁵⁷, o principal motivo de sua realização era a *limpeza* para tirar um *encosto* de um rapaz que, de acordo com depoimentos de familiares, estava sendo levado a um comportamento desviante, participando de brigas em bares e bebendo diariamente e em demasia.



Figura 17: Dona Francisca realizando a *limpeza* em um dos presentes no final do ritual. Note-se que ela faz um movimento de cima para baixo, primeiro de frente, depois de costas, para *limpar* todo o corpo da pessoa.

⁵⁷ Nesta ocasião, participei de dois dias consecutivos de *trabalho*.

Apesar de o ritual ter sido realizado com o fim específico de *limpar* este rapaz, os outros participantes também poderiam ir até às pajés e realizarem uma “rápida” *limpeza*, que consistia em ir cumprimentar o caboclo, gesto feito por um encostar dos ombros - o esquerdo no direito e vice-versa do outro lado - depois a pajé (que está incorporada) segura-lhe pela mão e a faz girar três vezes, em seguida faz movimentos de dentro para fora e de cima para baixo, no sentido de tirar da pessoa tudo de ruim que possa estar nela, por fim, passa-lhe perfume, e, depois disso, dar conselhos ou simplesmente a bênção. Somente quando o participante que realiza a *limpeza* fica incorporado é que se realiza um *trabalho* mais demorado, conversando com a entidade na busca de saber os motivos pelos quais ela está perturbando-lhe a vida e tentando fazê-la mudar de opinião. Pode ocorrer de alguém ficar incorporado em algum outro momento do ritual, mas conforme foi observado e relatado pelos participantes, isto ocorre geralmente no momento em que a pessoa vai se *limpar*, por isso alguns participantes ficam receosos de chegar perto da pajé. Entretanto, como já foi mencionado, no final de cada *trabalho*, a pajé chama quem ainda não foi se *limpar* para fazê-lo. Tal ato garante que todos sairão dali com o corpo e o espírito limpos.

Quando o rapaz em questão foi se *limpar*, a entidade que o estava a assolar-lhe a paz incorporou-se nele. Geralmente, tais espíritos baixam bastante zangados, xingando as pessoas, fazendo ameaças e pedindo bebida ou cigarro. Quando isso acontece, a pajé precisa intervir, conversando com o espírito. A primeira pergunta que é feita ao espírito é sempre a mesma: “tem quem possa mais do que Deus?”. Mesmo os espíritos mais agressivos submetem-se às palavras das pajés quando estas invocam o nome de Deus. As pajés representam, portanto, um poder superior ao qual esses espíritos estão subjugados. Para elas, a capacidade de se comunicar com um mundo sobrenatural é um *dom* inato, que, segundo depoimento das mesmas e de muitos outros membros do grupo, foi-lhes “dado por Deus”. Dependendo do estado de exaltação do espírito, elas podem ser bastante severas, acusando-o de estarem perturbando a vida de pessoas inocentes e fazendo-lhe ameaças. Nesse dia, a entidade foi embora depois de muitas rezas da pajé e quando lhe foram prometidas algumas velas.

São vários os motivos que podem fazer um *encosto* passar a acompanhar alguém, levando tal pessoa a uma série de sofrimentos. É possível que estas

entidades queiram apenas realizar um desejo que não foi possível alcançar enquanto estiveram no mundo dos homens - como a realização da cerimônia de batismo, ou algum recado a um ente querido, etc. – ou podem ser entidades malévolas acionadas por algum feitiço para atormentar a vida das pessoas. No depoimento abaixo o pajé Luís Caboclo conta um episódio em que precisou tirar um *encosto* de uma pessoa que mora perto da sua casa – na Tapera:

Eles [os *encantados*] penetram de diversas formas, penetram para o bem e penetram para o mal. Eles faz coisas que só encantado faz mesmo. Outro dia, eu ia subindo pra banda do Amaro, aí quando vinha um rapaz lá da Tapera, vinha correndo em riba de um cavalo, e aí disse: “ó, eu ia pra sua casa!”, eu disse: “você ia fazer o quê?”. “É porque lá em casa tem uma mulher que tava lá trabalhando numa farinha e aí endoideceu, ta lá doida. Morta. Um camarada [*encosto*] falando lá que morreu no mar e aí... (...) Tá lá fazendo exigência pro mode sair. Aí a gente pensou em você, pra você ir lá”. Aí eu cheguei tava lá a mulher morta lá. E quem falava era um camarada que o nome dele era Luis também. E eu cheguei lá ela morta e com a mão (...) não abria a mão. Aí eu fui tentar abrir a mão e [faz gestos demonstrando que não conseguiu] e aí eu conversei e ela começou a falar e disse que não era mulher não, quem tava ali era um homem. Aí eu digo “e como é teu nome, macho?”, ele disse “é Luís”, aí eu “ah bom, então somo xará, me dá aí tua mão e ele não dava... Aí eu peguei fui abrindo, abrindo, chega os dedo estralava assim... Aí convidei pra conversar. Aí ele foi, entrou em conversa e alou que tinha morrido no mar. Trabalhava no mar e aí foi mergulhar e mergulhando ele morreu enganchado numas rede embaixo. E aí tava morava no mangue e tinha se engraçado dela, então – isso era por volta das cinco hora – até seis hora, se ele não achasse quem fizesse isso pra ele, ele ia levar ela, ela morria e ela ia andar mais ele. E eu digo “você não pode fazer isso, que essa mulher é uma mãe de família e você não pode fazer isso porque você tem que ser humano. E ele disse “não, mas eu não sou cristão não. Eu não sou batizado. Eu morri com 28 ano – 23, uma coisa assim... – e nunca fui batizado”. E eu digo “e o seu nome?”, ele disse “é porque os meus pai me chamavam assim, mas eu nunca fui batizado”. E eu digo “sim, mas me diga uma coisa, você quer ser batizado, gostaria de se batizar?”. “Gostaria”. “Pois eu vou te batizar, vou fazer o que você quer...” Aí ele faz uma exigência lá, umas reza... Fez lá uma exigência. “Eu [Luis Caboclo] vou fazer e você vão s’embora e deixe a notícia aí pra mim (...). E aí fiz. Aí a mulher deu um grito e caiu, com um pedaço tornou.

Luís Caboclo, 2008

Quando os *encostos* não querem ir embora - ou seja, voltar para o outro mundo - ou continuam insistindo em atormentar a vida de alguém, geralmente, as pajés conseguem fazê-los mudar de idéia. Caso contrário, Dona Elita relatou-me que, depois de muitas *baias* e muitas tentativas de persuasão, seu último recurso é “amarrar aquele espírito no Rosário de Maria”. Ela conta que já precisou recorrer a essa oração – que ela não pode revelar, por serem palavras portadoras de um grande poder e, por tal razão, precisam ser guardadas por um *segredo* que é

revelado apenas aos que têm o *dom* - uma vez em que um espírito a estava perturbando. Na mesma noite em que fez a oração, sonhou com o espírito amarrado em um rosário “estrebuchando” à beira da praia, procurando soltar-se. Mas, uma vez amarrado, o destino daquele espírito é permanecer ali para o resto da eternidade.

Para Austin (1990[1962]), quando examinamos a palavra falada em determinada situação, não basta apenas atentar para os significados da mesma, mas também para realidade sobre a qual o enunciado se refere. Portanto, no ato da fala, é evidenciada uma consciência sobre a realidade social. O significado de uma sentença só pode ser concebido se levarmos em conta as condições de uso desta. No ritual, geralmente, a fala designa não só descrições, mas o próprio fazer. As palavras proferidas pelas pajés têm, portanto, o poder de mudar as coisas que estão dadas, de interferir sobre a realidade.

Em todos os momentos rituais, tanto nas rezas, quanto nos *trabalhos de mesa*, o efeito só é alcançado depois de proferidas as palavras das pajés ou do *cambone*. No caso das rezas, elas são guardadas em segredo e pronunciadas em voz bem baixa durante o ritual. É através da palavra que o *cambone* efetiva a passagem⁵⁸ das entidades para o nosso mundo. Como também é através dela que ele possibilita a partida das mesmas, pois, quando as entidades não querem partir, o *cambone* começa a rezar o Pai-Nosso e algumas Ave-Marias que as fazem deixar aqueles corpos. Além disso, uma questão que ainda será aprofundada nesta dissertação será a reflexão sobre algumas das músicas que elas cantam nos *trabalhos*, chamadas de *pontos* ou *doutrinas*. Assim que as entidades *baixam*, elas cantam sua própria *doutrina* e é também por meio delas que se identificam.

As entidades *baixam* em seqüência, uma após outra, e praticamente só as pajés “recebem”. Vez por outra acontece de algum outro participante “receber” uma entidade, neste caso, a pessoa é atendida pela pajé ou o *cambone*. Mas somente as pajés “recebem” uma seqüência de várias entidades. Quando o ritual começa a se estender, os participantes não ficam constrangidos de reclamar e solicitar ao *cambone* que o finalize. Para encerrar o ritual, o *cambone* também solicita, sem

⁵⁸ Utilizo o termo *passagem*, entretanto é preciso salientar que, neste caso, ele não se refere à dimensão espacial, pois muitos *encantados* habitam espaços situados no nosso mundo, como as matas os mares, rios ou mangues. Entretanto vivem numa realidade paralela onde não são percebidos por pessoas que não são agraciadas pelo *dom* de vê-los ou senti-los, portanto, é somente na incorporação que eles se materializam e conseguem se comunicar com pessoas que não têm o *dom* e necessitam de alguma ajuda: cura, conselhos ou adivinhações.

muita cerimônia, para que as entidades “subam”, alegando que as pessoas terão que voltar para suas casas “no claro da lua” e que todos ali têm muitos afazeres no dia seguinte. Caso alguma entidade represente alguma resistência, como já foi dito, os presentes rezam Pai-Nosso e algumas Ave-Marias. Então, uma após outra, as entidades começam a desincorporar.

A entidade que se incorporou no rapaz foi uma das últimas a “subir”, sendo procedida somente das que estavam nas pajés. Quando as pajés se “desentoaram”, fizeram algumas orações em agradecimento aos *encantados* que as auxiliaram e encerraram o ritual ratificando a importância de ele continuar freqüentando as *baías* para conseguir finalmente livrar-se do *encosto*. No dia seguinte, conversei com Dona Elita sobre o acontecido e ela ressaltou que, para cessar em definitivo o drama que o rapaz sofria, era necessário, além dos *trabalhos de limpeza*, que ele desenvolvesse sua capacidade mediúnica, pois, só assim, seria capaz de controlar o poder que lhe era ofertado de comunicar-se com seres sobrenaturais. Ou seja, esse poder é uma dádiva que não se pode recusar. Se a pessoa que recebeu este *dom* não quiser *desenvolver-se*, os dramas serão sempre recorrentes em suas vidas.

Estas pessoas ocupam, pois, lugares intersticiais posto que são capazes de estar num lugar entre o mundo terreno e o sobrenatural. E para adentrar nesse espaço com segurança - sem correr risco de ser dominados por quaisquer espíritos ou entidades - é preciso que se cumpra uma série de ritos que dizem respeito, inclusive, à conduta social dos indivíduos. Ao rapaz que realizava a *limpeza* foi recomendado, por exemplo, que não ingerisse bebida alcoólica, nem freqüentasse bares, pois, tendo tal comportamento, ele estaria vulnerável, deixando-se incorporar por qualquer entidade que queira prejudicar a ele ou a alguém que lhe esteja próximo. As restrições impostas pelo ritual têm sempre um caráter normativo muito forte. Na realidade, tais *trabalhos* são requisitados para restabelecer uma ordem. Tanto em relação ao corpo quanto ao espaço, eles sempre fazem referência à necessidade de *limpeza*. Isto, entretanto, não diz respeito à assepsia, num sentido objetivo. A noção de sujeira e limpeza foi exaustivamente trabalhada por Mary Douglas (1976 [1966]). Para a antropóloga, o esforço perpétuo de separar o *sujo* do *limpo* ultrapassa as noções restritas somente à higiene, elas revelam divisões sociais, sistemas simbólicos, religiosos, a ordenação dos espaços, enfim, diversas outras dimensões da sociedade podem ser contempladas através da idéia de pureza

e impureza nas diferentes sociedades. Evitar a sujeira é, pois, “um movimento criativo, um esforço para relacionar forma e função, *fazer da experiência uma unidade*” (DOUGLAS, 1976, p. 13, grifos meus). A sujeira não é, contudo, algo absoluto, ela “existe aos olhos de quem vê” (DOUGLAS, 1976, p.12), ou seja, sendo a sujeira algo impregnado de um caráter simbólico, ela pode ser também metaforizada: ela representa a desordem. No caso dos Tremembé, uma má conduta social é apreendida como sujeira: é o espírito que fica impuro.

Para uma compreensão das atividades rituais destas pajés é fundamental entender as circunstâncias em que os membros do grupo recorrem a elas. Conforme já relatado, sempre se busca uma cura, seja ela para problemas físicos ou espirituais. E o alcance da graça da cura só é possível mediante os trabalhos das pajés e, mais do que isso, da conduta social dos enfermos, com maior destaque no que diz respeito ao corpo. Portanto, faz-se mister - para se desenvolver esta análise e alcançar a dimensão moral e normativa dos Tremembé – refletir sobre a questão corporal no grupo.

A corporeidade humana será tratada aqui como – conforme indicou Le Breton (2007 [1953], p. 07) – “fenômeno social e cultural, motivo simbólico, objeto de representações e imaginários”⁵⁹. O corpo é a primeira mediação entre o eu e o todo social, constituindo, assim, o âmago da relação do ser humano com o mundo.

Uma categoria fundamental para o estudo da cura surge aqui: a saúde. O *trabalho* praticado pelas pajés garante não só a boa conduta, como também a integridade física dos corpos, ou seja, a saúde.

Iniciei minha pesquisa para a dissertação de mestrado durante a I Assembléia do Povo Tremembé, ocorrida em abril de 2008, muito embora meu contato com o grupo date de bem antes disso, de setembro de 2002. Na programação da Assembléia, constava um dia dedicado à discussão sobre variadas alternativas de tratamento às quais os membros dos grupos recorriam para solucionar os mais diversos problemas de saúde. O debate concentrou-se em torno da polarização entre a “medicina tradicional” *versus* “medicina convencional”⁶⁰. Nas

⁵⁹ O autor ainda acrescenta que “os usos físicos do homem dependem de um conjunto de sistemas simbólicos. Do corpo nascem e se propagam as significações que fundamentam a existência individual e coletiva; ela é o eixo da relação com o mundo, o lugar e o tempo no qual a existência toma forma através da fisionomia singular de um ator” (LE BRETON, 2007 [1953], p. 07).

⁶⁰ Os termos estão entre aspas porque eles eram utilizados pelos participantes da assembléia, tanto os índios como os funcionários da FUNASA.

falas das lideranças e dos componentes das mesas que se formaram naquele dia, era sempre ressaltada a importância de valorizar os saberes sobre as propriedades curativas de ervas, folhas, raízes ou cascas da flora local, bem como os cuidados físicos e espirituais que deveriam conservar para manter seus corpos afastados de certos perigos, embora tanto as lideranças, como os pajés e as parteiras que estavam presentes reconhecessem a importância do acesso à “medicina convencional” e cobrassem do Estado (representado pela equipe da Fundação Nacional de Saúde – FUNASA) a melhoria de qualidade e acesso ao serviço.

Há, portanto, uma disputa entre as formas modelos de atenção tradicionais e a biomedicina, como se estas instâncias se constituíssem em lados opostos. O autor Eduardo Menéndez (2003) opta pelo termo “modelos de atenção” que exprime “no solo a las actividades de tipo biomédico, sino a todas aquellas que tienen que ver con la atención de los padecimientos en términos internacionales, es decir que buscan prevenir, dar tratamiento, controlar aliviar y/o curar un padecimiento determinado” (MENÉNDEZ, 2003, p. 186). Longe de alimentar velhos antagonismos entre a biomedicina e as mais diversas formas de atenção - que passam por práticas religiosas de cura, curas pela medicina popular, através dos conhecimentos sobre a manipulação de ervas curativas – o autor pretende centrar o foco de análise na articulação desses dois pólos. Segundo este prisma, diante do sofrimento e da busca da cura, os enfermos e respectivos familiares costumam recorrer às mais diversas formas de tratamento – tanto relacionados à medicina tradicional quanto à biomedicina. Assim, frente ao pragmatismo da busca pela cura, os antagonismos, as incompatibilidades e as disputas entre os diferentes modelos de atenção ficam em segundo plano. No caso por analisado nesta pesquisa, a articulação entre estes modelos também é evidenciada, pois, mesmo reconhecendo a importância da valorização dos métodos tradicionais de auto atenção, os membros do grupo reconhecem também – e, mais do que isso, exigem – a importância do acesso à biomedicina e o bom funcionamento do sistema público de saúde. Mesmo quando as pessoas recorrem às curas praticadas pelas pajés ou pelas rezadeiras, em geral, procuram também o atendimento nos postos de saúde ou das equipes de saúde da família, que realizam atendimento casa a casa.

Outro conceito importante para pensarmos a realidade dos Tremembé é o de intermedicalidade, que concebe a interação entre as práticas de cura tradicionais

e a biomedicina não como a simples imposição de saberes constituídos em relações desiguais de poder, mas como um jogo de interação que desencadeia um processo cujo resultado é a reconstrução de conhecimentos (Follér, 2004, *apud* Silva, 2007). Desta forma, tal conceito abre, conforme aponta Silva (2007) a “possibilidade analítica da transformação, esta apresentada na práxis das sociedade em que a agência dos atores sociais torna-se fundamental para compreensão destes espaços de negociação e renegociação, adequação e ressignificação” (SILVA, 2007, p.24).

O seguinte depoimento, do cacique João Venâncio, é um pequeno trecho da sua fala em uma das mesas que compôs na já citada Assembléia:

(...) a água ta viva, quando você vai passar por uma água, você tem que se benzer, porque ali tem problemas também naquela água, e você pode... a Mãe d'Água tá ali e ela pode rebolar um caí em cima de você. Você tem que fechar o corpo quando você vai ficar dentro d'água. Quando vai passar por debaixo da sombra de uma árvore, você tem que fazer a mesma coisa, porque ali, aquela sombra, ali é o espaço pra algumas coisas boas e algumas coisas ruim ta ali. Então você tem que fechar o corpo. Você vai passar uma porteira, a mesma coisa. Você vai passar por debaixo de um varão de uma cerca, por debaixo de um arame, você tem que fazer a mesma coisa. (...) Quantos problema já não tem acontecido por aí, de uma hora pra outra o cabra se emburricar, ficar aos pinote, cai aqui, cai acolá... Por quê? Porque não se prepara, até no ritual sagrado, vocês viram ali hoje, né? [referindo-se a roda de torém que ele havia “puxado” no início das atividades da assembléia, neste mesmo dia] Alguém ia se incorporando em mim, se eu não tivesse preparado, talvez ainda estivesse ali de zonzeira ali... Talvez só não tivesse porque o pajé [Luís Caboclo] tava ali e ele conhece muito bem dessa parte, mas pra tudo você tem que ta preparado. Acreditar, e respeitar e fazer a coisa acontecer. (...) Pra gente poder fazer a coisa, você tem que acreditar, porque se alguém vem pedir pra eu fazer uma reza, eu vou rezar nele, ali não sou eu que tô rezando não. Tem alguém rezando ali naquela pessoa, não é eu, eu to ali fazendo apenas uma comparação. Tem um superior que ta fazendo aquilo, que são nossos mestres, que são nossos *encantados*.

João Venâncio, 2008

Além da possibilidade de recorrer às rezas e ao conhecimento sobre as plantas medicinais da região, há que se manter certas interdições em relação ao corpo, mormente no que diz respeito à relação *corpo – espaço*. O corpo não é um elemento isolado, dessacralizado, contrariamente, ele deve manter-se “limpo” e em equilíbrio com o espírito. O seu bem-estar depende da sua conduta social e da manutenção de um comportamento de deferência com os lugares sagrados – em geral às matas, e às águas doces e salgadas.

Nas atividades de cura, o corpo, também representa um elemento essencial, pois, conforme já enunciado, a eficácia curativa depende, dentre outros fatores, da

maneira como a pajé conduz e articula dois elementos: o corpo e a voz. Em outras palavras, a eficácia ritual depende da performance⁶¹ do curador, a qual implica, por sua vez, em competência. Esta competência, de acordo com Zumthor (2000), é vista num primeiro momento como *savoir faire*, entretanto o que o autor sugere é um *saber ser*, “um saber que implica e comanda uma presença e uma conduta, um *Desein* comportando coordenadas espaços-temporais e fisiopsíquicas concretas, uma ordem de valores encarnadas em um corpo vivo” (ZUMTHOR, 2000, p. 35-36). Não é necessário simplesmente conhecer as palavras adequadas para realizar uma reza ou cantar uma *doutrina* e alcançar a cura, é preciso portar um *dom*, que lhes confere saber dizer, ter uma força que emana da dádiva ofertada por Deus.

Quando fui pela primeira vez à casa de Dona Francisca gravei uma longa entrevista na qual ela cantou várias *doutrinas*, falou bastante sobre sua vida e sua iniciação e nos convidou, a mim e a pessoa que me havia levado a conhecê-la, Babi, para irmos conhecer seu trabalho ao anoitecer. Logo que saímos de sua casa, Babi se disse curiosa para ver o trabalho daquela pajé, pois, como ela tinha uma voz firme, bonita, seu trabalho supostamente também seria forte e bonito. Tal comentário esclarece bem a importância da voz para o ritual, ilustrando que se deve – mais uma vez recorrendo a Paul Zumthor (2000) - considerar a voz “não somente nela mesma, mas (ainda mais) em sua qualidade de emanção do corpo e que, em nível sonoro, o representa plenamente” (ZUMTHOR, 2000,p. 31)

Na ocasião do ritual, as vozes das pajés se transformam. Mesmo naquelas em que o tempo já marcou as vozes, as tornando trêmulas e roucas, no momento do ritual elas se empostam e se firmam, como se estivessem sendo ouvidas por uma multidão e, ainda que em geral haja poucas pessoas participando dos *trabalhos*, as vozes se tornam grandiosas, como que procurassem expressar o poder inerente àquela situação, que lhes permite a incorporação e a capacidade de falar com entidades sobrenaturais. Por isso é muito freqüente nas conversas a referência à *força* das vozes das pajés.

⁶¹ A concepção de performance aqui procura considerar, conforme ressalta Paul Zumthor (apud Coehn,1999) , o caráter polissêmico do termo, que está associado “a apresentação, a atuação e a criação” (Coehn:1999, p. 225), não só no âmbito teatral, mas ritualístico e mitológico. A performance envolve, corpo, voz, expressões corporais e vocais que se vão articulando no tempo e no espaço. Em relação à dimensão vocal que ela alcança, as considerações de autores como Austin e Zumthor serão fundamentais para a análise da cena ritual. No quarto capítulo, quando tratarei da carreira moral das pajés, apoiar-me-ei nas ferramentas de análise propostas por Turner e Goffman, ao tratarem da performance.

Os cantos entoados pelas entidades exigem tal firmeza vocal. Eles são repetidos várias vezes em seqüência, conduzindo o transe e é através deles que os participantes podem identificar cada uma das entidades que *baixam*, já que as pajés não trocam de roupa, as entidades podem ser reconhecidas pelos *pontos* e, em alguns casos pela performance corporal, sobretudo quando se trata de entidades que bebem, como o Sibamba ou o Zé Pilintra cuja expressão do corpo - particularmente o andar vertiginoso - demonstra o estado de embriaguês. Quando acontece de *baixar* uma entidade que o *cambone* não conhece ou não consegue identificar de imediato de quem se trata, ele solicita: “cante sua doutrina, meu irmão!”.

As doutrinas ressaltam as qualidades, virtudes dos respectivos *encantados* e às vezes chegam a dar algumas pistas sobre a origem de cada entidade, como o de João Pescador, cantada por Dona Francisca que, segundo ela mesma, trata-se de um pescador que teria naufragado nos mares de Almofala, onde permanece encantado até hoje. Diz ela:

Me chamo João Pescador
Moro no fundo do mar
Me chamo João Pescador
Moro no fundo do mar
Lá no poção da baleia, areia
Onde João Pescador mora
Lá no poção da baleia, areia
Onde João Pescador mora

A capacidade curativa e a disposição das entidades de transformar a vida das pessoas para melhor também são tratadas pela maior parte das *doutrinas*, que ressaltam também as belezas naturais dos lugares habitados pelos *encantados*. Em seguida, transcreverei mais uma cantiga cantada por Dona Francisca, de sobre a sereia, que costuma aparecer em noites de lua nas praias de Almofala:

Quando a lua é cheia
Lá em beira-mar
Como é linda a Sereia
Sereia do mar
Como é linda a Sereia do mar!
Vou rezar pra ela
Pra ela te ajudar

Alguns *encantados* assumem a forma de animais, senso eles pássaros, peixes, cobras, camaleões ou, como no exemplo anterior, seres como a sereia, que – conforme esclareceu Dona Francisca quando cantou este ponto - é uma moça que tem a capacidade de transformar-se em peixe. Abaixo segue a doutrina da Arara-Canindé, que se refere a uma moça que vive *encantada* numa arara:

Ô Arara Canindé, ô Arara
Rainha das curadeiras
No mar eu sou rainha
Na terra eu sou curadeira

Para Laura de Mello e Souza (1994, p. 246) a crença nas metamorfoses - ou seja, pessoas que se transformam em animais - remete à “tradição folclórica européia, perdida nos tempos – o tempo em que os animais falavam, em que as Belas desposavam as Feras -, e às tradições indígenas e africanas, onde jabutis, cágados, macacos, bois agiam como se fossem homens”.

Após as descrições feitas até o momento, penso ser possível considerar uma questão posta na introdução deste trabalho: o que há nos *trabalhos de encantados* capaz de fazer com que os membros do grupo o relacionem a uma identidade étnica? Esta questão só pode ser formulada se tentarmos compreender a formação religiosa dos Tremembé.

O processo que resultou nas atuais expressões religiosas dos Tremembé deu-se a partir do contato entre missionários, índios e vários outros segmentos que interagiam na Colônia. Esta interação, todavia, é compreendida pela história oficial como sendo a imposição da religião católica às demais, as quais, no máximo, se posicionavam nesta relação de poder como, simplesmente, resistindo a esta imposição. Entretanto, a interação sempre implica uma reciprocidade e não havia religião na Colônia que estivesse imune às marcas do contato. O catolicismo que se formou entre a população sertaneja, por exemplo, também é marcado por este processo. Conforme assinala Pompa (2001), a religião católica, embora tenha sido imposta aos nativos, foi também uma recriação dos mesmos, que, a partir dos seus sistemas, deram uma nova tônica à realidade que se apresentava então, nas quais muitas das práticas nativas também se impunham aos colonizadores. Os índios se inserem nesta formação independente da condição de indígenas, ou seja, a condição de indígenas não punha suas culturas no patamar do inatingível, como a

história oficial sobre os índios tem tratado, fundamentalmente até o final dos anos sessenta do último século.

Este ritual é, portanto, resultado de muitas expressões religiosas que se puseram em contato ao longo dos séculos. Ao analisar o toré Kiriri, Marco Tromboni do Nascimento (1994) considera também a influência da imigração de camponeses portugueses que trouxe para o cenário religioso sertanejo importantes elementos do imaginário medieval – como bruxas, demônios e sabbats – e do sebastianismo. Sobre este último, o autor ressalta que há cerca de dez grupos indígenas na região onde se deu o sebastianismo de Pedra Bonita os quais praticam Toré, usam a jurema e, provavelmente, tiveram muitos de seus antepassados envolvidos no movimento. Em Almofala, não tenho nenhum registro documental que comprove a participação de antepassados do atual grupo no movimento, mas a própria história de Almofala – ponto abordado no capítulo anterior – demonstra o trânsito que sempre houve dos habitantes daquela região pelo litoral maranhense.

Se as populações indígenas compartilham com a sociedade sertaneja em geral uma enorme diversidade de crenças e atividades rituais, para compreender o processo de formação religiosa destas, também temos que nos debruçar sobre a religiosidade do povo sertanejo. Porém, para Nascimento (1994), há um conjunto de ritos e crenças que estão associadas a práticas indígenas e são compreendidas como tal. Para o autor, o fio condutor destes ritos é a Jurema, pois está muito presente nas suas práticas. É por isso que ele toma o *complexo ritual da Jurema* como *unidade de análise* para um entendimento aprofundado dos ritos praticados por tais populações. O objetivo do seu trabalho é, pois, analisar “a caracterização de um conjunto de crenças e práticas religiosas específico, que chamamos de complexo ritual da jurema” (NASCIMENTO, 1994, p.03), tomando como ponto de partida o toré Kiriri, ritual que afirma estar inserido nesse conjunto de práticas religiosas. Ele procura, então, refletir sobre o modo como tal ritual se articula com “os demais aspectos da vida social e organização política dos índios da região, aspectos estes, de resto, inteiramente marcados por um quadro de intensas relações interétnicas” (NASCIMENTO, 1994, p.02). Nascimento compreende tal *complexo* como “uma unidade de análise que perpassa as eventuais fronteiras étnicas que se constroem no interior de um campo de interações sociais no qual os índios não são agentes isolados” (NASCIMENTO, 1994, p.03).

Muito embora os Tremembé não façam uso da jurema, as referências ao vegetal são muito freqüentes tanto nas letras do torém, como nas *doutrinas* dos *encantados*. Aliás, as letras de torém, na sua maioria, se apropriam de elementos da Umbanda e os trazem para as letras. Ao elaborar um estudo sobre o toré Pitaguary, Magalhães (2007) destaca o engajamento de adeptos da Umbanda no toré, afirmando que “as experiências musicais e corporais na participação [de membros do grupo Pitaguary] em ‘trabalhos de umbanda’, ou ‘macumba’, engendraram performances diferenciais na maneira de se apresentar em realizações do toré” (MAGALHÃES, 2007, p. 142). A transcrição que se segue trata-se de uma letra de torém que alude à jurema:

Oi pisa, pisa! Vamo pisar!
Pisa na Jurema do Rei Orubá!
Oi pisa, pisa! Vamo pisar!
Pisa na Jurema do Rei Orubá!

Na Jurema tem, na Jurema dá
Cabôco bom pra trabalhar
Na Jurema tem, na Jurema dá
Cabôco bom pra trabalhar

Abaixo, exponho mais um exemplo de uma música de torém que faz menção a elementos da Umbanda:

Tremembé terra de coco
De azeite de dendê
Aiágua do coco é doce
E eu também quero beber

Vamo dançar
E arrochar o catimbó
E amarrar os inimigo
Na pontinha do cipó

As terras do Maranhão sempre são aludidas como um lugar que guarda muitos *encantes*. O trecho abaixo consiste em um recorte de uma entrevista dada por Dona Francisca, na qual ela menciona uma certa *força* do seu *trabalho* que, conforme assegura, vem do Maranhão:

Juliana: e a senhora acha que a força do seu trabalho vem da onde?

Dona Francisca: se for da linha do mar, eu sinto a força do mar; se vier do mato, a força é mas mata; vindo do Maranhão, é do Maranhão, agora a linha mais forte que eu trabalho é do Maranhão, aí é mais forte que a do mar e das mata. A linha do Maranhão é a mais forte de tudinho. (...) você quer que eu cante uma do Maranhão? Dos meus encante?

Juliana: cante.

Dona Francisca: (cantando)

A força maior

É de Rei Sebastião

A força maior

É de Rei Sebastião

É do terreiro de mina

De Codó do Maranhão

É do terreiro de mina

De Codó do Maranhão

(...)

Mestre Luís, aqui estão me chamando (repete)

Aqui tem gente que precisa se curar

Meus filho, vocês nunca viram nada

Avalie mesmo se vocês fossem ao Maranhão

Lá tem nêga feiticeira que trabalha na macumba

Eu só desmancho com meu cinco Salomão (repete)

Essa aí é outra do Maranhão. Ah bom, a gente do Maranhão vai s'embora, pode trabalhar a noite todinha só do Maranhão (...).

(cantando)

Chuí, Chuí, Chuí

Quem te ensinou navegar?

Foi o tombo do meu navio

E foi o balanço do mar

Meu mastro se naufragou

Nas água do Maranhão

Enquanto endireito meu mastro

Eu vem ajudar meu irmão

É outra que vem pelo mar, mas é do Maranhão. Aí essa linha do Maranhão, nunca andei no Maranhão e nunca veio ninguém me ensinar a doutrina do Maranhão, sabe? E da onde eu não moro? Eu sou do Ceará e Maranhão é Maranhão, né?

Juliana: hum hum

Dona Francisca: mas nas próprias hora de trabalhar, que tiver concentrada, vem a noite todinha só Maranhão, sem eu andar no Maranhão e sem conhecer ninguém do Maranhão (...), aí invoca a pessoa, né? E sem ninguém ter me ensinado cantiga nenhuma. Pra você ver, né? (...) Cada uma linha é a força daquele lugar que vem, sabe?

2009

Outro exemplo de como o Maranhão é tido pelos membros do grupo como uma *terra de encantos* pode ser ilustrado pela própria história de vida de uma das pajés, Dona Maria Bela quem morou vários anos no estado e lá pôde começar a realizar suas curas⁶². Quase sempre ao se referir sobre a *força dos trabalhos* de Dona Maria os membros do grupo mencionam o fato de ela ter lá morado. A pajé,

⁶² Para maiores detalhes sobre a história de vida de Dona Maria Bela ver Gondim (2007).

por sua vez, também reconhece esse estado como um lugar propício à manifestação do sagrado, e está sempre mencionando o castelo do Rei Sebastião, como uma referência da *força* dos *encantados* daquele lugar, inclusive, cada vez que realiza um ritual de mesa, a pajé acende, no início, uma vela para este *encantado*, que ela descreve da seguinte forma:

Rei Sebastião, ele é encantado na Praia do Lençol, agora quando a Praia do Lençol se desencantar, São Luis do Maranhão se encanta, e quando tiver perto do fim do mundo, a corneta dele vai tocar, porque ele é guerreiro militar, o Rei Sebastião.

Dona Maria Bela, 2002

No *ponto* do Rei Sebastião, entoado pela pajé, é revelado seu poder e sua ligação com a *força* que vem do mar:

O Rei Sebastião
É guerreiro é militar
Só ele é quem tem
A bandeira imperial
Só ele é quem pode
Com a grande força do mar

O Rei Sebastião
É guerreiro é militar
Só ele é quem tem
A bandeira imperial
Só ele é quem pode
Com a grande força do mar⁶³

Ao abordar o tema da Umbanda nos contextos de reorganização política dos índios no Ceará, Pordeus Jr. (2003) afirma que esta vem sendo *reeticizada* pelas comunidades indígenas que vêm nesta religião uma possibilidade de teatralizar uma identidade indígena que, no seio de outras religiões, não se sentiam contempladas.

Segundo Roberto da Matta (1997), os rituais são mecanismos através dos quais os homens dramatizam o mundo. Através deles, a sociedade se projeta, desdobrando-se diante de si mesma. Na análise dos atos rituais e cerimoniais, é possível, então, considerar a consciência social evidenciada nas dramatizações. Os atos rituais são discursos simbólicos sobre a estrutura social. A representação do

⁶³ *Ponto* cantado em entrevista concedida aos Professores Ismael Pordeus Júnior e Gilmar de Carvalho, em setembro de 2004.

indígena durante os rituais de Umbanda como alguém que tem uma relação distinta com a natureza, podendo, assim, manipular suas forças serviu, considerando tais afirmações, para reforçar e manter uma identidade que, no dia-a-dia não poderia manifestar-se.

CAPÍTULO III

Tempo e espaço na cosmovisão do grupo

O tempo é um problema para nós, um terrível e exigente problema, talvez o mais vital da metafísica; a eternidade, um jogo ou uma fatigada esperança. Lemos no Timeu de Platão que o tempo é uma imagem móvel da eternidade; e isso é apenas um acorde que a ninguém distrai da convicção de ser a eternidade imagem feita de substância de tempo.
Jorge Luis Borges

Nesse capítulo, conforme foi anunciado na Introdução, pretendo mergulhar mais profundamente no imaginário do grupo através da exposição e análise das narrativas colhidas em campo. Darei ênfase às que se referem à noção de espaço e tempo.

As considerações propostas pela antropologia do imaginário, em especial as produções de autores como Gilbert Durand e Gaston Bachelard serão aqui bastante elucidativas para se analisar as narrativas e compreender o universo fantástico que elas nos apresentam.

Para Durand (2002 [1921]), o imaginário foi proscrito pelo pensamento ocidental, sendo desvalorizado no seu sentido ontológico, em especial pela filosofia francesa, que o tomava como uma fonte de erros e falsidades, cavando, assim, um imenso abismo entre imaginação e razão. Já no âmbito da psicologia clássica, ele foi confundido com “o duplicado mnésico da percepção que mobilia o espírito com ‘miniaturas’ mentais que não passam de cópias das coisas objetivas” (DURAND, 2002, p. 21). Entretanto o autor lembra que, como bem apontou Sartre, não se pode confundir o imaginado com o rememorado, pois, ainda que a imagem possa figurar a memória, a essência da imaginação do pensamento poético é diferente da essência do pensamento do cronista ou do memorialista, por exemplo. Mas mesmo atribuindo a Sartre o mérito da diferenciação do plano mnemônico para o imaginativo, Durand aponta também sérios paradoxos na sua obra (*L’Imagination*), pois, após diferenciar a memória da imaginação, sua análise vai progressivamente desvalorizando a imagem, conferindo a ela um caráter duvidoso. Desta forma Sartre peca ao não se dedicar à compreensão das imagens, afastando-se, assim, do método fenomenológico, pois “uma fenomenologia do imaginário deve, antes de tudo, entregar-se com complacência às imagens e ‘seguir o poeta até o extremo das suas

imagens sem nunca reduzir esse extremismo, que é o próprio fenômeno do elã poético' (BACHELARD (1948) *apud* DURAND, 2002, p.25)".

Outra abordagem citada pelo autor, ainda anterior a Sartre, a *Denkpsychologie*, minimiza a ação das imagens em favor da razão e do pensamento lógico, "verdadeiro", "os elementos formais do pensamento". O pensamento puro, para tais correntes de pensamento seria, pois, "o pensamento sem imagens", o que, para Durand, representa um pensamento impossível de se exercer. O antropólogo francês constrói, assim, uma visão ontológica da imagem, que, segundo assevera, constitui o princípio de todo o pensamento, assumindo, destarte, um papel fundamental na construção do ser. Concordando mais uma vez com Bachelard, ele reivindica um estudo sistemático das representações e, para isso, recorre a outro grupo de psicólogos, entre eles Pradine e Jung, que, em contraposição à psicologia da imaginação, postulam que o pensamento se opera através de imagens simbólicas ou arquétipos. Havendo, deste modo, não uma oposição, mas uma dialética entre símbolo e sentido. Pois, "o jorrar luxuriante das imagens, mesmo nos casos mais confusos, é sempre encandeado por uma lógica" (DURAND, 2002, p.30).

A capacidade imaginativa é movida, assim, por um dinamismo organizador das experiências e é sob esse aspecto que as reflexões de Durand (2002) serão essenciais para este trabalho, pois as histórias contadas sobre os encantados em Almofala revelam uma proliferação de imagens fantásticas - como objetos e animais gigantes, descrições de outras dimensões, personagens sagrados, etc. – que revelam normas e condutas sociais dos Tremembé. As pajés nos traduzem, através das imagens expostas nas narrativas, uma forma de pensar o mundo e a existência delas próprias e de todos os demais nesse mundo. Nestas narrativas, as concepções de espaço e tempo sempre vêm à tona, o que não é surpresa, posto que tais categorias, conforme postula Durkheim (*apud* CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988), são a chave da compreensão de como as sociedades pensam sobre si mesmas, elas estão presentes, portanto, nas narrativas sobre os mais diversos assuntos.

Certamente há outras categorias⁶⁴ que merecem também um estudo aprofundado e que também estão presentes nessas narrativas, todavia resolvi

⁶⁴A noção de categoria foi incorporada à antropologia pela Escola Sociológica Francesa, tendo como principais representantes Durkheim e Mauss que buscaram nas categorias aristotélicas sobre o

centrar-me nas de tempo e espaço por serem estas mais freqüentes nas narrativas colhidas em campo. Além disso, é impossível, se pretendo alcançar a dimensão performativa do ritual, fazê-lo sem considerar a dimensão espacial e temporal na qual ela se coloca. A esse propósito, vale citar Zumthor (2000), para quem “a performance é o único modo vivo de comunicação poética (ZUMTHOR, 2000, p. 39-40)”. O caráter poético, conforme aponta, é dado pela percepção e apreensão do tempo. Nas palavras do autor:

A linguagem, em sua função comunicativa e representativa insere-se no tempo biológico, que ela manifesta e assume, sendo assumida por ele, e sem ter sobre ele algum poder, incapaz de o abolir, e em contraparte, destinada a dissipar-se dele. *A prática poética se situa no prolongamento de um esforço primordial para emancipar a linguagem (então, virtualmente, o sujeito e suas emoções, suas imaginações, comportamentos) desse tempo biológico.*

(ZUMTHOR, 2000, p. 57, grifos meus)

Outro ponto que também motivou a elaboração de um capítulo dedicado às concepções de espaço e tempo foram as transformações ocorridas em Almofala nas últimas décadas que trouxeram intensas transformações espaciais e, também, na forma como os membros do grupo lidam com o tempo. No que diz respeito à questão espacial, a especulação imobiliária nas áreas litorâneas, tão caras à indústria do turismo, bem como a pesca predatória e a proliferação de viveiros de peixe e camarão e das plantações de coco - em especial, como já mencionado, da empresa Ducoco⁶⁵ - são alguns dos elementos que causam grande impacto espacial e ambiental não só na área Tremembé, como em praticamente todo litoral cearense.

Além das transformações relativas ao espaço que provocam mudanças na forma de lidar com o tempo (posto que espaço e tempo são categorias indissociáveis), outras mudanças que dizem respeito ao modo de vida também alteram a manipulação do tempo, a divisão entre tempo de lazer, tempo de trabalho, tempo de descanso, tempo de ócio... A capacidade imaginativa, inclusive, está

entendimento humano uma forma de delinear aquilo que desempenharia no conhecimento um papel preponderante (Cardoso de Oliveira: 1988).

⁶⁵ Na reportagem contida no site <http://opovo.uol.com.br/app/opovo/economia/2010/06/19/Internaeconomia,2011892/paje-diz-que-falta-vontade-politica.shtml>, acessada em 28 de junho de 2010, publicada pelo jornal O Povo, o pajé Luis Caboclo faz denúncias sobre a superexploração dos trabalhadores por parte da empresa. Outro assunto importante abordado pela reportagem - para além da grande extensão que a empresa ocupa na área indígena - é o uso de agrotóxicos. Já a reportagem contida no site <http://opovo.uol.com.br/app/opovo/economia/2010/06/19/Internaeconomia,2011900/queixa-de-pesca-predatoria.shtml>, acessada em 28 de junho de 2010, aborda, rapidamente, a questão da pesca predatória na região.

intrinsecamente ligada à questão temporal também porque é necessário tempo para o exercício de contemplação do mundo que proporcionam o florescimento das narrativas aqui expostas.

3.1. A construção dos espaços sagrados

Como mencionei no primeiro capítulo, as práticas de cura realizadas pelas pajés são bastante variadas. Os rituais de reza podem ser efetuados em qualquer lugar, mas geralmente, a mãe da criança a leva na casa da rezadeira para que seja curada. Já os *trabalhos de mesa* são realizados em lugares específicos. Praticamente todas as pajés que conheci em campo construíram um pequeno galpão no quintal de casa para que possam realizar seus *trabalhos* adequadamente. Mesmo não havendo muita aglomeração de pessoas nos rituais – pois não há um grupo permanente de freqüentadores – é necessária a construção de um espaço adequado, o lugar onde o sagrado pode manifestar-se. A construção destes lugares requer, obviamente, uma série de cuidados.

Sobre a construção dos espaços sagrados, Mircea Eliade (1996 [1959]) faz considerações muito significativas. Concordando com a máxima durkheimiana de que o homem religioso está numa busca constante de separar o sagrado do profano, ele ressalta que isto ocorre, de modo especial quando se refere à ordenação do espaço. Suas exposições acerca da construção dos espaços sagrados serão muito elucidativas para o caso ora apresentado, muito embora o autor cultive uma visão extremamente dualista da realidade social. Para ele, enquanto para o homem das “sociedades arcaicas” existe uma “realidade absoluta, o **sagrado** que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando-o e tornando-o real” (ELIADE, 1996, p.164), o homem moderno é, essencialmente, **a-religioso**, pois é resultado de um processo de dessacralização. O homem moderno constrói-se a si mesmo no mundo a partir de uma racionalidade que pressupõe o controle e a previsibilidade⁶⁶,

⁶⁶ Weber (2003 [1934]) também nos dá contribuições significativas sobre o assunto quando aborda o tema do desencantamento do mundo. Para ele, a sociedade ocidental é marcada por uma forte racionalização, ou seja, os indivíduos tendem a basear suas ações no cálculo e na previsibilidade. Esse processo de racionalização, que tem suas raízes na Grécia Antiga, vem atualizando-se através da burocratização das diversas esferas sociais, o que estaria levando, progressivamente, o mundo a um estado de desencantamento.

assim ele obtém uma explicação científica para todos os fenômenos da natureza, acarretando uma dessacralização do Cosmos. Não concordo em absoluto com a polarização tão radical que Eliade postula entre o moderno e o tradicional. O caso aqui analisado, pode servir de exemplo, pois, em especial nos últimos anos que trouxeram muitas mudanças no modo de vida dos Tremembé, elementos tradicionais e modernos não estão num campo de lutas onde o moderno simplesmente “engole” o tradicional, transformando tudo em racionalidade e controle. Elementos modernos e tradicionais interagem ora de forma conflituosa, ora se conformando numa mesma realidade, mas sempre tal relação é pautada na interação e não na simples imposição de um mundo moderno sobre o tradicional.

O homem religioso, segundo Eliade, não vê o espaço como um todo homogêneo, inversamente, ele o vê pleno de rupturas que fazem algumas porções de espaço qualitativamente diferente das demais. Para o ato de manifestação do sagrado, Eliade adota o termo *hierofania*, que exprime simplesmente “algo de sagrado que se nos revela” (ELIADE, 1996, p.17), ela está sempre envolta de mistérios, exatamente por não exigir uma explicação científica ou racional para constituir-se. Conforme o historiador das religiões, o homem descobre o sagrado porque este se lhe manifesta como algo que rompe com o profano, contudo, toda hierofania constitui uma contradição, pois, mesmo que o sagrado se manifeste numa árvore, por exemplo, esta passará a representar outra coisa, transmutando-se numa realidade sobrenatural, todavia, jamais deixará de ser uma árvore, na medida em que continua participando do meio cósmico envolvente. Ou seja, o homem religioso concebe não só toda a natureza como suscetível à revelação do sagrado, mas todo o Cosmos pode vir a tornar-se uma hierofania. Para os Tremembé, há várias extensões de terra em Almofala que favorecem a manifestação do sagrado: constituem a *morada dos encantados*. Na organização cotidiana do espaço, é levada em consideração a dimensão encantada daquele lugar, como demonstra a fala abaixo:

Antes quando era pr'um jovem casar, uma pessoa queria fazer uma casa, tinha um *sabido* que ia lá, a pessoa ia lá, “ói, eu quero botar minha casa e quero um lugar bom, que seja *sadio*”, e aí a pessoa ia num certo horário, um horário determinado e dizia “bote aqui! – ele dizia – bote aqui nessa região”, “não, mas eu queria mais pra cá”, “pra cá não bote, que não dá, é doentio, aqui mora um *encantado*”, porque às vez bota num lugar errado, aí ele não vai se dar bem, porque alguém não vai aceitar... tudo é o lado *encantado*. E pra entender tudo isso, precisa ele ser... é complicado... Tem o outro lado, o

lado da planta, fazer a planta, a terra, o terreno... O outro [a outra parte do terreno] é bom pra outra... isso, no lado da ciência convencional, é o lado do engenheiro, ele vai lá diz o que é bom... isso é outro lado que a gente não estuda, mas sabe. A água, saber onde a água é boa, onde a água não é boa, tudo é o lado que conhece como encanto que vem através da *sabedoria*. A biologia, que fala da água, os vento... O tempo tem um contato de *encantado*. (...) a pessoa diz "fulano é médium", médium tem pra qualquer hábito. É outro lado que tudo se trata de *encantado*.

(Luís Caboclo, 2009)

Algo que precisa ser destacado neste relato é a relação entre saúde e doença que ele revela. Não é só o corpo que pode ficar "doentio", mas também o lugar. A doença advém, portanto, não só de problemas físicos, mas de uma conduta "errada" em relação ao sobrenatural.

É possível pensar sobre a construção do *centro* das pajés tremembés, a partir das considerações de Eliade sobre a elaboração espacial do homem religioso. Quando estive em Almofala pela primeira vez, o único centro que conheci foi o de Dona Isabel na *la*, já mencionado neste trabalho, no entanto, mesmo as pajés que não tinham um lugar apropriado para o *trabalho* (estes eram realizados na cozinha, nos quintais das casas ou em *centros* próximos de suas casas) falavam da vontade e da importância em se construir um lugar adequado. No momento em que elas erguem um recinto específico para trabalhar, elas o revestem de poder, pois ele está envolto por certas interdições, cuidados e obrigações inerentes ao sagrado. Se o sagrado rompe com o cotidiano, não se pode lidar com ele da mesma forma como se lida com situações corriqueiras.

Atualmente quase todas as pajés que conheci já conseguiram construir um *centro*, todos eles são muito parecidos com o de Dona Isabel que descrevi no capítulo anterior. Tratam-se de pequenos salões, geralmente de taipa, cobertos com telha ou palha, conforme mostrado pelas imagens no capítulo anterior. No interior, todas elas montam uma mesinha cuidadosamente enfeitada com diversas imagens que são postas ali obedecendo muito mais ao acaso do que a quaisquer outros critérios. Todas as imagens, quadros ou cartões com figuras de santos são expostos em cima da mesa ou fixadas nas paredes. Além da mesa, em todos há apenas algumas cadeiras que servem à pajé (que durante o ritual pode, também, permanecer sentada por um tempo), ao *cambone* (que permanece durante praticamente todo o ritual numa cadeirinha ao lado da mesa) e aos demais participantes.

Se ao *centro* das pajés é atribuído um poder, dele emana também um perigo imanente, pois ele constitui o lugar da liminaridade, as entidades que baixam nos rituais pertencem ao mundo do sobrenatural. Há uma ruptura no tempo e no espaço para que estes dois mundos se encontrem, ali, humanos, entidades encantadas e espíritos podem trocar dádivas e informações. Aquele espaço representa um elo entre o mundo terreno e o sobrenatural, “não se pode viver sem uma ‘abertura’ para o transcendente, em outras palavras, não se pode viver no ‘Caos’” (Eliade, 1996:36). Contudo, não se pode entrar em contato com esse mundo sem que se tomem certos cuidados. O mundo sobrenatural deve manter-se separado do mundo dos homens. Embora haja a necessidade de estes dois mundos encontrarem-se, este contato não pode ser constante, ele se dá eventualmente, através dos médiuns que apresentam o *dom*, pois há que se manter um esforço cotidiano em separar estas duas instâncias (Durkheim, 2003 [1912]). Para que se estabeleça tal relação, é exigido o cumprimento de uma série de ritos. Mesmo que possa acontecer de uma entidade incorporar-se em alguém fora daquele espaço, ali a incorporação acontecerá de forma diferenciada. Ali, o risco da incorporação é anulado pela preparação que é dada ao espaço e àqueles que incorporam.



Figura 19: Imagens dos Centros. À esquerda, o lugar de *trabalho* de Dona Francisca, um “puxadinho” que ela fez nos fundos de casa, o qual ela utiliza também para alguns afazeres domésticos. E à direita, o interior do *centro* de Dona Elita - cuja fachada foi mostrada no capítulo anterior - à direita da mesa, pendurada em um varal, está a faixa do seu *mestre*, o Príncipe Rafael.

Quando a incorporação acontece dentro do ritual, as pajés têm o domínio da situação, as entidades, por mais que algumas delas *baixem* em estado de cólera, gritando e fazendo ameaças, elas se submetem sempre às palavras das pajés, principalmente quando estas falam em nome de Deus. Em todas as narrativas sobre incorporações que obtive em campo, as pajés sempre conseguem afastar as más entidades daqueles a quem elas estão afligindo.

Embora elas sempre sejam bem sucedidas nestas empreitadas, destes *trabalhos* podem emanar sérios perigos, portanto, há um esforço permanente em separar o espaço do ritual do espaço doméstico, para que este não corra o risco de ser “contaminado” pelas forças que emanam dos *trabalhos com encantados*. É muito importante atentar para o fato de que os membros do grupo sempre recorrerem a metáforas relacionadas à noção de limpeza para ilustrar tais situações. Como no depoimento a seguir, quando seu Sabino, marido de Dona Lucrecia, fala sobre a importância em realizar tais rituais fora da casa:

Ali foi um centro que eu fiz pra ela trabalhar (...) porque às vez, sabe o que acontece? Chegam com gente que tem coisa muito perigosa, e, entonce, pra jogar fora, quando dá fé, fica a sujeira pra dentro de casa, né? E lá não, lá já fica um defumador...

(Seu Sabino, março de 2009)

Dona Francisca ressalta, entretanto, que os rituais “pra ela mesma” - ou seja, as mesas que elas *abrem* para cumprir suas próprias obrigações com os *encantados* - podem ser sim realizados dentro de casa, pois deles não restará nenhuma “coisa ruim”:

Juliana: e onde é que a senhora trabalha?

Dona Francisca: eu trabalho, tanto faz ser aqui [na parte de trás, da casa, do lado de fora] como aí nessa casinha aí, porque tem gente que faz o depósito pra trabalhar, né? O *centro*. Eu não tenho, eu tenho essa casinha aí, eu trabalho é muito nela aí, pra não deixar (...) pra não fazer zoadada, aí boto pra cá e muitas vez boto pra cá, também, pra essa área aqui.

Juliana: é mais aqui, nessa coisinha aqui fora...

Dona Francisca: é. É mais aí nessa bichinha do lado de fora do que aqui dentro de casa. É desse jeito.

Juliana: mas pode também trabalhar dentro de casa, se quiser, ou não é bom?

Dona Francisca: eu num sei, eu não ouvi falar que é bem bom não. Agora diz que não é bom trabalhar dentro de casa assim mesmo é porque às vez chega gente, vem se curar gente que chega com umas coisa meia ruim, que aí não é bom ficar dentro de casa, mais fora é melhor, dentro não é bem bom, é mais fora. Agora só pra gente mesmo, tanto faz dentro como fora, agora chegando gente é bom mais fora, pra não ficar dentro de casa, que

às vez chega um com um pensamento, outro chega com outro, aí aqueles pensamento não são igual, quando dá fé não fica bom dentro de casa, agora fora assim é mais melhor, é melhor...

Porém, há certa mobilidade em relação a tais *centros*, pois, algumas pajés transformaram o próprio *centro* em local de moradia, mesmo após terem-no construído e usado durante certo tempo para a realização dos rituais, como no caso de Dona Lucrecia: atualmente seu *centro* serve de casa para uma filha que casou e não tinha onde morar com o marido e o filho que ia nascer. Entretanto, só optam por tal uso diante de necessidades mais urgentes.

A casa é um elemento muito comum nas narrativas. A descrição dos lugares de morada, tanto do mundo terreno quanto do mundo dos *encantados*, em outros mundos, avistadas através de sonhos, transe ou visões são plenas de elementos de contos de fada. Na narrativa seguinte, por exemplo, Dona Maria Bela descreve a casa que abrigava sua mãe depois de sua morte e que pôde ser visitada pela pajé em sonho:

Dona Maria Bela: Aí a mamãe já tinha morrido e eu sonhei com ela. Eu ia andando num lugar aí entrei numa casona. Aí quando eu cheguei nessa casona, que eu entrei, dei com ela lá na cozinha da casa, aí "mamãe, eu vim lhe buscar", aí ela disse "é, minha filha, mas eu não posso mais voltar pra lá não, tenho vontade de volta, mas não posso", "porque você não pode? Porque não tem dinheiro pra pagar a passagem, pois eu tenho um gorózinho aqui no bolso, dá pra nós comer e pagar a passagem", ela disse "ê, minha filha, eu não vou mais não", "a mãe ta com fome? Eu não vejo fogão aqui, não vejo nada", "não minha filha, eu não sinto mais fome não". Aí tinha uma porta, eu olhei, era o jardim mais lindo do mundo. Aí tinha um homem enchendo uma vasilha d'água. Aí, quando eu cheguei lá no fim da casa onde eu tinha entrado, eu vi uma mulher com os traje de Santa Terezinha ou os traje assim de Santa Rita, né? Aí a mamãe foi e disse assim "toma a bênção a essa mulher que ela é sua madrinha". A mulher era morena clara, eu tomei a benção a ela três vez. (...) minha madrinha é Nossa Senhora. Aí uma mulher de branco apareceu. Foi um sonho verdade mesmo. Aí a mulher de branco disse "vá s'embora!", eu digo "eu não vou não, só tenho raiva de empregado porque quer ser mais do que o dono, isso aqui é da minha madrinha, tu é uma simples empregada e vem mandar eu ir m'embora. Aqui ta a minha mãe e a minha madrinha, eu vou embora por quê?", aí a mulher disse "não é o seu tempo, de você estar aqui. ". Aí eu olhei assim, tinha uma casa muito longe, "e aquela casa, de quem é?" a mulher de branco disse assim "aquela casa acolá é do cabra véi!". Eu digo, eu vou já lá ver ele também!", aí fui. Cheguei lá, ele tava sentado numa poltrona. Eu digo "bom dia, cabra véi!", ele disse assim "vá s'embora daqui! Pode ir, que tu é amiga daquele homem e daquela mulher, eu não quero tu aqui não, que diabo tu veio ver aqui?! Vai-te embora pra lá!", eu digo "ói, cabra véi, tu é um cabra véi sem-vergonha, tu é um cabra ordinário, tu é um atentador, tu é um vagabundo!", ele disse "vagabunda é tu! Vai-te embora!", e eu "vagabundo véi, só véve de atentar os outro, atentador. Tu é um enorme!". (risos) Saí e fui-me embora na carreira. (risos)

Juliana: e quem é a madrinha da senhora?

Observa-se a oposição entre a casa que Dona Maria Bela supõe ser de Nossa Senhora, um lugar amplo, com o mais belo dos jardins, em oposição à do “cabra véi”, longe e isolada. As descrições de lugares habitados por santos ou *encantes* sempre buscam construir imagens plenas de elementos da natureza, com destaque peculiar para a natureza de Almofala, como lindas e ensolaradas praias, flores, árvores frutíferas e céus estrelados.

Neste momento, as considerações de Bachelard (1974), sobre a poética do espaço parecem-me fundamentais. A imaginação poética, para ele, não é preparada por uma cultura, nem a percepção ou a literatura: ela é, antes de tudo, fruto da capacidade criativa do ser falante. É por causa dessa criatividade que a consciência imaginante se descobre. Julgo prudente apelar para tal autor pelo fato de que, nas narrativas das pajés, é possível contemplar a construção de imagens plenas de poesia. A imagem poética é, na sua concepção, “produto direto do coração, da alma, do ser do homem tomado na sua atualidade” (BACHELARD, 1974, p. 342).

Tomando a casa como um cosmos, o primeiro universo do homem, Bachelard (1974) conclui que todo espaço habitado traz em si a essência da noção de casa. A casa alcança, assim, um patamar simbólico que vai muito além da primeira necessidade: o abrigo. Ela não abriga só o homem num sentido físico de sua existência, mas abriga sonhos, lembranças e devaneios. As recordações de um mundo exterior não têm esta mesma força, pois as lembranças da casa são prenes de afetividades e emoção. A casa é a morada dos seres protetores. Isto explica, nos relatos, a presença tão forte de elementos domésticos, os cuidados e tabus que cercam a casa, como o fato de evitar realizar alguns rituais no seu interior.

Além de Bachelard, muitos são os autores que compreendem a casa para além das suas dimensões físicas. Roberto da Matta (1991) observa que nas cidades interioranas brasileiras as referências espaciais confundem-se com a própria ordem social, pois é comum orientações espaciais do tipo “é a casa vizinha a de ‘seu’ fulano”, “ao lado de uma mangueira”, etc. Desse modo, para o autor, “sem entender a sociedade com suas redes de relações sociais e valores, não se pode interpretar como o espaço é concebido” (DA MATTA, 1991, p. 34). No caso de Almofala, as referências são sempre muito personalizadas, até mesmo porque a maioria dos

moradores se conhece, mais ainda quando estão inseridos em uma mesma localidade. É comum, por exemplo, referências espaciais do tipo “o beco do Zé de Barros”, “a Lagoa do Luís de Barros” ou “o beco do Tadeu”, além de referências a lagos, morros, dunas e rios. Da Matta propõe ainda uma oposição entre a casa e a rua, pois, sob seu ponto de vista, só é possível compreender os significados atribuídos à casa em contraste com a rua, numa tentativa de entender como o público e o privado são concebidos em cada caso. Pode ocorrer, inclusive, de a casa tomar dimensões de um espaço social máximo e totalmente público, como no caso de falarmos do “nosso país” como “nossa casa”.

Se os espaços naturais de Almofala são, na concepção grupal, habitados por seres ancestrais que ali estão para continuar a protegê-los, conseqüentemente, as narrativas sobre tais espaços passarão para outro patamar narrativo que ultrapassa a mera descrição física, mas estará plena de emoção que propiciará a imaginação poética, a construção de símbolos que denotam a importância cultural, social, material e subjetiva daquela terra para eles. Não seria exagero dizer, inclusive, que, na compreensão do grupo, a dimensão simbólica da casa atinge grandes proporções, abrangendo não só suas casas, enquanto edificações, como também os espaços naturais que constituem a *morada dos encantados* e de onde eles tiram sua sobrevivência. Não só por representarem espaços sagrados e que lhes garante a subsistência, mas pela própria forma de apropriação dos espaços públicos em Almofala, onde, mesmo havendo espaços privados - onde a família planta sua roça e organiza o espaço a seu modo - mas os recursos naturais são de uso comum.

Retomando a questão dos *centros* das pajés é importante observar que, mesmo havendo espaços adequados para a realização dos rituais, a manifestação dos *encantados* não ocorre somente nesses lugares. O indivíduo não consagra aleatoriamente os espaços sagrados, eles se manifestam através de sinais, como o que é exposto nesse trecho:

(...) uma vez eu tava brocando esse mato aí, aí era um bando de homem, aí eu tava arrancando uns toco num pé dum juazeiro, o juazeiro já tinha caído, eu comecei a desgalhar, cheguei com a foice, né, quando taquei a foice assim no galho do juazeiro, aí uma voz disse assim: “ei, por que é que vocês tão derrubando minha morada?” (...) aí quando chegou a hora da merenda eu disse. Ah bom, teve muita gente que mangou, “tu ta é com conversa... num ta vendo que tu não ouviu isso?” e eu “ta bom...” (...) porque eu acho que ali era a morada dele, desse cabôco.

(Francisco, 2009)

A importância da terra reivindicada pelo grupo não se restringe, portanto, à esfera econômica, eles não só dependem da terra para sobreviver – plantar, pescar, etc. – como também estabelecem uma relação sagrada com aquele espaço. A referência que fazem da área remete, o tempo todo, a uma ancestralidade, na medida em que ela se constitui a *morada dos encantados*, um lugar que se acredita ser habitado por muitos espíritos dos ancestrais e por vários seres *encantados* que continuam a proteger aquele espaço.

A relação dos Tremembé com a natureza faz parte da rotina do grupo, em regra, aprende-se a lidar com elementos da fauna e flora locais desde a infância. As crianças crescem “soltas”, subindo no topo das árvores, tirando coco, tomando banhos de mar, rio e lagamar, aprendendo a lidar desde cedo com os limites impostos pela natureza. Muitos meninos começam a pescar antes dos dez anos de idade, ajudando seus pais no sustento da família. Destarte, estes lugares são essenciais para a existência do grupo que, desde muito antes da chegada do europeu, garante sua sobrevivência a partir de métodos de pesca e agricultura tradicionais. Eles mantêm, portanto, uma relação de dependência com o meio ambiente. Esta relação é mediada por seres que orientam a conduta das pessoas na lida com os recursos naturais. As histórias referentes a caçadores e pescadores que, em algum momento, se depararam com entidades encantadas, protetoras de certos ambientes - a exemplo do caipora, da mãe-d'água, da sereia, etc. - estão presentes nas narrativas cotidianas e dos relatos de folcloristas e antropólogos que já realizaram pesquisa na área. O relato que se segue foi narrado por Dona Francisca, pajé que trabalha na Tapera:

(...) de primeiro, eu ouvia os mais velhos dizer que disse que tinha um pescador, que disse que tinha uma moça que era sereia, um peixe que era uma moça, diz eles que essa sereia era uma moça. Aí, quando o pescador foi pescar, essa sereia encantou-se, ela era uma moça, aí encantou-se debaixo de uma pedra. Ela era uma moça, de uma moça virou um peixe e encantou-se debaixo de uma pedra, aí, quando esse homem foi pescar, escutou a cantiga dessa sereia debaixo da pedra, aí ele parou e olhou, aí ficou ali e só saiu quando ela cantou a cantiga todinha, aí ele gravou a cantiga. Ele ouviu a cantiga no mar, dessa sereia que se encantou debaixo da pedra, [ela] cantou e ele ouviu a cantiga e aprendeu e até hoje essa cantiga rola no mundo aí⁶⁷.

Dona Francisca, 2009

⁶⁷ Infelizmente, Dona Francisca não conseguiu lembrar a referida cantiga.

Cada um destes seres vive em um lugar determinado e tem a missão de guardar e proteger sua morada de ações predatórias. São comuns relatos nos quais jangadeiros ou caçadores perdem seu material de trabalho ou *levam uma pisa* (são surrados) por não ter obedecido às recomendações feitas pelas entidades ou, em contrapartida, ganham gratificações por prestarem oferendas aos *encantados*. É o caso da história da mãe-d'água que ouvimos (eu e o professor Marcos Messeder) de Dona Maria Bela:

A mãe d'água, eu gosto sempre... Tem um irmão meu, um que morreu, o Antônio, o que morreu, ele gostava de levar, tinha um vidrinho de estrato, de primeiro, vocês se lembra? Ele gostava de levar pra botar pra ela lá. (...) Quando foi um dia ele sonhou, o Antônio era médium, mas ele nunca *trabalhou*, eu acho que o que acabou mais com ele foi aquele negócio... Aí ele foi e sonhou com uma mulher, dizendo a ele, uma mulher do cabelão, dizendo a ele que ele fosse pescar no seco, ali na Pedra da Batedeira, você sabe onde é a pedra?

Ali é um palácio, é do José de Ribamar ali, ele é filho da Mãe d'Água, aí ele foi, disse a ele no sonho que levasse uma linha que agüentasse, sacudisse mesmo no seco que deixasse que vinha um peixe que era uma gratificação que ela tava dando a ele. Aí ele foi, chegou lá pegou a linha, pegou o anzol, botou pra lá, perto do seco, diz ele que foi só bater, o negócio pegou pra lá, aí vai, aí vai, aí vai, diz ele que quando esse peixe botou a cabeça de fora, diz ele que os ói do peixe era desse tamanho assim, do tamanho do ôi dum cavalo, diz ele que cortou a linha e correu com medo, não botou a peixa pra fora, não, com medo.

(risos) (...) Diz ele que assombrou-se com a montanha do peixe. Aí rapaz, eu tinha agüentado, eu já não tava lutando? Puxava pra fora! É! Eu não ia correr assim, não. Aí quando foi depois, ele disse que tinha sonhado de novo com a mulher dizendo que era uma tal de cavala impinja, tem essa peixa? (...) Disse que era um cavala impinja que ela tinha dado pra ele, pra que ele tinha soltado a peixa?

Dona Maria Bela, 2009

Já o relato abaixo de Dona Maria Lídia conta as intempéries enfrentadas por pescadores que não obedeciam aos limites impostos pelos *encantados*:

Antigamente tinha os encante, agora hoje eu não sei porque que não tem mais. Mas o meu pai, ele era pescador, ele tinha que ter um ponto determinado pra ele pescar. Agora eles tinham uma devoção com eles, aonde eles iam pescar, tinha a parte deles irem pescar, eles botavam uma péa de fumo, que disse que era pra... tem a Rainha lemanjá, né? Isso era a Mãe d'Água, a devoção deles era com a Mãe d'Água, era pra onde ele fosse, mas diz ele, Juliana, que no canto determinado que ele pescava, ele pegava peixe, mas se ele fosse pescar n'outro, ele levava uma pisa, aí nós perguntava 'papai, e como era esta pisa?' ele dizia 'ora minha filha, porque lá onde a gente faz a devoção – a devoção é o pedido, tanto faz ser devoção como o pedido – a gente pede a ela pra botar lá seja lá o que fosse ou fumo... se for fumo é fumo, o que a gente usa botar lá pra ela, entãoce

ali, a gente tem que pescar ali que foi aonde a gente fez o pedido, mas se a gente for pescar n'outro canto, aí...

Dona Maria Lídia, 2007

Nas várias estadas em diversas localidades de Almofala, eu pude contemplar muitas noites de fogueira, que, em geral, eram improvisadas em comemoração a uma boa pescaria, ou mesmo sem um motivo especial, para apreciar uma noite de lua ou somente uma boa conversa. Estes são momentos extremamente propícios às narrativas sobre *casos de encante*. Um dos muitos relatos que ouvi foi-me contado por um rapaz que dizia ter “levado uma pisa do Guajara” – *encantado* do mangue. Ele me contou que havia ido de moto até o mangue para catar caranguejo com um amigo, então, ao adentrarem no mangue, ele teve a idéia de quebrar um galho de árvore para forrar o banco da moto, como forma de protegê-lo do sol. Depois disso, puseram-se ambos a procurar caranguejos durante muitas horas em vão e saíram dali com apenas uns poucos siris. Ao chegar a casa, o rapaz expôs que fora acometido por dores na cabeça e no corpo que duraram vários dias e não havia remédio que as fizesse melhorar. Foi quando Dona Maria Bela explicou-lhe que ele havia levado uma pisa do Guajara, pois tinha entrado no terreno do mangue *desprotegido*, além disso, não havia se portado adequadamente, pois quebrou alguns galhos de árvore sem necessidade. O rapaz finalizou a história dizendo que, só depois das rezas da pajé, os sintomas cessaram em definitivo.

Vários dos pesquisadores, antropólogos e folcloristas que estiveram em Almofala narram relatos de experiências com seres encantados. No começo dos anos 50, o folclorista Florival Seraine, fez uma rápida visita de três dias ao lugar. Seu objetivo era assistir a uma apresentação de torém que ele descreve como sendo uma dança de origem ameríndia, praticada apenas em Almofala... O pesquisador aborda o universo encantado que permeia a cosmovisão do grupo e no relato faz referência ao *guajara* que, segundo ele, também, é chamado de *pajé do rio*:

Vimos então a saber que naquelas águas nordestinas ocorrem “visões”, a assombrar a gente marítima: navegações”, isto é, grandes navios sem mastros, desarvorados dentro da noite; pescadores invisíveis a sacudir tarrafa, ouvindo-se perfeitamente o ruído do choque da mesma atirada à superfície oceânica; sombras de praieiros, já finados a penas pelas camboas e “alagados” do mangue...

Por último, ouvimos a seguinte narração, que aqui procuramos reproduzir: - em um mangue situado nas proximidades, a um quilometro talvez de distância daquela localidade, e em seus arredores, tem em seu *habitat* o *guajara*, também conhecido como *guarí*, que se manifesta em épocas invernosas e à noite, muito mais do que no verão e durante o dia. Assombra o viandante ou pescador de variadas maneiras: canta como galo, muge como vaca, assobia; faz-se de lenhador, ouvindo-se perfeitamente, em tais ocasiões, a pancada de uma árvore que tomba ao solo depois de decepada. Imita o bode, o jumento, outros animais. Gosta de açoitá-los os cães, que se põem misteriosamente a uivar e costumam sucumbir pouco depois de espancados. É também ouvido como se “caçasse” abelhas à noite, dentro da mata.

Se acaso o passante atreve-se a arremedá-lo, será por ele perseguido, sem que o veja gritas adiante e atrás dos seus passos.

É – segundo o que narram – invisível; não possui notícia certa de sua aparição corporificada. Uma circunstância – cabocla meio idosa – declara, no entanto, que certa amiga sua afirmava ter surpreendido o *guajara* com aspecto material de um pato, o qual entrara a voar pela sua cozinha, derrubando as trempes, desfazendo o lume, sem que fosse possível agarrá-lo. A mesma velhota acrescenta que ouvira contar haver o *guajara*, certa vez, exclamado por detraz de duas pessoas, que se achavam a comer côco: “tão comendo côco!”, e estas, virando-se de súbito, ninguém encontraram.

Seraine (1955, p. 73)

Na narrativa seguinte, Dona Maria Bela conta uma conversa que teve oportunidade de travar com o Rei Escamundá (*encantado*) que havia baixado numa *baia*:

Quando ele baixa n’outra pessoa, como já baixou numa moça, prima minha, aí eu fui conversar com ele, ele contou-me tudinho, o Rei Escamundá. Aí ajuntou umas pessoa e foram pra lá, pr’essa ilha. E lá é água salgada e tem uma parte daqueles matinho véi, que tem murici... Muitos mato, aí ele foi, foram pra lá, fazer pecado lá nessa ilha, fazer o que não era pra fazer na ilha, aí quando representou uma moça a eles, aí repreenderam, “ôi, aqui, isso aqui é do meu pai, isso aqui é respeitado, você não venha mais com essas coisa pra cá, se não você não se dá bem!”, aí quando viu foi fazer rec-rec, ele reparou era o pano do bote se rasgando à toinha, o bote que tinham ido pra lá. Aí ela disse “taí, o primeiro sinal é esse aí, se você continuar ou me disser qualquer imoralidade, aqui você fica morto”. Aí só fizeram ir s’embora na volga, né, tinha volga no bote, ao saíram volgando, quase morrem de cansados, nunca mais foram pra lá, fazer pecado na ilha, respeitavam. Aí ficou todo mundo com medo, quando a pessoa ia pescar camarão lá nessa ilha, pediam licença a ele: “já pediu licença ao Rei Escamundá, já pediu?”. Aí iam no maior respeito, aí pescavam com a canoa o tanto de camarão que queriam.

Dona Maria Bela, 2002.

O interessante nesta narrativa é que ela demonstra uma preocupação não só em regular as ações em relação à proteção do ambiente guardado pelo encanto, mas se refere, com mais ênfase, ao comportamento moral dos indivíduos no lugar habitado pela entidade.

As narrativas mitológicas sobre os *encantados* revelam um conhecimento riquíssimo sobre o funcionamento dos ecossistemas. O desenvolvimento das técnicas de produção de pesca e agricultura dos Tremembé foi construído ao longo de séculos garantindo a preservação destes recursos, ou seja, tais práticas vão de encontro às formas de uso dos recursos naturais na área atualmente.⁶⁸ Essa atuação é regulada por seres *encantados* que traduzem essa sabedoria.

Nos últimos anos, a comunidade tem assistido à diminuição drástica dos recursos naturais. A água dos rios vem sendo poluída por fazendas de camarão que se instalaram ali, a pesca predatória tem feito diminuir bastante o número de peixes e crustáceos, e a questão da terra continua sendo o principal entrave - não só entre os Tremembé, mas em quaisquer comunidades indígenas deste país - neste caso específico eles estão numa área onde a especulação imobiliária é muito intensa, pois se trata de uma extensa faixa do litoral cearense. Além da beleza e do potencial turístico da região, há uma imensa riqueza de recursos hídricos e agrícolas.

Para se compreender as reflexões propostas neste momento, é fundamental considerar algumas questões geográficas e socioeconômicas que se apresentam na área Tremembé. As fontes de renda no lugar são muito escassas. São áreas extensas onde em dadas situações há que se caminhar quilômetros para se chegar a um posto de saúde, há localidades de difícil acesso, onde não se pode chegar em determinados horários, sobretudo, quando as marés enchem.

O atual quadro ambiental da área indígena em questão contradiz a imagem, cultuada no imaginário nacional, de índios como seres que vivem em completa harmonia com a natureza, conseguindo viver da agricultura e da pesca.

O drama vivenciado pelas populações indígenas aparece no imaginário da sociedade nacional como sendo coisa de um passado, de um Brasil Colônia, quando estes povos tinham suas terras invadidas e eram escravizados. Entretanto, a espoliação de terras indígenas, infelizmente, não ficou num passado distante, mas ela se desenrola todos os dias e fazem parte desse desenrolar grandes empresas multinacionais, o sistema judiciário e vários segmentos do Estado e da sociedade civil. Enfim, há muitos interesses, de poderosos segmentos econômicos, que estão em jogo nesse processo.

⁶⁸ Oliveira Jr (2002) aborda mais amiúde essa questão em sua tese de doutorado sobre a atividade pesqueira dos Tremembé.

A especulação imobiliária nas áreas indígenas compromete a sustentabilidade e a própria sobrevivência dessas populações. A poluição dos rios, mangues e mares impossibilita a estas pessoas a possibilidade de continuar tirando da natureza seu sustento diário. Pois, conforme já mencionado, a base alimentar dos membros do grupo é constituída basicamente de frutos do mar e da mandioca (farinha, tapioca, beiju).

O comprometimento dos ecossistemas põe em xeque, portanto, um modo de vida tradicional expresso nas técnicas produtivas, na cultura alimentar e numa gama de saberes relacionados à manipulação das frutas e mariscos da região. Se não se pode tirar da natureza a alimentação diária, o único modo de adquiri-la é pelo comércio. Vale salientar que, como a maioria dos produtos vendidos nos estabelecimentos comerciais da região vem de Fortaleza, assim sendo, o frete encarece bastante muitos deles. Somando a todos estes fatores, há também o agravante das alternativas de trabalho na região que são muito escassas - a maioria dos homens vive de uma pesca artesanal cada vez mais fragilizada diante da expansão das atividades de pesca predatória. Algumas mulheres trabalham nas “casas de famílias” do lugarejo – como domésticas – e, de alguns anos para cá, há a alternativa de trabalhar como agente de saúde ou agente sanitaria, através do programa de saúde indígena diferenciada da FUNASA, ou ainda como professores nas escolas indígenas diferenciadas. À exceção dessas alternativas, há apenas a aposentadoria de idosos e deficientes. As famílias são, em geral, bem numerosas e enfrentam grandes dificuldades econômicas. No depoimento abaixo, o pajé Luís Caboclo fala um pouco das dificuldades de realização dos rituais em decorrência da degradação das matas de Almofala:

(...) tem os espíritos, os espíritos de luz que é o contato dos nossos povos, dos nossos ancestrais, a mata – a mata é um encanto, também – que, no caso agora, o cara quer fazer uma regressão, se for o caso, aí hoje em dia não pode fazer mais, porque não tem mais mata. Tem que ter a presença da mata. Pra você fazer contato com alguém que tá lá fora, não pode fazer mais, porque você tem que ter no mínimo uma hora, uma hora e meia sem contato com ninguém. (...) Isso é na presença da mata, onde não tenha presença de ninguém. Agora não tem mais, nós não temos mais lugar pra fazer isso. Porque é a vida, quando nós tem as matas, o cabra saía aqui de manhã, andava cinco léguas, se colocava lá no centro, aí ninguém via, passava o dia todinho lá e...

(Luís Caboclo, 2009)

Não é de se espantar, portanto, a referência a um passado farto, cheio de riquezas, em oposição a um presente dessacralizado, onde a *morada dos encantados* – as matas, mangues, dunas, mares, rios, animais... – está cada vez mais vulnerável.

3.2. A noção de tempo contida nas narrativas sobre *encantados*

Para o devido entendimento sobre o fato de “os tempos antigo” serem tão freqüentemente mencionados nas narrativas colhidas em campo, penso que é necessário compreender o tempo como uma instituição social, de acordo com as concepções de Elias (1998). As teorias filosóficas acerca do tempo o compreendiam como um dado natural, um objeto fruto dos processos naturais e, portanto, imutável. Rompendo com estas idéias, Elias (1998) o concebe, para além da sua dimensão física, como uma construção humana, gerada por processos sociais, a partir do momento em que surge a necessidade de “situar os acontecimentos e de avaliar a duração de alguns processos no âmago do devir” (ELIAS, 1998, p.08). Assim procura-se organizar a vida de acordo com uma seqüência lógica, na sucessão dos acontecimentos. O tempo passa, então, a ser compreendido de acordo com a experiência simbólica que ordena a experiência nas mais diversas sociedades.

Sendo compreendido como instituição social, o tempo tem, portanto, um caráter coercitivo que, no caso dos Tremembé de Almofala, é representado pela referência “aos tempos antigo” como um tempo onde a conduta moral dos indivíduos era exemplar, o que fazia das pessoas mais virtuosas, constituindo, assim, o desejo do retorno a um passado exemplar.

Citando novamente Eliade (1994 [1963]), o autor considera que o mito oferece àqueles que nele crêem um modelo de referência de conduta. Nas pequenas anedotas familiares, nas histórias contadas nos terreiros e repetidas incansavelmente em noites de lua, nas conversas que aliviam as longas caminhadas, portanto, os padrões de conduta do grupo são cotidianamente reforçados. Os mitos conferem assim, parafraseando Eliade (1994 [1963], p. 08)

“significação e valor à existência”. A definição de Eliade sobre mito⁶⁹ será de grande valor para as reflexões seguintes sobre as representações acerca do tempo nos Tremembé, pois, segundo aponta o autor, o mito tem um caráter temporal: ele se refere ao início dos tempos⁷⁰. Em geral, as narrativas apresentadas aqui se referem a um tempo específico, onde as pessoas cultivavam um mérito para ter contato com o mundo encantado, sobrenatural. Outra característica sempre apontada nos relatos sobre os “tempos antigo”, é a abundância das matas e dos recursos naturais em geral. Portanto, muitos relatos já expostos aqui, além da dimensão espacial, propõem também uma reflexão sobre o tempo. A referência a este tempo passado, em que havia fartura no mar e na terra, tão recorrente nos depoimentos dos membros do grupo, sobretudo os mais velhos, será ainda contemplada com mais minúcia neste tópico.

Praticamente todas estas narrativas que envolvem a dimensão temporal referem-se ao passado. A crença nos *encantados* permeia o imaginário não só dos Tremembé, mas de todos os grupos indígenas no Nordeste. Estes seres comunicam-se com o mundo terreno, entretanto, sua atuação é bem mais limitada na atualidade do que nos “tempos antigo”, quando pessoas comuns podiam tornar-se encantadas. Conforme o relato abaixo, “nos tempos antigo” a aproximação entre humanos e *encantados* era mais estreita devido ao comportamento moral que se

⁶⁹ Para o historiador, “o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido num tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma criação” (p. 11).

⁷⁰ Embora as considerações de Eliade sobre o caráter temporal do mito sejam muito esclarecedoras para a compreensão das representações acerca do tempo nos Tremembé – cujas narrativas nos remetem, freqüentemente, ao tempo do princípio - não posso deixar de considerar aqui as críticas elaboradas por Mazzoleni (1992) à noção de tempo expressa na obra do historiador. Mazzoleni desenvolve “uma crítica à autodefinição inconsciente da cultura ocidental. (...) [Sua análise] trata, em suma, de um processo de historicização das idéias que a cultura ocidental expressou, encontrando ou inventando o diverso” (p. xiii). Conforme aponta, entre o final da década de 40 e começo da de 70, houve uma proliferação de teorias que buscavam conceitualizar o tempo das culturas não ocidentais, o resultado foi a quase unanimidade da aceitação de uma contraposição entre o tempo linear, como o tempo da moderna cultura ocidental e o tempo cíclico, como sendo próprio do “mundo antigo, (...) da sociedade alto-medieval, das civilizações ocidentais, das classes rurais ou subalternas dos nossos dias e, enfim, dos chamados primitivos” (p.184). O autor chama a atenção, entretanto, para o fato de que é necessário considerar as convicções ideológicas dos autores que geraram tais conceitos. No caso de Eliade, o autor o define como sendo “um expoente da corrente antimodernista e de tendência pagã, que olhava, portanto, com nostalgia para um mundo tradicional orientado pelos mitos de fundação e pelos mitos cósmicos” (p.184).

mantinha, seguindo normas de conduta que possibilitavam aos indivíduos um merecimento superior:

Porque eu acho que n'outro tempo, o povo se *encantavam*, gente virava santo... Agora nessa geração é que nunca ninguém teve licença de ser nada, só mesmo morre e fica aquela coisa no mundo, agora de outro tempo é que tinha as pessoas que tudo isso fazia, se *encantava*, virava santo... Noutro tempo... Moça véa ficava moça véa, no caritó, nunca casava nem se desonrava. Tudo, nesse tempo que passou, tudo isso existia, agora só nessa geração é que (risos) não existe essa coisa mais, mas existia tudo isso. Moça véa ficava moça véa e nunca no mundo via homem, agora não tem mais. Disse que gente virava santo, que tudo era coisa diferente, tudo besta, não sabia de nada... Aí hoje em dia até uma criança sabe de tudo, de primeiro tinha gente véi, já véi, tudo inocente, sem saber de nada. Era assim. E esse trabalho apresentou nesse povo e diz que é os encante, e a pessoa que recebe o trabalho fica achando que é mesmo.

(Dona Francisca, 2009)

Um aspecto que merece uma especial atenção nesta fala é a questão geracional que ela coloca. De acordo com o que ela propõe, só é possível chegar ao privilégio de se transformar num *encantado* aquele que segue uma conduta moral rígida e conserva certa ingenuidade cada vez mais rara nas novas gerações. Aliás, a relação entre o merecimento de ver ou ser um *encantado* está sempre ligada a uma dimensão moral. Depoimentos como este revelam os valores do grupo relacionados a normas de conduta nas quais virtudes como a virgindade, a fidelidade no casamento, a importância da família e do trabalho podem ser reforçadas.

As narrativas, como se pode ver claramente em muitos relatos expostos até então e muitos dos que estão por vir, têm uma forte influência de elementos das histórias maravilhosas, como os contos de fada, difundidos não só pela literatura, mas, e mais ainda, pela oralidade. Não só em Almofala, mas em várias regiões pelo sertão e litoral brasileiro, as histórias sobre príncipes e princesas encantados, turcos, animais que se transfiguram em gente e o inverso são contadas e recontadas diariamente, especialmente pelos mais velhos e aqueles que cultivam a habilidade de narrar. Habilidade esta muito apreciada pelos Tremembé, que tantas vezes se reúnem nos terreiros, ao calor de uma fogueira, e admirando a beleza do céu - cuja escuridão provocada pela quase ausência de postes de iluminação - descortina uma infinidade de estrelas que aumentam a vontade de contar e escutar histórias de encantados, assombros, personagens antigos que se envolveram em casos de vexame ou de bravura.

Em uma das muitas visitas à casa de Dona Maria Lídia, pude registrar a narrativa a seguir - sobre um príncipe que fora encantado por uma fada e transfigurou-se em camaleão. Muito embora a narrativa seja contada com a intenção de entreter, para que nós - eu e suas netas que ouvíamos suas histórias - pudéssemos nos deliciar com as narrativas que ela guardava na memória, Dona Maria Lídia assegura terem aqueles personagens realmente existido e vivido nos chamados “tempos antigo”, quando se tinha “merecimento” para um contato maior com os *encantados*. Ou seja, os elementos presentes nos contos de fada são incorporados ao universo mitológico do grupo.

(...) o camaleão, ele era um príncipe, e aí a fada encantou ele, aí ele vivia, ele era um príncipe e só chegava em casa de noite, até que um dia, andava um caçador caçando. Esse caçador, só tinha um cachorrinho, um gato e uma fia. Era ele, a mulher, a filha, e um gato e a cachorrinha. (...) Quando foi um dia, minha filha, ele foi caçar e não pegou nada. Já tava quase completando a semana e nada dele pegar nada. Não pegava nada, nada, nada. Quando foi um dia, de tardezinha - ele passou o dia todinho caçando, e a família já morta de fome e não tinha o que dar às crianças, porque vivia da caça - (...) aí quando foi um dia, já de tardezinha... Lá se estava aquele camaleãozinho... (...) e o camaleão disse “Ei! Não me mate, não, que eu sou o dono desta floresta aqui. Não mate não que eu lhe garanto que se você não matar, de hoje por diante, é só você entrar dentro da floresta pra você já ta matando caça, que nem vai dar pra levar tudo, estas caça... Mas tem uma coisa, é pra quando você chegar na sua casa, os primeiros olhos vivos que você ver, você trazer pra mim, você traz?”, e o homem disse: “ora, trago! Que é a cachorra ou a gata que vem me acompanhando”. É, minha filha, mas diga aí que quando foi nesse dia, ele chegou e a primeira pessoa que veio de encontro não foi a filha dele? Que só tinha essa única filha, era os querer da casa. E aí tome este homem a chorar. Primeira caça que ele pegou quando terminou a conversa dele com o camaleão foi um veado, disse que o veado é do mesmo jeito de uma cabra... e aí quando foi que esse homem pegou-se chorando e a mulher, “ora, marido, que choro é este, o que foi que você viu, o que foi?”, e a filha perguntava... “Vamos tirar o couro deste veado, vamos botar no fogo, vamos matar a fome, a gente aqui tudo comendo e você vai é chorar, rapaz?”. (...) Aí ele contou a história todinha... e a menina disse, “ai e é por isso? Eu vou, papai!”. E ele “minha filha, mas você?... a única filha que eu tenho! Você vai morar mais um bicho, dentro da floresta?...”. Aí ela foi. Quando chegou lá, “venha aqui, mas deixe o véi”, o camaleão dizendo pra moça. Minha fia, quando ela chegou, era um reinado que tinha de tudo dentro! Este camaleão que era encantado levou ela pra dentro de um buraco, mas quando chegou lá era um castelo encantado. Aí ele disse “pois bem, você agora vai ficar aqui. De tudo você tem, agora tem uma coisa, você vai passar o dia só, você vai se entreter com uma galinha com um bocado de pintinho de ouro - a galinha de ouro e os pintinhos de ouro -, uma almofada com os bilros de ouro e uma frasquinha, uma frasquinha de botar água. Tudo de ouro, esses três objeto. “E olhe, quando você for se deitar, apague tudo quanto é de luz. Eu passo o dia no mundo, agora de noite, você bota minha comida aí, bote a água no banheiro, mas não quero luz acesa de jeito nenhum!”. Assim ela fez. Quando ele chegava, ela via ele no banheiro tomando banho, via ele comendo, mas tudo isso ela deitada. Ele tinha ensinado que podia botar água no banheiro pra tomar banho, deixasse a

comida em cima da mesa, não carecia era de levantar, ficasse deitada lá. Assim ela fazia. Botava água, botava tudo lá na mesa, mas tudo no escuro. Aí ele vinha e se deitava na cama mais ela, ela escutava ele ressonando, mas não podia ver nada. Aí ela ficou... Quando tava pertinho de um ano, ela pegou uma saudade doida pra ver os pais! “Ô saudade do meu pai! Quero ver meu pai! Quero ver minha mãe!”, e ele “Rapaz, não vá não, ainda não ta em tempo da gente ir ver seus pais! Não vá não!”. Até que um dia ela pegou, “quero ver meu pai! Quero ver meu pai!” aí ele, “pois vamos!” (...) Aí ele disse, “olha, Maria, eu te peço por tudo que é mais sagrado que você não traga nada da casa dos seus pais, de jeito nenhum! Não traga nem o valor de uma pena! Não traga nada, nada, nada que lhe oferecer você traga. E eu dou tantos minutos, tantas horas pra você ta de volta”. Ora, minha filha, quando ela chegou lá foi uma festa! E foi conversar com amiga e ela aí contou a historia todinha: quando chegava à noite, ela ouvia ele tomando banho, ouvia ele comer, mas não tinha direito de acender nenhuma luz. (...) “mulher, pois eu te dou um pedaço de vela, pra tu alumiar!”, e ela “não, mas eu não posso não” e a outra lá e... [e ela acaba aceitando] “bota aí a caixa de fósforos, quando chegar lá tu acende!”. E quando ela chegou: “Maria, tu não trouxe nada da casa dos teus pais?”, “Não, trouxe não!”, “Olhe lá!, olhe o que eu tou lhe dizendo”. Aí, minha filha, o que foi que ela fez? (...) Quando ele estava retornando ela acendeu a vela. Aí ela ficou tão admirada olhando pra ele, achando ele tão bonito, Juliana, que aí um pingo de vela caiu em cima dele. Ele tomou aquele susto e disse “Ô Maria, bem que eu te disse, malvada, que tu não trouxesse anda” já tava bem pertinho de eu desencantar e eu ao casar com tu! Pois agora tu ficas aí, se tu quiseres me ver, tu vai me ver no reino dos camaleão!” que lá era onde era o reinado do castelo de todos os camaleão. E aí o que que ela fez? Esperou o dia inteiro por comida e nada, já tava pra morrer de fome, aí pegou essa galinha de ouro, com essa almofada e essa quartinha pra botar água pra ela beber pra não morrer de sede e mandou-se. E tava buchuda! Ela tava grávida. E se mandou-se. Ele não sabia que ela tava grávida e ela se mandou-se, ela andou tanto, minha filha! E perguntava onde érea esse reinado dos camaleão e não tinha quem informasse anda, naquele tempo a pessoa andava léguas e léguas, minha filha, e não se encontrava com uma casa nem com nada... Aí disse que um dia ela tava tão cansada... Bem buchudona, andando, e só o que ela levava era esses três objeto e as roupinha já tava querendo tudo se rasgar. Aí ela encostou-se (...) não sei se você conhece um pé de árvore chamado oiticica. Aí ela sentou-se tão enfezada, tão cansada... Aí quando veio duas rolinhazinha, aí disse assim, uma rolinhazinha falando pra outra “amiga, tu nem sabe quem ta bem pertinho de casar!”, “e quem é?”, “é o príncipe camaleão!”, aí “e a outra?”, aí, quando ela disse ‘a outra’, ela pensou logo que fosse ela, Maria, aí ela pensou que já tava bem pertinho do reino dos camaleão. “Mas só que a princesa todo dia trata da ferida e essa ferida só ta cada dia maior! E ele já disse pra princesa que só casa quando aquela ferida sarar, e essa ferida nada de sarar”. Aí a rolinha foi e falou “mas é porque ela não sabe, se ela soubesse que com a pontinha do fígado de uma de nós, se ela matasse uma de nós e pegasse a pontinha do fígado e torrasse, quando acabar fizesse aquele pozinho, sarava a ferida!”. Aí a Maria não sei como matou uma das rolinha, aí fez um fogueiro, pegou o fígado, secou, quando acabar pisou bem pisadinho e fez o pó. Quando foi de tardezinha, lá se vem a empregada da princesa, aí ela disse, “com certeza, também deve ser do reinado do camaleão. (...) aí ela [a empregada] disse “Ô que lindeza! Essa galinha só assenta pra princesa minha senhora que ela vai lhe pagar!”, aí ela disse “não, mas eu não vendo não!” que ela já tinha escutado a conversa, que a rolinha também tinha dito que ele vivia trancado dentro de um quarto, e lá onde ele tava trancado, (...) vivia também outros príncipes, quando era de noite ela [a princesa] vinha e dava um chá a ele, mas lá nesse quarto, ele vivia mais uma bocadada de príncipe. Só que o quarto dele era separado, porque a princesa passava a noite toda cuidando dessa

ferida e nada de sarar. e [a rolinha havia dito] “olhe, se ela pegar a ponta do nosso fígado e torrar, ela só bota três vez na ferida se quiser sarar”. (...) aí ela já tinha dado a conversa pra empregada, né, que toda empregada é aduleira... aí [a empregada] correu, nem levou a água: “Princesa, minha senhora, lá na vertente d’água tem uma peregrina que tava toda rasgada, o bucho... tava em tempo de descansar e lá tem uma galinha de ouro, com os pinto de ouro, só assenta pra princesa minha senhora!”. Aí a princesa: “pois volta, vai lá e diz a peregrina por pena de morte eu quero essa galinha!” [e depois de várias tentativas de negociação entre a empregada e a peregrina, Maria] ela [Maria] disse: “eu dou! Mas só se a princesa deixar eu dormir uma noite no quarto mais o príncipe!”, aí ela deu o recado e “Ora, mas se vê! É bem capaz de eu deixar ela dormir no quarto mais o príncipe! Mas táí, nã! Uma peregrina! E vai fazer é mal, ela toda suja, dormindo lá mais o príncipe, dentro do quarto!”, [e a empregada] “Ora, princesa, minha senhora! a senhora ainda é desse tempo? Bote ela pra dormir lá, rapaz, agora antes de ela chegar pra dormir, você vai com o chá de drumideira e dá ao príncipe, que ele dorme a noite inteira e não vê ela e não acontece nada!”, “Pois é mesmo! Ta certo!”. Quando foi assim, mais ou menos, pelas sete e meia – esse pessoal rico janta muito cedo, às quatro hora já tão jantando – aí quando foi das seis hora pras sete hora, lá se vem a princesa com o chá (...). Aí, minha filha, ela chegou, quando ela chegou o príncipe já tava dormindo. Mas aí ela chorou e reclamou, que já tava em dia dela ganhar aquela criança, dar luz àquela criança e nada tinha! Se ele soubesse que aquela criança era filho dele em bacia de ouro tomava banho, em berço de ouro dormia e em toalha de ouro ele se enxugava (...). Aí quando lá se vem a empregada, ela tava lá com a almofada, aí lá se vai ela correndo “princesa, minha senhora, a peregrina agora tem uma almofada toda de ouro, os bilro tudo de ouro, só assenta pra você, princesa minha senhora!”, “pois volta lá e diz a ela que, por pena de morte, eu quero essa almofada!”, aí “não eu não dou não, essa minha almofadinha...”, “princesa, ela disse que não arrumava, não!”. “vá, diga a ela que arrume!”. Aí ela disse, “eu arrumo, se ela deixar eu dormir...”. Sim, Juliana, aí na hora da dormida, ela botou o pozinho do fígado da rolinha, mas disse que era um aguaceiro nessa ferida que não tinha tamanho, aí disse que, quando foi no outro dia, sabe como é ferida quando vai tratando de sarar, né... tava marejando aquela água, mas não era tanto. (...) “Ora mas que interesse é esse dessa princesa querer dormir no quarto mais o príncipe?”, “Ora, credo, princesa minha senhora, eu já não lhe ensinei?”, “é mesmo, né?” (...) Aí eles [os outros príncipes] disseram ao príncipe “príncipe, esta noite aí pra dentro do teu quarto era uma reclamação, chorava uma criatura (...)”, “Ora, mas que conversa é essa de vocês, que conversa é essa? E como pra trásmente, vocês não escutavam esse choro?”, “pois é, rapaz, mas tem uma reclamação, um choro aí pra dentro!”. Aí quando foi umas hora ela [a princesa] deu de jantar ao príncipe, quando foi umas seis e meia pras sete hora, deu um chazão de drumideira. Aí ela [Maria] já tava quase querendo se desenganar, né, já tava quase meia noite - e a ferida não tava assim como no primeiro dia, aquele aguaceiro e aquele incarnadão, já tava assim quase querendo ficar arroxeadinho, que a ferida quando fica arroxeadinha fica querendo sarar. (...) E eles [os outros príncipes] ficavam bem no pezinho assim pra escutar, “ô, ela ta em dia de parir!” (...) e a coitada [Maria] chorando, “olha que esse filho é teu, se tu soubesse que eu ia ter essa criança, em berço de ouro ele dormia, em bacia de ouro ele se banhava, em toalha de ouro ele se enxugava e em berço de ouro ela dormia!”. Que nada, minha filha, quando era de madrugada, ainda no escuro a empregada vinha tirar ela pra fora. (...) e [os outros príncipes falando ao príncipe camaleão] “menino, que sono é esse teu, quê que tão te dando, que tu não tinha esse sono?”. Aí ele se lembrou: “pois hoje, quando ela chegar, eu não bebo esse chá! É capaz de hoje elas trazerem de novo a Maria, só pode ser ela mesmo! E ainda ta aqui a minha ferida querendo sarar...”. Sim, aí, quando foi muito cedo, ela tava com a quartinha de ouro, lá se vem a empregada

correndo de novo, foi do mesmo jeito, ela correu, nem a água pra levar pra princesa não levou. “Princesa minha senhora, agora ela tem uma quartinha de ouro que só assenta pra você! Ali só assenta pra princesa, não adianta uma peregrina daquela com uns objeto daquele! Já recebeu a galinha de ouro, já recebeu a almofada de ouro e agora é a quartinha, só assenta pra você”. E a princesa, pois vai dizer a ela, e ela “eu dou lá! Já fiquei sem os meus dois objeto... vou dar não”, “mas a princesa minha senhora disse que é por pena de morte!”, “pois diz a ela que eu dou se ela deixar eu dormir de novo mais o príncipe”. Aí ela disse, ela já acostumada, né... “quê que essa peregrina quer?” e a empregada “mas deixe ela vir!” (...) Quando foi cedo vieram com a janta, ele comeu. Quando foi com umas hora, seis e meia pra sete horas, o chazão chegou, “T’aqui o chá!”, e ele “menino, parece que aquela comida vai me fazer assim... Eu ainda tou cheinho! Deixa aí, deixa aí que quando acabar eu tomo”, “não, tome logo!”... Não sei o quê... E num virado de costas que ela deu, ele virou as costas pra ela e derramou o chá. Aí fez que tava dormindo, chega ressonava. Aí quando ela chegou (...) ele queria confirmar o que os outro tavam dizendo, sabe? Aí ela começou a chorar “ah, meu Deus! Tou pra ter essa criança, não tem nada, nada, nada, o quê que será dela, quando essa criança nascer?! Se tu soubesse, príncipe – e ela botando o remédio em cima da ferida, sabe? – se tu soubesse que essa criança era tua, em bacia de ouro ele se banhava, em toalha de ouro ele se enxugava e em berço de ouro ela dormia!”. Aí foi quando ele disse “Maria, quê que tu faz aqui?”, aí ela tomou aquele susto! Aí (...) lá se vai sentindo as dores de ter a criança, (...) e aí a criança chorou, como de fato era encante, né?... (...) Antes de amanhecer o dia, ela gritou “peregrina pra fora!”, aí o príncipe respondia “peregrina pra dentro!”, e ela “peregrina pra fora!”, aí o príncipe respondeu “peregrina pra dentro!”, e ela [a empregada] “peregrina pra fora!”, aí o príncipe respondeu “peregrina pra dentro!”, aí ele abriu [a porta] e este quarto tinha tudo que era de ouro, era berço de ouro, era as coisa mais linda do mundo! E era a criança mais linda do mundo! E quando a princesa soube da notícia, subiu lá em cima no sótão do castelo mais alto, desceu pra baixo e morreu com o pescoço quebrado. E aí passou por a boca do pinto, passou por a boca do pato e o rei mandou dizer que a Tainá [sua neta que estava presente escutando a história] contasse mais cinco! (risos)

Dona Maria Lídia, 2009

Para o historiador Michel de Certeau (2008 [1980]), quando o homem ordinário (conceito que toma emprestado de Freud) assume o papel de narrador - através dos contos, lendas provérbios, etc. - ele inverte as relações de poder, ao garantir a vitória do oprimido em um não-lugar, que é o espaço da utopia, do maravilhoso. O caso aqui exposto denota a esperteza do “fraco” - neste caso, a peregrina, de origem pobre e filha do caçador - que lança mão de artimanhas para vencer o embate com a princesa e casar-se por fim com o príncipe. Alguns objetos cotidianos, como a almofada da renda de bilro – atividade praticada por muitas das mulheres da região - as galinhas dos quintais, as rolinhas e os camaleões ganham um novo sentido ao serem investidos de um poder sobrenatural capaz de subverter

esse cotidiano. Na medida em que tais narrativas invertem as relações hierárquicas, elas caminham, portanto, no sentido de politizar esse cotidiano⁷¹.

A narrativa da Princesa e do Príncipe Camaleão é um exemplo de como as histórias dos Contos Maravilhosos foram sendo ressignificados no imaginário religioso do grupo. Pois, se no universo do maravilhoso tudo é possível, os mitos nativos podiam, então, ser contados e transmitidos pela oralidade, encontrando neste não-lugar plausibilidade para o seu universo de crenças.

É comum nas narrativas os *encantados* serem relacionados a personagens da realeza – reis, rainhas, príncipes e princesas – e, assim, suas moradas também são descritas como sendo castelos, muitas vezes feitos de ouro, prata, diamante... Além disso, são também capazes de trazer grandes riquezas para as pessoas de quem se agradam. O caso transcrito abaixo, contado por Dona Maria Bela, que se passou quando ela ainda era criança, é um exemplo disso:

Dona Maria Bela: Eu tava que minha rede era só remendo, não tenho vergonha de dizer (...) era só remendo! Quando chegava gente lá em casa, eu corria e botava um pano em cima dos remendo. Aí, quando foi um dia, eu fui andando por dentro dos mato, caçando uma porca que tinha parido, mais um cachorro. Aí, dei com um pé de árvore que tinha muita fruta, frutinha do mato, o pé de árvore se chamava almeixa. Aí me sentei de baixo e comecei a comer almeixa. Quando dei fé, um homem falou perto de mim, disse “bom dia, garotinha!”, “bom dia!”, quando eu olhei, era um homem alto, bonito, dos ói azul, bem trajado. Aí eu fui e disse assim “o senhor é um caçador? Anda caçando alguma coisa?”, ele disse “não, eu vim lhe visitar”. Aí eu digo assim “senhor, eu vivo tão... Eu to numa pobreza que faz medo. Eu quero que você me auxilie”, ele disse “pois eu vou lhe auxiliar, de hoje até amanhã você vai encontrar uma fortuna – ele disse – olhe, eu sou mais pra você do que seu pai, (...) de que sua família toda... Eu vou lhe auxiliar”, aí eu disse “ta bem”. Aí quando o homem saiu assim, eu reparei o rastro, não tinha rastro. Mas eu também não tive medo não. Aí fui-me embora, quando cheguei em casa, a mãe “tu achou a porca?”, eu disse “achei, tava lá naquele cajueiro da castanha solta, com um bocado de bacurim, mas eu não cheguei perto dela não, que ela tava muito valente”, aí a mãe “pois agora eu vou botar umas manga aqui dentro desse uru pra tu levar pro Luís”, o Luís era o meu irmão que tinha ido pescar. “tu vai mais a Nenzinha!”, que a Nenzinha vivia quase lá em casa... Aí eu fui mais a Nenzinha, levei as cosias, quando cheguei lá na beira do mar, que eu olhei pra baixo, lá vinha um homem a cavalo, minha vista muito boa, quando chegou mais perto que eu olhei era o rapaz que eu tinha visto lá no mato. Aí eu ataei ele, eu digo “e a fortuna, o senhor vai me dar hoje mesmo?”, ele disse “dou, de hoje até amanhã você vai achar uma felicidade pra você!”, “dá mesmo?”, “dou!” (...) aí eu ainda disse “e a barra ta cheia? Eu queria atravessar.”, aí ele disse “não vá não, se não você morre!”. Aí eu disse “Nenzinha, vamo comer as manga e vamo voltar?”. Aí nós comemo as manga, enchemo a barriga e voltemo. Aí cheguei em casa, contei a mamãe, a mamãe “tem nada não, mas agora

⁷¹ Certeau afirma, como detalharei mais à frente, que o homem ordinário vai compondo uma rede de anti-disciplina através da qual politiza, mesmo inconscientemente, seu cotidiano.

vocês vão voltar de novo e vão deixar esse mocororó lá na Raimunda Alves”, aí pegou o uru, encheu de garrafa de mocororó, aí fez uma rodilha, botou na minha cabeça, eu saí mais a Nenzinha. Cheguei lá, entreguei, aí a tia Raimunda disse assim “minha fia, você quer tomar café com tapioca?”, “quero!”, “pois vamo pra cá”. Aí botou, eu comi e saí mais a Nenzinha. Quando chegemo lá numas duna (...), e tinha um galho que eu fui pegar por brincadeira, e quando eu olhei só vi o pedacinho de papel voando, aí eu cheguei pra perto, era uma cédula. Eu peguei a cédula, olhei, eu digo “vinte mil réis não é, não sei que dinheiro é esse não”, mas aí agarrei, botei no uru. Cheguei em casa, eu falei pra mamãe “mamãe, eu achei uma cédula, não sei quanto é não, repare!”, ela disse assim “minha fia, tu ta rica, é um conto de réis!”, “e é, mamãe?!”, “é! Esse dinheiro aqui dá pra comprar quase a metade de Almofala, nós, de madrugada, vamo no Zezé comprar fazenda, comprar rede, comprar tudo pra nós!”. Aí eu saí pro terreiro, eu era criança, né? E deixa eu saltar de alegre! Chega virava bunda canástica e tudo! (risos)

Juliana: e quem era esse encantado? Ele disse quem era?

Dona Maria Bela: disse que o *encantado* era o Príncipe Ariolindo. Eu disse “como é seu nome?”, ele disse “eu sou o Príncipe Ariolindo do Juremal”. E eu dizia “muito obrigada Príncipe Ariolindo! Muito obrigada Príncipe Ariolindo! Muito obrigada por seu presente!”. (...) quando foi de madrugada, a mamãe se levantou... Nesse tempo não tinha carro, a gente ia de pé. Aí ela se levantou, fez um mingau de farinha - um caldo d’água com farinha – me deu. Aí chegemo lá era tão cedo que ela ainda chamou o caixeiro, o caixeiro se levantou. Aí ela pagou a conta e comprou tanta da fazenda pra nós! E comprou pra cada qual duas rede!

2007

Outra narrativa que merece um destaque especial aqui é uma conversa travada entre mim e Dona Elita, ela me narrou um episódio em que pôde, através de um transe, transportar-se a outra dimensão. Transcreverei aqui um trecho da entrevista:

Dona Elita: Eu dei uma agonia (...), aí eu saí direto, direto, direto numa estradona, mais linheira que essa daqui, é aberto. Mais um menino, um menino desse tamanho, não era mais do que isso. Um meninozinho desse tamanho na frente e eu atrás. Aí nós andemo, andemo, andemo, aí como lá naquele coqueiro nós enxerguemo uma tesoura, uma tesourona, da largura que era a estrada, era a tesoura, os ferrão dessa grossura assim tá-tá-tá, cortando, sabe? Todo tempo. Aí quando nós fumo chegando assim como naquela antena ali, o menino na frente e eu atrás, eu pensei “ai, meu Deus, como é que eu vou passar por ali?”. Não tinha outro arroteio, tinha que ser ali mesmo. “Se eu passar ali eu vou cortada!”. Porque ela não parava não, sabe? Era todo tempo. Aí quando eu fui entrando assim que eu olhei, já cortava aqui pra trás. E o menino na minha frente. “Vambora!”. Andemo e andemo e andemo, aí enxerguemo duas pedra, as pedrona grande, tão bem feita, tão bonita essas pedra. Roxa, bem roxinha. Na estrada, uma do lado e outra do outro da estrada. Uma fastava pr’acolá e outra fastava pr’acolá, aí vinha, aí fazia tá! Uma na outra, tsi! Tsi! Tsi! As fáiisca... Umas fáiisca de foguete, aqueles foguete... Tinha que passar ali no meio, aí na hora que nós fumo chegando aqui, bem aqui, as pedra vinham pra fechar, quando foram fechando aqui, que eu fechei os olho ali, já batia aqui pra trás. E o menino na frente, sem conversar comigo e eu atrás dele, sem conversar com ele, também, sem perguntar nada. Aí viajemo, viajemo, viajemo, aí quando chegemo assim na frente, tinha um prédio, um prédio alto, assim de longe,

um prédio réi, daqueles prédio réi assim lodento, sujo, todo sujo por fora, com um portão assim bem largo esse portãozão, uma banda pra cá, a outra pr'acolá. Agora nas porta, tinha duas mulher, assim, uma desse lado e uma assim nessa outra porta. Quando nós chegemo, eu me encostei assim, do lado dessa mulher, aí tinha umas (...) tudo amarrado uma na outra, e um salãozão sem fim, e o povo tudo dançando, tudo gente daqui, conhecido, dançando ali, um agarrado ali, outro agarrado acolá, aí quando dava assim os pés, uns com os outro, agora no sapato, olha o esporãozão do galó! Batia mesmo que o sangue descia. Aí o menino disse “vambora, se não passa do tempo!”. Aí saímo andando.

Juliana: Esse povo que a senhora viu já tinha morrido?

Dona Elita: Não, era tudo vivo. Aí nós descemo, descemo, aí passemos n'outro lugar, caímo assim numa baixazinha, verde, com um tanque, como esses tanque de botar massa, sabe? O tanque era grande assim, do tamanho de uma pessoa, com essa largura, aí eu cheguei bem na beira do tanque, botei as mão assim, na cabeceira do tanque, deu a largura de uma braça, assim, o tanque dava bem aqui em mim, em pé [na altura do peito], quando olhei, a mulher tava assim [deitada como na posição dentro de um caixão], ela tava tão inchada! Bem largona, da largura do tanque era ela (...) toda inchada. E eu, cá comigo “eu to conhecendo essa mulher!”. E o menino ali, aí ele disse “vambora, se não passa do tempo! Passa do tempo!”. Porque assim passava do tempo e eu não tornava mais, sabe? “Bora, se não passa do tempo!”. Aí se mandemo, se mandemo, se mandemo, aí chegamo numa casa, assim, na moda de num quartinho, aí nem era escuro e nem era claro, tarde, sabe? Quando eu vejo (...) uma fila desse lado de mulher e uma fila desse lado de homem, ali nós entremo, a filona indo bater lááá longe, caímo aqui dentro da fila, o menino na frente e eu atrás. Quando chegemo aqui na porta, tinha um homem, este homem eu conheci. Nunca tinha visto ele, mas assim que eu vi ele lá, eu conheci. Ele estava sentado, os outro tudo na fila, mas tudo assim [de pé], tudinho, feito aquela carrerinha, só tinha duas mulher sentada desse lado e dois homem sentado desse outro. Aí nós passemos, quando nós chegemo aqui pra entrar onde esses homem tava, aí eu fiquei olhando pro homem aqui, aí ele disse assim “tu me conhece?”, eu disse assim “na mente eu to conhecendo”, aí ele disse “e é quem?”, eu digo “é o pai do cumpade Chico Batedeira” (...) conheci o réi, é a cara do filho. Aí o menino fica pra trás e me bota pra frente. Aí cheguei assim, passando nessa porta, pra chegar nessa outra tinha uma mulher, aí eu disse assim “daqui a gente sobe pr'acolá como?”, “bote o dedo aí no elevador!”, aí o menino disse, “vamos descer aqui que a gente vai mais ligeiro”, aí nós descemo assim, quando descemo, caímo num jardim assim. Aí daí pra frente, ele não deixa contar mais nada.

Juliana: Ele não deixa contar?

Dona Elita: não. Aí eu tenho que voltar a conversa pra trás. Aí nós viemo, viemo, passamo pela fila do pessoal quando chegamo no fim da fila, eu fiquei aqui e ele ficou aqui. Aí o menino foi e disse assim “o que foi que você viu no caminho de lá pra cá?”, eu disse “eu vi aquela tesoura”, ele disse “olhe, pois aquela tesoura, quando a gente vem do mundo réi (que ele diz, morreu um), quando a gente se muda do mundo réi pro mundo novo, tem que passar ali no meio daquela tesoura, ela é cortada em dois rolo, um fica do lado de cá o outro fica do lado de lá. Aí com o tempo, emenda. Aí chega pra frente: “tu viu aquelas duas pedras brigando?”, “Vi!”, “ali são os casal desunido (que é só o que a gente vê), os casal desunido que vive na terra daquele jeito, quando ta lá no mundo réi é daquele jeito, aí, quando chega aqui, fica desse jeito aí, dando cabelo um no outro. E aí, os que vêm do mundo réi pro mundo novo, tem que passar ali no mêi daquelas pedra, aí quando passa, estoura e as faísca que voa, é só os pedaço, aí cai tudinho no chão, aí com o tempo (ele fazia desse jeito assim [estalava os dedos]), com o tempo é que vão se emendendo, se emendendo, se emendendo... Aí tira pra frente, “aí aquela estradona bem larga, que quando tu chegou ali, tu viu aquele prédio réi, aquele pessoal dançando, tu conheceu aquele povo?”,

eu digo “eu conheci um bocado!”. Os grito, lá dentro! Era grito de fazer medo! Eu tive vontade de entrar, mas era o fogaréu mais horrível do mundo, dançando com fogo, o fogo embaixo e o povo dançando em cima. Dançando não, pendurado assim, dando patada um no outro, um daqui pra cá, outro de cá pra lá. Aí ele disse assim, “pois aquele prédio ali são as sete portas que se abrem pro inferno”. Sete portas. Era arrodado de porta. “E tu viu os teus companheiro ali?”, eu disse “Vi! Vi um bocado de gente ali”. Já em vida, a gente já ta lá. Ave Maria! Aí disse “E aquele tanque? Tu conheceu aquela mulher que tava naquele tanque?”, eu digo “conheci, e ela é inchada daquele jeito por quê?” ele disse assim “é porque (...) ele disse olha, aquele tanque ali deu bem assim em ti, [a altura do busto], não foi?”, “foi”, “pois ali, aquele tanque, pra baixo, é a fundura daqui pr’acolé” [apontando para o céu] (...) ali tem gente [estala os dedos], o derradeiro é de outros séculos, de outro mundo... Aí vai saindo aquele que Deus vai dando a sentença... Aí ele me contou tudinho, sabe? Agora que Deus dê a sentença ali, aí ela vai sair pra receber... Aí ele disse “olhe, quando se mudar uma pessoa tua lá do mundo velho pro mundo novo, que passar tempo sem aparecer, não fique alegre não, que ele ta crucificado, ali é o crucifixo, ali ta tudinho crucificado. Agora ali vão descontar os pecado, pra depois receber ali o que o Pai der...

(...) aí ele disse “olha, tu mediu? Ali faltava um palmo, n’era, pra ela sair?”, “era”, “pois ali faltava cinco segundo pra ela sair, pra ir cumprir a ordem que o Pai der a ela, mas ali cinco segundo que a pessoa passa ali, são cinco ano que tu passa de sofrimento no mundo réi, viu?”. Minha filha, quando eu vejo certa gente fazendo certas coisa, me dá uma dor tão grande no coração! Cinco segundo, é cinco ano de sofrimento aqui em cima da terra! “e aquele outro, da fila grande que tu viu?” eu disse “eu não entendo nada, meu filho!”, ele disse “pois aquele ali, ali é que é o abismo, ali do abismo é que você ainda vai subir pra cima.

2007

Para Leach (1974 [1961]), as compreensões acerca do tempo são variações de duas experiências básicas: a repetição dos fenômenos naturais e as mudanças irreversíveis da vida (nascimento e morte). Em relação à primeira, pode-se afirmar que a idéia de repetição é muito clara, o simples estalar de dedos de Dona Elita para se referir à passagem do tempo já indica uma repetição, uma seqüência como um “tique-taque” de um relógio. Já em relação à segunda, as religiões, cada qual a seu modo, esforçam-se para negar a “realidade” da morte. Pensar sobre a morte sempre causa o que o autor chama de um “incômodo psicológico”. Na verdade, pensar em um fim absoluto para si mesmo e para tudo que existe no mundo causa muito mais que um “incômodo”, mas uma angústia que só encontra conformação na religiosidade. Uma das estratégias mais comuns apontadas pelo autor para conformar essa realidade é a afirmação de que “morte e nascimento são a mesma coisa (LEACH, 1974, p.193)”. Todas as religiões compreendem a morte como uma passagem, ou um renascimento, para outro mundo, jamais como um fim. A morte dá seqüência ao nascimento e vice-versa, assim, “se não fosse pela religião nós não tentaríamos de modo algum englobar os dois aspectos do tempo sob uma categoria

única.” (LEACH, 1974, p. 194). A religião, portanto, funda as noções de tempo e espaço.

Na narrativa acima, a morte é apresentada como o renascimento para um mundo envolto em mistérios que Dona Elita vai conseguindo desvendar no decorrer de sua caminhada. Os segredos do além vão sendo aos poucos e sutilmente revelados através de uma hemorragia de imagens que expõem a realidade social, pois dizem respeito às condutas e às relações sociais, como é o caso da passagem das pedras que representa “os casais desunidos” ou o tanque cheio de pessoas que haviam tido uma má conduta aqui no mundo terreno. Ou seja, as narrativas orientam e reforçam a conduta moral dos membros do grupo.

A estrada que se apresenta a ela no sonho é “aberta”, “linheira”, como um caminho único, do qual não se pode escapar – durante todo o percurso, ao atravessar todos os obstáculos, Dona Elita ressalta que não havia como escapar da estrada, tomar outro rumo, “não tinha outro arroteio, tinha que ser ali mesmo”. Viajando por tal estrada e guiada por uma criança, a pajé vai descortinando o mistério que há para além da morte, com isso, consegue driblar o tempo do fim. Ela percorre uma estrada que um dia será percorrida por cada ser humano após a morte e, nesse percurso cheio de provações e castigos, há várias etapas a ser superadas. Cada uma dessas etapas está correlacionada com a conduta das pessoas no mundo terreno, ou seja, eles demonstram um desejo de continuidade, um elo entre presente, futuro e passado. Todavia, a relação aí posta entre presente – passado – futuro não se dá de forma linear, essas três categorias entrecruzam-se em várias passagens do depoimento. As pessoas, ao mesmo tempo em que ainda estão vivas, no mundo terreno, já habitam outro mundo, ao qual elas estão condenadas por seus atos na terra, elas estão, pois, em dois lugares ao mesmo tempo, na terra e num mundo sobrenatural. Segundo este depoimento, o futuro depende da conduta presente que, por sua vez, deve orientar-se por padrões tradicionais ligados ao passado. Entretanto, essas categorias de tempo coexistem. Ao passar pela tesoura, a pessoa é cortada ao meio permanecendo, a partir de então, em dois mundos. Contraditoriamente, a tesoura, no momento em que separa as pessoas em duas, une dois mundos, pois possibilita a comunicação entre eles, formando não uma ruptura, mas um elo. Ela ainda acrescenta que “com o tempo, emenda”, ou seja, aponta para a unificação entre os dois mundos num tempo futuro.

As dimensões gigantescas de vários dos objetos e paisagens que aparecem no seu sonho dão a sensação de pequenez aos humanos – ela e o menino. A tesoura, a pedra, a amplidão da estrada os põem de frente à grandeza constituída pelo tempo e o espaço do além. A imensidão também é contemplada por Bachelard (1974), quando afirma que para que a imaginação possa ultrapassar a realidade, é necessário, antes de mais nada, aumentá-la. O autor ainda afirma que “a miniatura é uma das moradas da grandeza” (BACHELARD, 1974, p. 456). Partindo desta premissa, podemos avaliar também o contrário, pois, o ato de aumentar o mundo e se projetar diante de objetos gigantes ressalta a pequenez e a fragilidade diante da imensidão.

Outro aspecto a se considerar neste relato é que a revelação se dá através de um menino. A imagem da criança, que se opõe à idéia de morte, surge desafiando o tempo e o espaço e contando os segredos de um universo tão misterioso. A todo momento, ele demonstrava preocupação com a passagem do tempo, a permanência ali era permitida somente por um período bem breve. Neste percurso o perigo da morte era, portanto, imanente, pois, caso Dona Elita ultrapassasse esse tempo, não poderia fazer a passagem de volta ao mundo dos vivos. Tal preocupação é constante entre algumas pessoas que *trabalham*, inclusive, como veremos com mais detalhes no próximo capítulo, algumas pessoas a quem é ofertado o *dom* preferem não *desenvolvê-lo* com medo do contato com o sobrenatural, que nada mais é que o contato com a própria morte, visto que se trata do mundo do além, onde há uma grande proximidade com os que morreram e os que somente *se encantaram*, mas, de todo modo, deixaram de pertencer ao mundo terreno. Embora ela faça várias revelações sobre o além morte, sempre o deixa envolto em mistérios, pois a partir de um certo ponto, a narrativa é interrompida, não sendo permitido que ela nos revele nada mais, mantendo o **segredo** somente para aqueles dotados de um dom para sabê-lo e guardá-lo.

Outro ponto essencial a se considerar a questão temporal diz respeito ao tempo no qual é permitido praticar atividades rituais. Estas não podem ser realizadas aleatoriamente em relação aos dias da semana. Alguns dias são considerados pelas pajés mais propícios à atividade ritual. No pronunciamento do cacique João Venâncio, ele salienta tal afirmativa, ao falar sobre os dias apropriados para algumas práticas de cura:

Quando a gente ta muito *carregado* de alguma coisa, o quê que serve pra *limpeza*? É o *banho*, qualquer hora serve? Não. Tem as determinada hora pra gente tomar aquele *banho*. Na minha experiência que eu conheço e que eu sei são quarta, quinta e sexta. São os dias apropriado pra você tomar um *banho de limpeza*. Às vez pra limpar, você ta muito carregado de alguma coisa, algum negócio não ta dando certo, ta com uma moleza danada no seu corpo, tudo que você faz não dá certo? Você pega, prepara os *banho* dia de quarta, quinta e sexta, nove *banho*, que você vai melhorar essa situação.

(...)

Pra se fazer uma garrafada tem que ter *ciência*, também não é todo dia que se pode fazer uma garrafada, né, gente, e também não é todo dia que se pode ir ao mato tirar uma espécie de planta pra fazer um remédio, pra fazer qualquer coisa, tem o dia, tem a hora, tem o momento. Tem momento que pode tirar na hora que o sol se põe, tem momento que não pode. Tem momento que tem q tirar pro lado que o sol nasce ou pro lado do sertão, que não pega sol, ou do lado do mar... Então tem a *ciência* pra isso.

João Venâncio, 2008

A reflexão sobre a importância simbólica desses dias também pode dar-nos importantes sinais da ordenação temporal dos Tremembé. As rezas podem ser realizadas em qualquer dia, mas o *trabalho de encantado* é realizado em dias determinados.

Já mencionei o fato de que os *trabalhos* não têm uma frequência determinada. Elas não passam muito tempo sem *trabalhar*, mas também não têm datas fixas para realizarem as *baias*. Caso passem muito tempo, mais de duas ou três semanas, sem *abrir mesa*, começam a manifestar outra vez sintomas como mal estar e dor de cabeça. Apesar de não haver uma frequência pré-estabelecida, os *trabalhos* são, de preferência, realizados em dias da semana determinados: terça e sexta-feira, muito embora possam *abrir trabalho* em algum outro dia, mas somente em caso de extrema necessidade. É comum, nos terreiros de Umbanda, a determinação de um dia específico para a realização dos rituais (que varia, de acordo com o *guardião* do Pai ou da Mãe de Santo). Em Almofala, entretanto, esta escolha parece-me estar relacionada à importância do número três. Marcos Messeder (2004) destaca a sua importância como sinal de encantamento e chama atenção para sua relação com a Santíssima Trindade.⁷² Sobre o assunto, é importante enfatizar a importância deste número perante as religiões cristãs. Além da Santíssima Trindade, cito ainda vários outros símbolos cristãos que nos remetem a tal número, como a Sagrada Família (composta por três membros), a ressurreição

⁷² Cf. MESSEDER (2004).

de Cristo (ao terceiro dia), os três Reis Magos, o hábito de rezar o terço, que constitui a terceira parte de um rosário, reza esta que, por sua vez, também alude o número, pois se trata de uma devoção em honra das três fases da vida de Cristo (a infância, a paixão e a ressurreição) e da Virgem Maria (as dores, alegrias e glórias). Poderia explorar ainda mais a relevância deste número, mas encerro citando ainda a idade de Cristo que foi crucificado no auge dos seus trinta e três anos.

Nos Tremembé, a importância simbólica desta quantia é evidenciada em muitos relatos, como a narrativa já mencionada neste capítulo do “Príncipe Camaleão”, cujo número aparece seguidas vezes: eram três os objetos de ouro ofertados à Maria, que possibilitou conseqüentemente três noites com o Príncipe, quem, por sua vez, só foi curado depois de ser posto, por três vezes, o fígado da rolinha em sua chaga.

Para ter eficácia garantida, os rituais de reza são realizados três vezes, mas caso o problema seja muito grave, são realizadas nove sessões. Em várias outras ocasiões pude atentar para a relevância simbólica do número nove - quando se fala, principalmente em rituais para *arriamento de corrente* e para *tirar encosto* - talvez o número represente, para além da multiplicação do três por ele mesmo, uma influência das novenas católicas. A relevância destes números pode ser melhor compreendida no relato abaixo:

Costumeiramente, ela reza nove vez, mas se o problema for menos sério, ela reza três vez. (...) três e nove. E é assim com mistura de mato pra fazer chá, pra fazer mel, pra fazer essas coisas, tudo é nove e três, nove e três, nove e três. É tudo assim.

Dijé, 2007

O fato de escolherem os dias terça e sexta para o *trabalho* também pode estar relacionado com a importância destes números (três e nove), pois se trata de uma seqüência de três em três dias da semana. Sobre o fato, a obra de Elias (1998) traz elucidações consideráveis quando aponta a necessidade do calendário como forma de organização seqüencial do tempo no intuito de dar plausibilidade à experiência⁷³. Contudo, quando indaguei às pajés sobre a importância desses dias, elas simplesmente afirmam que tais dias são “melhores para o *trabalho*” ou “dias de

⁷³ Para ele, “a sucessão irreversível dos anos representa, à maneira simbólica, a seqüência irreversível dos acontecimentos, tanto naturais quanto sociais, e serve de meio de orientação dentro da grande continuidade móvel, natural e social” (op. cit, p. 10).

cura”, sem maiores explicações, alegam que nos outros dias da semana os *trabalhos* não são muito bem sucedidos. Abaixo transcreverei um trecho de uma entrevista que pode ilustrar melhor a questão:

Juliana: Quais são os dias que a senhora trabalha?

Dona Francisca: Eu trabalho sexta e terça.

Juliana: Por quê? Tem uma razão especial?

Dona Francisca: Tem.

Juliana: Qual?

Dona Francisca: É porque os dias de terça e sexta no trabalho, a gente sempre trabalha esses dois dias porque o trabalho é melhor. A segunda-feira não é não, bom não. Mas esses dois dias, pra quem trabalha é melhor, porque os dias são de cura. São pra pessoa fazer uma cura numa pessoa, terça e sexta, acho que esses dias é melhor pra gente conseguir o trabalho. Eu aqui sou assim. Aí segunda-feira não gosto de trabalhar, sábado não gosto, domingo não gosto... Agora terça e sexta...

Juliana: E é toda terça, toda sexta ou só quando aparece alguém que precisa de um trabalho que a senhora abre?

Dona Francisca: Às vez é pra mim mesmo, às vez eu faço pra mim, mas não é também todo tempo. Não é toda terça e toda sexta não, sendo só pra mim mesmo, de casa, eu tiro uns dias, mas não é direto não, é lá uma vez que eu tiro, uma terça ou uma sexta, que eu trabalho só pra mim.

2009

A análise sobre as categorias de espaço e tempo denotam, pois, normas de conduta, padrões de comportamento e códigos morais estabelecidos pelos Tremembé, revelando a forma como o grupo se apropria e concebe o espaço, abrangendo não só a dimensão física, que lhes garante a sobrevivência através dos meios tradicionais e sustentáveis de utilizar os recursos naturais, como também, e sobretudo, a dimensão simbólica que compreende aquelas terras como sendo a *morada dos encantados*, seres que atravessaram o limiar da morte, mas continuam ali a guardá-los, orientá-los, protegê-los. Ao englobar a dimensão espacial, tais narrativas remontam também à noção de tempo, posto que essas duas categorias são indissociáveis. Ademais, se este espaço é compreendido como parte do universo sagrado, ele irá abordar também a questão temporal, pois, como exposto no decorrer do capítulo, a religião constitui o fundamento destas duas categorias.

CAPÍTULO IV

A cura pelos *encantados*: a carreira das pajés

*Eu não sou da casa, não sou da família
Não sou do ar
Do espaço vazio, do tempo, dos gases
Não sou do tempo, não sou do tempo
Não sou dos gases, não sou do ar
Não sou do espaço vazio, não sou do tempo
Não sou dos gases, não sou da casa
Não sou da família, não sou dos bichos
Não sou dos animais. Sou de Deus
Um anjo bom que Deus fez
Pra sua glória e seu serviço*

Stela do Patrocínio

As narrativas das pajés sobre suas experiências religiosas guardam evidentemente muitas especificidades nos percursos vividos por cada uma. Entretanto, quando elas me contavam sobre suas vidas, eu percebia que - mesmo que a reação da família quando o *dom* era revelado variasse de caso para caso - todas tinham uma estrutura comum, pois começavam com a revelação do *dom*, através de uma experiência bastante dramática para todas elas e da qual só era possível livrar-se através da aceitação desta dádiva divina, e tinham desfechos semelhantes, posto que, perante o grupo, só há dois desfechos possíveis para aquele a quem o *dom* é ofertado: ou a pessoa acaba por aceitá-lo e *desenvolvê-lo* ou viverá sempre uma sucessão de dramas.

É preciso dizer que não obedeci a uma série regular de entrevistas para cada uma destas pajés. Eu menciono fragmentos de suas histórias de vida de acordo com o que cada uma delas se dispôs a contar e achou conveniente expor num trabalho que, conforme foi explicitado para as mesmas, seria de livre acesso.

Diante da evidência de que todas aquelas mulheres, para se tornarem pajés, enfrentaram um caminho parecido, decidir recorrer à concepção de *carreira* tratada por Goffman (1999 [1961]), posto que ela nos permite sistematizar alguns dados etnográficos muito relevantes, como a relação entre as pajés e as pessoas envolvidas diretamente nas suas vidas – em geral a família e os vizinhos - bem como os demais membros do grupo ao qual pertencem. Um elemento comum nas carreiras de todas as pajés era – conforme já exposto – o drama. Todas as histórias contadas sobre a revelação do *dom* contam momentos de sofrimentos intensos

vivenciados não só pelos que o manifestavam como por toda sua família. Tudo isso gerava nas pajés uma profusão de sentimentos que iam desde a maravilha com o mundo encantado que se abria diante delas, como de culpa - por estar trazendo tanto sofrimento para a família, pois muitas eram agressivas em casa e se recusavam a cuidar dos filhos – como de vergonha, devido ao estigma lançado àquelas pessoas que recebiam entidades e entravam em transe.

A concepção de que as pessoas que trabalham com *encantados*, ou seja, têm a capacidade de comunicar-se com entidades sobrenaturais, são agraciadas por um *dom* que lhes fora ofertado por Deus é compartilhada não só pelos que praticam tais atividades rituais, mas pelos membros do grupo em geral.

Neste capítulo, pretendo lançar mão da noção de performance, utilizando como recurso as propostas de Goffman (1975 [1959]) e Turner (2008 [1974]). Tais autores vão buscar na linguagem teatral formas de análises para compreender a vida social. Enquanto para Goffman, a interação social é teatralizada a todo instante, para Turner, a fase dramática se manifesta nos momentos de crise. Embora seja importante marcar aqui algumas diferenças entre estes autores, a produção teórica de ambos foi muito elucidativa para a sistematização e compreensão dos dados colhidos em campo. Tanto a noção de *drama social* de Turner, quanto a de *carreira* tratada por Goffman serão fundamentais, portanto, para o desenvolvimento das reflexões postas neste capítulo.

A concepção de carreira, tratada inicialmente para se referir ao percurso em busca de uma carreira profissional ascendente há muito tem sido ampliada, passando a conceber qualquer trajetória trilhada por alguém no decorrer de sua vida, seja o seu fim um sucesso ou um fracasso. Taussig (1993 [1987]), por exemplo, utiliza tal termo quando afirma que os curandeiros e xamãs lançam-se em suas carreiras não só com o objetivo de tornar-se um curador, mas também de auto curar-se – é o que ocorre também com estas pajés, que *desenvolvem* o *dom* para se curarem dos sintomas por ele provocado.

Longe de pretender traçar uma descrição linear da história de vida de cada pajé que conheci em campo, o que espero aqui é considerar alguns aspectos comuns em suas carreiras, que serão aqui expostos por serem bastante ilustrativos para a compreensão da construção do carisma que tais mulheres gozam perante o grupo. Para que se tornem pajés e desenvolvam a capacidade de curar e de

comunicar-se com seres sobrenaturais, é preciso seguir um determinado caminho pleno de sofrimento, abnegações e provações que devem ser superadas. E não são todas as pessoas que suportam este peso inerente ao *dom*. Somente os “fortes de coração”⁷⁴ conseguem trilhar esta tortuosa estrada, suportando e ultrapassando severos obstáculos. Estas pessoas, portanto, devem portar certos atributos, que lhes permitem suportar tantas provações. Estes atributos também serão tratados neste capítulo.

Como foi dito no início deste capítulo, farei aqui uma análise das carreiras das pajés à luz das considerações tecidas por Goffman (1999 [1961]) quando trata da carreira moral do doente mental. A noção de carreira, conforme aponta, nos permite considerar tanto o eu como sua sociedade significativa, indo do público ao íntimo e articulando estes dois pólos. O decorrer de uma carreira gera transformações tanto no próprio eu quanto no esquema de imagens a partir do qual a pessoa julga a si e aos outros. A questão aqui seria pensar como o eu e sua sociedade significante interagem – como se alteram, se transformam, se completam, se orientam. Esta profusão de sentimentos a qual me referi anteriormente está também ligada à relação entre indivíduo e o grupo ao qual pertence, assim sendo, os atributos pejorativos lançados às pessoas que portam o *dom*, somado às próprias experiências individuais dos tranSES, geram transformações irreversíveis na vida destas pessoas.

A interpretação que a sociedade faz de uma pessoa só se torna relevante, segundo Goffman (1999 [1961]), quando interfere sobre o destino social da mesma. No caso do doente mental, o diagnóstico do psiquiatra só irá alterar seu destino em caso de internamento. No caso desta pesquisa, aqueles que recebem a revelação do *dom* só passam a carregar o estigma que este lhes impõe, assim como os benefícios trazidos por ele – como o respaldo das pajés perante o grupo, gerado pelo sentimento de gratidão e respeito nutrido pelos muitos que recebem suas dádivas curativas – quando *desenvolvem* o *dom*, ou seja, passam a praticar os *trabalhos de encantados*. Pois as pessoas que optam por não desenvolvê-lo não chegam a publicizar de fato a revelação, não portando, assim o fardo desta marca.

⁷⁴ “Ao definir o termo “pajé” no Dicionário do Folclore Brasileiro, Câmara Cascudo (2001) chama a atenção para o fato do pajé não ser escolhido aleatoriamente, ele não é ‘qualquer um’, mas sim uma pessoa que sabe superar as provas da iniciação. Segundo o autor, só os ‘fortes de coração’ podem ocupar esse posto” (*apud* Gondim, 2007).

No desenrolar do capítulo, mostrarei alguns exemplos de pessoas que acreditam portar o *dom*, mas optam por não *pegar o trabalho*.

No caso analisado por Goffman (1999 [1961]), o “comportamento doentio” atribuído ao doente mental não é um produto da doença em si, mas fruto do contexto no qual estão imersos, e das formas como as relações de poder são estabelecidas na interação entre sociedade e indivíduo em questão. O que há de comum entre o caso exposto pelo autor e o analisado nesta pesquisa é que, em ambos, os indivíduos ultrapassam a barreira do estigma e enfrentam, normalmente, situações semelhantes as quais geram, por sua vez, reações também semelhantes. As pajés de Almofala passam a portar certos atributos pejorativos advindo do *status* que passam a ocupar, inclusive, um ponto importante a ser lembrado neste momento é que os sintomas manifestados quando na revelação do *dom* são, muitas vezes, confundidos com loucura. O lugar ocupado pelas pajés entre os Tremembé de Almofala é construído nas relações cotidianas e nas formas como essas relações foram-se desenrolando no decorrer do processo de interação entre diversos atores inseridos nestas relações. Por isso pareceu-me conveniente recorrer à análise do autor neste trabalho.

4.1. Drama da iniciação

Victor Turner (1987 [1974]), a partir de um diálogo com Schechner e Goffman, elabora o conceito de *drama social*⁷⁵. Mais uma vez apoiando-se na análise de Van Gennep sobre os ritos de passagem, Turner divide as situações de conflito que caracterizam o drama em quatro fases: 1. a ruptura, 2. a crise, 3. a intensificação da crise e 4. a reintegração à ordem social.

Ao narrar a experiência da iniciação, as pajés relembram uma fase muito difícil de suas vidas, em que não conseguiam dar conta dos seus afazeres diários, pois os espíritos tomavam conta de seus corpos a qualquer momento, elas não conseguiam controlá-los. Em geral, tais pessoas costumam ter as primeiras visões e ouvir vozes ainda na infância. Na adolescência ou na fase adulta, estas visões se intensificam e, ocasionalmente, passam a incorporar espíritos e manifestar sintomas como desmaios, vertigens ou alucinações que são confundidos com loucura. Esse

⁷⁵ Nas palavras do autor, dramas sociais são “unidades de processo anarmônico ou desarmônico que surgem em situações de conflito” (DURKHEIM, 2008 [1974], p. 33).

drama só cessa quando as pessoas decidem *aceitar* o *dom*, ou, como muitos depoimentos expressam, “aceitar o destino que Deus lhes deu”, procurando *desenvolver-se*, freqüentando as *baías* ou montando o próprio *centro* e *trabalhando* com seus *encantados*. Utilizei-me das considerações de Turner acerca do drama social para compreender e organizar melhor a experiência de vida desses médiuns.

4.1.1. Ruptura:

As primeiras visões já evidenciam que tais pessoas trazem um poder e uma diferença em relação àqueles que não são capazes de comunicar-se com seres sobrenaturais, é quando ocorre a *revelação* (ruptura). Geralmente, as entidades sobrenaturais costumam acompanhar os médiuns desde a infância, entretanto, como reconhecem que as crianças ainda não têm maturidade para desenvolver as práticas curativas, só é exigido que elas realmente comecem a “trabalhar” na fase adulta.

Desde muito cedo, portanto, todas elas já começaram a ser tratadas pela família como sendo pessoas “diferentes” das demais, como elas mesmas costumam dizer, pois, ainda crianças, apresentam sintomas mediúnicos que eram, em muitos casos, relacionados com perturbações mentais⁷⁶. Como esclarece Dona Elita:

Eu ficava doida, mulher. Eu passava era de oito dia gritando com dor de cabeça, provocando direto, com essa... Esse negócio dessa mediaria, sem saber o que era... Tomava píula de todo jeito, chá de todo jeito que me ensinavam, eu tomava não tinha jeito...

Dona Elita, 2004

Dona Maria Bela, ao narrar o início das suas visões, também na infância, ainda por volta dos nove anos de idade, lembra que seus parentes também cogitaram a hipótese de que ela estivesse enlouquecendo. Ela conta que começou a ouvir vozes, sons de tambor e ter alucinações que a faziam perder a consciência. Outro sintoma bastante comum era que caía doente, sofrendo de febre e calafrios, sempre que tinha contato com elementos marinhos. Estes sintomas se tornavam ainda mais fortes quando ela punha os pés na água salgada.

⁷⁶ Esta relação entre loucura e sensibilidade religiosa é muito freqüente e já foi tratada por Durkheim quando afirma que para, “os homens cuja consciência religiosa é excepcionalmente sensível, apresentam com muita freqüência sinais de um nervosismo excessivo e mesmo propriamente patológico” (2003 [1912], p. 235).

Victor Turner (2005 [1967]) afirma, ao analisar os rituais dos ndembu em torno da árvore do leite, que os símbolos são construídos a partir da realidade na qual o grupo está inserido. Ele afirma que as religiões respondem às condições de existência humana, partem, portanto, da experiência cotidiana. Cada ritual tem fins específicos e articula também uma gama de símbolos que, por sua vez, dizem respeito à realidade na qual estão imersos. No caso dos ndembu, os símbolos denotam fragmentos do cotidiano grupal, tais como a casa, a agricultura, a fertilidade das mulheres... No caso dos Tremembé, essa relação com o cotidiano expressa-se, por exemplo, quando Dona Maria Bela considera alguns elementos do seu dia-a-dia - como conchas, animais característicos da região, etc. - símbolos através dos quais é possível estabelecer uma ligação com o mundo sobrenatural.

Estes símbolos, como se pode observar, estão sempre relacionados com a natureza de Almofala. Na cozinha da casa de Dona Maria Bela, quando ela ainda era criança, havia um grande búzio que um dos irmãos tinha trazido de uma pescaria em alto mar, sempre que tocava nele, começava a ter visões e ouvir sons que ninguém mais percebia, além de ela mesma. Tais alucinações culminaram num episódio em que estava sentada à beira de um riacho e deparou-se, pela primeira vez, com um ser *encantado*. Conforme descreve:

Quando foi um dia, eu fui tomar banho, lá na dita levada [um lugar onde havia um riacho, próximo à sua casa], quando se surgiu uma cobra grande e grossa que me laçou, mas ela não me apertou e também não me mordeu, ela botou a língua pra fora e olhou pra mim e eu olhei pra ela, a língua não era rachada, que língua de cobra é rachada, é feito forquilha, a dela não era rachada, os olho azul como uma pedra de anil, ela lambeu a coroa da minha cabeça e lambeu num braço e noutro e lambeu nas minhas costa e lambeu aqui na minha... aqui entre os peito e aí se saiu e entrou num buraquinho que tinha assim, que eu tinha feito assim com uma quenga - brincadeira de menino - (...) e eu chamei os homem e eles vieram e cavaram e não encontraram a cobra, aí eu saí no rumo de casa chorando. Aí foram atrás do pajé véi, que era o tio João Cosme, aí ele veio e disse que eu tinha uma vidência, que eu era médium. Então aquele negócio tinha vindo pra me dar força e fazer todos os trabalhos pra mim. Aí ele foi e me benzeu, me ajeitou...

Dona Maria Bela, 2002

Posteriormente, o tio explicou-lhe que aquela cobra se tratava de uma encantada – a Dona Rosalina, que veio para lhe fazer a revelação de que ela tinha recebido um *dom* que a possibilitava entrar em contato com seres espirituais, os quais passariam a compor seu cotidiano, dotando-lhe de poderes extraordinários para enfrentar as adversidades do dia-a-dia. Entretanto, como ela havia recebido a

revelação em idade muito tenra, o pajé velho fez um ritual para *suspender suas correntes*, com o intuito de afastar temporariamente os espíritos que assolavam. Dona Maria Bela diz que ele realizou nela uma série de rezas durante nove dias seguidos. Depois disso, salientou que, quando ela completasse quatorze anos de idade, as *correntes arriariam* de vez, ou seja, os espíritos poderiam entrar em contato com ela novamente. Todavia, ela estaria preparada para recebê-los e realizar os *trabalhos* de incorporação, o que de fato, ocorreu, conforme as previsões do pajé velho, “o tio João Cosme”.

As demais pajés que entrevistei têm uma iniciação também muito dramática e também começam a receber sinais de que portam o *dom* de se comunicar com entidades sobrenaturais ainda na infância, no entanto, diferente de Dona Maria Bela, suas correntes *arrearam de vez* somente após o casamento. Antes disso apenas tinham *visagens*, ouviam vozes. Esta fase, tomando como parâmetro a análise dramatúrgica proposta por Turner, seria a fase da revelação, ou seja, a *ruptura*. O relato de Dona Francisca aborda tal assunto:

Dona Francisca: eu ouvia voz, escutava voz e era perturbada, sabe? sentia perturbação, quando eu era mocinha bem novinha, eu sentia perturbação e escutava voz. Até de dia mesmo, quando dava fé era (...) assim desanimada, assim desesperada, assim... aí quando dava fé, eu ficava ali e escutava uma voz falar, aí olhava e não era ninguém, aí eu olhava assim, isso é alma, deve ser alma... Mas era até de dia, até de dia, eu olhava e não via nada, só ouvia as fala, as conversa, assim, atrás de mim.

Juliana: dizendo o quê?

Dona Francisca: eu nem entendia direito, era assim umas fala... Falava assim, me convidava pra sair, eu olhava e não via ninguém. Aí dizia que era alma. “Isso aqui é alma que ta me aparecendo”, aí ficava nervosa, aí ficava meio nervosa.

2009

Durante a infância, porém, elas recebiam apenas uma revelação, o *arreamento de corrente* - ou seja, a fase na qual elas são realmente chamadas para *trabalhar*, como um caminho sem volta - já configura uma outra fase, caracterizada pela crise, conforme será visto em seguida.

4.1.2. Crise:

Após as primeiras revelações na infância, onde o *dom* é somente anunciado, ocorre um período de trégua, pois as crianças não têm força suficiente para

agüentar as provações necessárias ao advento de uma pajé, com capacidade para curar males físicos e espirituais. Na fase adulta ou na adolescência, ocorre a crise, quando as entidades “vêm chamar” tais pessoas para desenvolver sua mediunidade. Um fato que merece uma atenção mais cuidadosa é que quase todas elas entram em crise após momentos cruciais de suas vidas, geralmente, logo após o casamento ou o parto. A crise, nesses casos, é caracterizada pela recusa aos trabalhos domésticos ou aos cuidados com os filhos, como se pode observar no depoimento abaixo do marido de Dona Lucrécia que a auxilia em seus *trabalhos*:

(...) ela começou um pobrema que quando ela tinha uma criança, ela não dava de mamar à criança (...) porque lascava os peito, os bico dos peito lascava que ficava na carne, dum lado e outro (...) as crianças foram criadas com leite mesmo da bodega, porque ela mesma não podia. Na conta de um mês, que era a conta do resguardo dela, né? Na conta de um mês, ela não dava mais de mamar a menino (...). Até que um dia, aconteceu d'eu levar ela pra uma mulher lá no Cedro, ela era macumbeira, só que ela *trabalhava* nesses *trabalho*. (...)Aí, de lá pra cá, a mulher rezou nela lá, aí mandou que nós fosse lá depois, num dia de sexta-feira, nós fosse lá (...) aí ela foi e disse que ela era uma *média* de nascença, ela já tinha nascido com a corozinha dela e ela tinha o jeito de trabalhar, ela tinha que trabalhar, ou ela trabalhava ou ela ficava doida. (...) se ela passar, mais ou menos, assim uns quinze dias sem trabalhar, ela se dá mal.

Seu Sabino, 2009

Sobre a recusa aos trabalhos domésticos, é necessário se fazer uma observação extremamente importante para a devida compreensão deste fato: o lugar que as mulheres ocupam no grupo. A responsabilidade sobre a casa e o cuidado com os filhos fica, em geral, a cargo das mulheres, entretanto, muitas vezes, ocorre o contrário: os maridos são encarregados de ajudar nas tarefas, ou mesmo de arcar com a maior parte desses afazeres. E, mesmo aquelas mulheres que se dedicam à vida doméstica enquanto o marido garante o sustento da casa - geralmente proveniente da pesca ou da agricultura - exercem um papel claro de liderança tanto dentro de casa, perante a família, como em relação ao movimento indígena, onde a nítida maioria das lideranças que participam ativa e freqüentemente das atividades se constitui de mulheres. Em muitas das casas que visitei nas muitas idas a campo, quando chegava era recebida pelas mulheres, que conversavam – tanto comigo como com todos os “de fora” que apareciam –, davam entrevistas, falavam sobre o movimento, a história do grupo, enquanto os maridos se

mantinham mais recolhidos. É muito comum as mulheres viajarem para ações relacionadas à atuação política e deixarem seus filhos em casa, aos cuidados dos pais. Os atributos dessas mulheres como lideranças transcende, pois, sua ação no movimento indígena. No cotidiano, elas estão à frente de muitas situações importantes, muitas delas, inclusive, sustentam a própria família.

Uma referência essencial de ancestralidade para o grupo é a Chica da Lagoa Seca, bisavó do atual cacique, a qual todos chamam de “Tia Chica”. O carisma de Tia Chica se configurou por muitas vias; ela é descrita por todos como uma mulher alta, forte, uma liderança importante no seu tempo que - ao lado do seu irmão, José Miguel - puxava o torém na localidade da Lagoa Seca, onde, conforme descrito no primeiro capítulo, se concentrou grande parte do grupo quando do encobrimento da igreja pelas dunas. Além disso, ela era rezadeira e parteira, e, segundo muitos relatos, inclusive das pajés, ela “tinha uma reza forte” e praticava muitas curas em todos os que a procuravam, assim tanto era muito querida pelos que haviam recebido as dádivas da cura e pelos tantos meninos que ela tinha ajudado a vir ao mundo, como também era temida pelos que, por algum motivo alimentavam com ela alguma desavença. Contam-se, também, muitas histórias de embates da Tia Chica com homens, os quais ela enfrentava muitas vezes até com a força física, conforme o relato abaixo, contado pela sua bisneta, Dijé, quando a Tia Chica teria tido uma desavença com o sogro:

Dijé: (...) O próprio sogro dela tinha vontade de pegar ela, né? Tinha muitas vontade de pegar ela, mas ela nunca se intimidava com essas coisa. E ela tinha lá as oração dela, as coisa dela que ela fazia, aí ela não...

Juliana: e tu acha que o povo tinha medo dela por causa dessas oração?

Dijé: com certeza! Tinham medo. Tinham medo porque era um respeito muito grande que tinham a ela, com certeza tinham medo do que ela fazia, né? Porque o pessoal respeitava, era aquele respeito, Cuma se ela fosse assim uma autoridade máxima, sabe? Ela não dizia assim uma coisa que não se cumprisse, quando ela dizia, era verdade. Acontecia! Acontecia de verdade! Ela dizia à mamãe que meu irmão nunca ia se casar enquanto ela tivesse vida e meu irmão só casou-se depois que ela morreu, pelejaram pra casar ele antes, mas ele não casou. (...) E todo mundo acreditava, né? A gente vivia naquela coisa, era como uma pedra preciosa, a gente botava ali e não queria que ninguém mexesse, era como ela, né? Tanto a gente respeitava ela e acreditava no que ela dizia, como ela também gostava de ter aquela fama. Eu acho que ela achava bom... Porque ela não era aquela pessoa de cobrar... Hoje você vai pra um canto assim, qualquer coisa que a pessoa faz, se for possível, já pega logo o dinheiro, já vem querendo cobrar e “eu faço por tanto, eu faço remédio por tanto!” é tudo no dinheiro! Ela não, ela fazia tudo por prazer, completamente por prazer. E o sogro dela tinha sede de pegar porque ele não gostou que ela casou com o filho, né? O filho dele, ele não queria, não queria exatamente por causa dessa fama que ela

tinha. As duas fama: a fama de ela dizer alguma coisa e todo mundo ver, todo mundo na rua da Almofala via que ela tinha dito e tinha se cumprido aquela coisa que ela tinha dito; e essa parte também dela ser dura na queda, sabe? Ela quando queria, ela resolvia, se botasse boneco com ela, ela dava uma pisa. Ela não esmorecia não, pra homem, mulher, pra quem viesse. Não brincasse com ela não, que não tinha chance não. E aí parece que ele tinha raiva dela, sabe? Aí disse que um dia (risos) um dia ele [seu marido] saiu de madrugada, porque naquele tempo tinha os curral, aí botava os curral e de madrugada ia despescar. Uma hora, por aí, meia noite... Ninguém sabia, que não tinha relógio, de primeiro o relógio da gente era o jumento e o galo, né? Quando o galo cantava ou quando o jumento berrava, era aí que a gente combinava aquele horário pra sair... Aí disse que saiu e disse “minha réa (que ele só chamava ela minha réa, sabe?) eu vou pra maré!” “ta certo, meu véi!”, eles só se tratavam desse jeito. Aí ele mandou-se e ela ficou lá, com a casinha de palha, toda de palha e a porta de palha. E as porta de palha era um pau, uma corda amarrada por fora e aí aquele pau era metido dentro daquela corda...

Juliana: eu me lembro, tipo como a tua era...

Dijé: pois é! Aí botava ali e fechava a porta, a porta era fechada só com aquele pau. Aí ele saiu, não demorou muito tempo, ela escutou chamar “cumade Chiquinha! Cumade Chiquinha!”. Aí ela estranhou, né? “quem é que me chama?”. Não tinha nenhuma mulher pra parir, não tinha ninguém doente que ela não tinha sabido, né? Mas aí como ela já tinha sentido que a coisa não tava muito boa pro lado dela, né, que alguém queria pegar ela... Aí ela já tinha guardado uma tirinha de táuba, né? Tinha feito uma tirinha e metido na palha [nas casas de palha se tinha o hábito de guardar coisas enfiando nas palhas, sobretudo utensílios de cozinha], tinha socado na táuba. Aí ela disse “e quem é que me chama?”, “é o cumpade! Cumpade Fulano!”, “foi o Cumpade José que mandou esse peixe pra você!”, Ora, se ele tinha acabado de sair, né? Fazia pouco tempo que ele tinha saído. Aí ela disse “Pera lá, cumpade! Deixa eu me levantar aqui e me vestir”. Aí saiu pra fora, quando ela saiu pra fora, ela já pegou o pedacinho de pau, porque ela já sabia o que ia acontecer, né? Aí ela pegou o pedacinho de pau e abriu a porta bem devagarzim, aí abriu só a metade e segurou a partinha de palha, deixando só metade aberta, que esses porta era igualzim essas que tem hoje que tem as dobradiça, só que as dobradiça nesse tempo era os amarradim de corda de um lado e do outro lado metia o pauzim. Aí ela foi bem devagarzim com a porta de palha, quando ela abriu, ela só sentiu foi o chicote! A chicotada nela. Aí o cabra arrastou-la no chicote. Circulou o chicote nela e puxou, aí quando ele puxou disse assim “eu não te disse, cunha sem-vergonha que eu te pegava!”, aí quando ela chegou perto da cara dele, quando a lua alumiou o rosto dele - que nesse tempo não tinha energia, era só a lua mesmo e a lamparina e a luz da lamparina era bem fraquinha e tava lá dentro de casa, mas lá fora tinha a lua – aí, quando a lua alumiou o rosto dele, que ela conheceu que era ele mesmo, o sogro, pegou a tirinha de táuba, só fez “Tã!”, na cara dele! Aí quando a táuba bateu o sangue desceu! Ele só deu uma chicotada nela e ela só deu uma chibatada, mas na chibatada que ela deu, o sangue espirrou no rosto dele, bateu mesmo em riba da sobancelha, esse osso da sobancelha que a gente tem. Aí quando bateu, cortou logo, aí banhou o rosto dele de sangue. (...) Aí disse que ele saiu “esta égua me bateu esta égua me bateu!” e o outro cumpade, que era o que tinha chamado ela, mandou-se, foi embora e deixou ele lá mais ela, quando viu ela bater nele [faz um gesto indicando que ele correu] e ela “espera! Espera todos dois!”. Ora! Espera que nada! Correram todos dois! E ele morreu o sogro e não falou mais com ela e nem a mancha saiu do rosto dele!

2010

As histórias da Tia Chica, contadas com mais riqueza de detalhes pelos mais velhos, que a conheceram, são sempre histórias de subversão de uma ordem dominante, descrevem sempre uma mulher cheia de coragem, temida até pelos homens. Entretanto ainda que as mulheres ocupem um lugar de destaque no grupo, não quero dizer aqui que as mulheres em Almofala conseguiram romper com uma estrutura de dominação, mas uma coisa é bastante evidente: mesmo guardando traços muito fortes de uma sociedade patriarcal, machista e opressora em relação ao sexo feminino, as mulheres se destacam entre os Tremembé de Almofala. Esta constatação é evidenciada, em várias situações, para ilustrar, é importante lembrar que o nome da mãe é utilizado para fazer referência a toda uma família. As pessoas costumam chamar os filhos pelo nome próprio, agregado ao nome da mãe, por exemplo, “Raimundo Lídia”, ou seja, Raimundo “filho da” Lídia; o próprio cacique, que é conhecido por todos como João Venâncio, é chamado assim porque sua avó chamava-se Venância.

Compreendo, portanto, a recusa aos trabalhos domésticos por parte das pajés como uma forma das mulheres subverterem uma ordem de dominação, pois, mesmo que muitas mulheres mantenham uma posição de destaque no grupo, estão imersas numa sociedade machista com traços patriarcais muito fortes.

Nos momentos dos transe, as pajés acreditam que seus espíritos são transportados para uma outra dimensão enquanto seus corpos são tomados por outras entidades – espíritos, encantados, mestres⁷⁷... Elas ficam, deste modo, no limiar entre a vida e a morte, pois seus espíritos vão para outro mundo, enquanto seus corpos permanecem vivos aqui na terra, sob domínio de outrem. Mary Douglas (1976 [1966]) contribui com tal discussão quando ressalta o perigo inerente à liminaridade. Perigo este que reside na indefinição de lugar seja ele físico, social ou cósmico. O rito de iniciação acontece para segregar o iniciado da posição que ele ocupa para fazê-lo renascer para uma nova vida. Porém entre a morte e o renascimento, há um período marginal em que os noviços são temporariamente proscritos, pois deles emana um constante e inevitável perigo, resultado do poder com qual os neófitos estão em contato.

A antropóloga britânica ainda acrescenta importantes considerações sobre os poderes espirituais que a ação humana pode desencadear. Para ela, eles podem

⁷⁷ As diferenciações entre estas categorias são bastante difusas.

ser classificados em *poderes internos*, os quais não podem ser controlados - como no caso das pessoas que, mesmo inconsciente e involuntariamente, têm visões do futuro ou lançam mau-olhado – e os *poderes externos* que pressupõem um controle e um direcionamento. Há que se considerar, todavia, um dado essencial para tais análises: a posição social daquele de quem emana o poder. Quando este é exercido por alguém que tenha legitimidade perante o grupo, seu uso é visto como favorável para a estrutura social, ele é investido de autoridade. É o que ocorre depois que as pajés *desenvolvem* o *dom* e são legitimadas pelo grupo como pessoas capazes de curar. Nas palavras de Douglas:

Onde o sistema social reconhece explicitamente posições de autoridade, os que as ocupam, são todos investidos com poder espiritual explícito, controlado, consciente, externo e aprovado – poderes de bênçãos ou maldição. Onde o sistema social requer pessoas para sustentar funções perigosamente ambíguas, essas pessoas são creditadas com poderes incontroláveis, inconscientes, perigosos e desaprovados – como bruxaria e mau-olhado.

(DOUGLAS, 1976 [1966], p. 123)

A crise em todas as pessoas que entrevistei vai, gradativamente, tomando conta da vida de todas elas, dificultando, e até mesmo impossibilitando, o exercício das atividades cotidianas e comprometendo as relações com familiares e amigos. Nesse momento a pessoa entra em uma terceira fase: a busca por reintegrar-se à ordem.

4.1.3. Intensificação da crise:

Nesta terceira fase, é quando o *dom* para *trabalhar* é publicizado e os protagonistas dessa crise recorrem aos *trabalhos de encantados* para ordenar e dar plausibilidade às suas experiências. É quando a crise se intensifica e recorre-se a mecanismos de reajustamento.

Para solucionar a aflição decorrida das possessões, a família geralmente busca ajuda de pajés da região (índios ou não⁷⁸). Nesta fase há um elemento importante: a publicização da crise, ela pode ser considerada, portanto, a *intensificação da crise* a qual nos fala Turner. Geralmente, quando a crise se

⁷⁸ Vale lembrar que mesmo indivíduos não índios que trabalham com incorporação são denominados pelos membros do grupo de pajés.

intensifica as pessoas que vivenciam o drama recorrem a mecanismos de reajustamento, neste caso, a crença de que os sintomas que causam a crise são de ordem espiritual leva estas pessoas a procurar ajuda em terreiros de Umbanda, para que, após a realização dos *trabalhos* necessários, o protagonista da crise possa voltar à rotina normal e reintegrar-se à ordem social vigente.

Nesse momento entra em cena um ator fundamental na carreira das pajés: a pessoa mais próxima⁷⁹. Na maioria dos casos esse papel é desempenhado pelo marido, mas, no caso da pajé não ser ainda casada, como ocorrido com Dona Maria Bela, a mãe geralmente assume esta tarefa. Esta pessoa passa a acompanhá-la nas visitas ao pajé e orientá-la nos procedimentos que devem ser tomados, como insistir para que freqüente os *trabalhos* de cura assiduamente e para que possa *desenvolver* seu *dom* sem causar mais danos a ela mesma nem à família.

Em muitos casos, se procura um pajé na própria família, como no caso de Dona Maria Bela, na Praia, e de Dona Isabel, na Tapera - a primeira fora desenvolvida por um tio e a segunda por um sobrinho da mãe. Não há, porém, uma restrição, nem por parte dos membros do grupo e nem dos próprios pajés de Almofala, à procura de pajés de fora do grupo para a realização das curas. Às vezes, as próprias pajés recorrem a *trabalhos* de pajés não-índios. Inclusive, muitas delas *desenvolveram seus trabalhos* em centros fora de Almofala.

Contudo, aos índios é creditado um poder especial para “pegar o *trabalho*”, baseado na crença de que os mesmos recebem a *força* dos antepassados que detinham uma sabedoria peculiar capazes de fazê-los manipular as forças da natureza. Nas narrativas sobre curas, entidades indígenas são, em geral, mais requisitadas, pois se acredita que elas têm um vasto conhecimento sobre as ervas, raízes e sementes curativas. Na performatividade vivenciada pelas pajés, a identidade indígena ocupa, pois, um lugar de destaque. Não que seja essencial para um médium ser índio – mesmo porque há muitos não índios que são requisitados para exercer a cura, mas o índio carrega consigo uma propensão maior para desenvolver tal *dom*. Conforme indica o depoimento a seguir:

⁷⁹ Ao tratar da carreira moral do doente mental, Goffman (1999 [1961]) sistematiza os dados referentes à mesma em algumas etapas, onde o papel de alguns atores é essencial. Em primeiro lugar, há a “pessoa mais próxima”, de quem o paciente considera depender nos momentos de crise, que geralmente é representada pelo parente mais próximo do doente – no caso em questão, das pajés, o marido ou a mãe. Em segundo lugar está o “denunciante”, quem inicia o caminho do paciente ao hospital, geralmente um vizinho ou mesmo um parente. E, por último, aparecem os mediadores, ou seja, os especialistas que têm a incumbência de tratá-lo.

(...) porque a gente sabe que todos nós, os nossos antepassados, recebe uma força muito grande, então incentiva muito, o fato dela ser índia incentiva, é tanto que quando ela ta trabalhando, ela recebe os pessoal dela, muitos são índios, muitos são índios, então isso incentiva um bocado pela forma da terra, pela forma da história, pela força que os nossos antepassados dão, tudo isso é uma grande contribuição pro desenvolvimento dela, né? Pra pessoa dela.

Raimundinha, 2007

A compreensão de que há uma ancestralidade indígena que legitima *trabalhos de encantados* é compartilhada pelos demais membros do grupo que costumam recorrer aos mesmos, o que é evidenciado por falas que reforçam a idéia de que, no momento da realização dos rituais, os pajés recebem uma força dos antepassados índios. Para Edwin Reesink (*apud* Messeder, 2004) essa concepção é compartilhada com os demais segmentos da sociedade nacional que conferem aos índios um saber especial sobre a natureza.⁸⁰

Quando ocorre a revelação do *dom*, recorre-se a mecanismos de reajustamento para que o cotidiano daquelas pessoas seja restabelecido. A participação das pessoas da família nesse momento é fundamental, até mesmo porque os membros da família também são diretamente atingidos pela manifestação dos sintomas, posto que, como já foi mencionado, as mulheres largam o trabalho domésticos e os homens vacilam quanto ao sustento da casa, configurando uma fase muito dura para todos os envolvidos.

Muitas vezes, quando eu perguntava às pajés sobre o que ocorria quando elas começaram a manifestar os sintomas de que portavam o *dom*, elas respondiam não ter condições de lembrar com detalhes o que se passava, pois os espíritos tomavam seus corpos e elas não recordavam do que acontecia quando estavam incorporadas, então chamavam seus respectivos maridos para me esclarecerem e contarem fatos marcantes da época.

Dona Elita conta que seu marido, “seu” Calixto, a levou em um terreiro onde foram rezados nove ofícios os quais, na medida em que eram rezados, possibilitavam uma melhoria gradativa nos seus sintomas. Entretanto, ela alega que, deste período tem poucas lembranças, então ela recorre ao marido que

⁸⁰ Para Reesink, “La dimension religieuse dont la maîtrise dépend de la condition d’indigène actualise, de par ses références aux plantes et aux entités spirituelles associées, l’imaginaire populaire qui attribue aux Indiens un pouvoir sur les choses de la nature”. (*apud* Messeder, 2004)

acompanhou todo seu percurso para relatar detalhadamente os acontecimentos da crise. Ela justifica:

Ele sabe, que foi ele que me levou, sabe? Nesse dia foi ele que me levou pra lá, aí no dia seguinte eu já amanheci bem melhor e do outro dia em diante: pronto! Quando fez três meses: pronto! Melhorei.

Dona Elita, 2004

“Seu” Calixto, quando se põe a falar das primeiras crises da mulher, ressalta que não se lembra bem do ocorrido, porque nessa época, passava muito tempo ausente por conta das temporadas de pescaria, então, quando a mulher entrava em transe, uma das filhas do casal, apesar da tenra idade, tomava conta da mãe:

“Seu” Calixto: Eu não sei nem como foi que começou, sabe? Ela deu pra sentir umas coisa, e foi piorando, e foi piorando, até que prostrou-se, né? Nesse tempo eu só vivia pro mar, chegava passava três dia, passava quatro. E quando chegava ela tava doente e não sabia o que era. Ninguém. Não tinha quem soubesse. Aqui todo mundo não conhecia essas coisa não. [referindo-se aos *trabalhos*]

Juliana: era aqui na Tapera mesmo?

“Seu” Calixto: era aqui na Tapera. nós morava aqui, só nós aqui...

Dona Elita: a cumade Bela já *trabalhava*.

“Seu” Calixto: a Bela já *trabalhava* ali...

Juliana: no Urubu?

“Seu” Calixto: era no Urubu, nesse tempo ela morava no Urubu. E os outro pessoal morava tudo longe daqui. E aí eu tinha uma irmã. A mais velha, que já morreu (...) e aí um dia eu cheguei do mar, assim meio grosso da cabeça, aí eu disse “quer saber de uma coisa?”. Aí eu passei lá no Urubu, tinha um pessoal lá comprando material pra *trabalho*, [pronuncia a palavra trabalho em tom mais baixo, como se fosse um segredo] sabe? Aí eu cheguei pra conversar, “eu vi vocês comprando umas vela”, e eles me disseram que era pra *trabalho*. Só que ela não botava a viagem, né? Porque nem almoçava nem jantava nem merendava nada, era lá, estirada como morta! Aí quando tardejou – esses menino tudo era pequeno, a Ayla era a mais velha, nós mora há mais de trinta ano aqui. Aí nós saímos aqui, na boca da noite, atravessamos a maré cheia. Aí chegamos lá nem era na casa da cumade Bela, era n’outra casa. Aí eu disse “e aí, cumade Bela, como é que a gente faz? Você *trabalha* pra ela?”. Ela disse: “Trabalho!”. (...) Daí pra cá ela começou a freqüentar lá o *terreiro* dela. E foi dando, e foi dando e foi dando... Mas era só gente que já tinha morrido, sabe? Que tava encostado nela, aí chegava um e vinha outro, chegava um e vinha outro, e aí vinha muitos, era uns trezentos ou mais. Era pra levar, era pra levar. Aí ela fez os *trabalhos* e retirou tudo. Aí ela foi e *pegou o trabalho*, mas não ficou boa mesmo, porque não tinha força ainda. Aí foi quando apareceu um velho acolá.

Juliana: era índio ele?

“Seu” Calixto: não, era não. Mas era médium. Era pajé. Aliás, era pajé não... era, como se diz pai de terreiro... Pai de santo, ele era filho de santo. Aí eu levei ela e ele batizou ela e encruzou ela.

2004

A única das pajés entrevistadas que não teve o marido como principal incentivador para o desenvolvimento do *dom* foi Dona Maria Bela, porque, como ela ainda era muito jovem quando *suas correntes arrearam*, sua mãe assumiu esse papel. Entretanto, ela salienta que, depois de casada, o marido a auxiliava nos seus *trabalhos*.

A dádiva da comunicação com seres sobrenaturais põe as pajés em contato com um mundo maravilhoso onde emergem cenários plenos de cores, luzes, objetos voadores, que tanto lhes causavam medo, como encanto e maravilhamento – na maioria das vezes, tais sentimentos se misturam diante do desconhecido. Dois casos que podem ser mencionados aqui, é o já citado episódio da cobra gigante e com feições humanas que veio revelar o *dom* à Dona Maria Bela quando ela ainda era criança que, em princípio, causou medo em todos os envolvidos. Outro fato que merece ser citado pelo misto de medo e encantamento que suscitou ocorreu com a mesma pajé, quando suas *correntes arrearam*, ela conta que os sintomas que sentia quando era criança retornaram com intensidade, pois mais uma vez caiu doente sem motivo e teve visões. Conforme relata:

Aí começou a aparecer aqueles negócio em mim, aquela mufineza em mim, aquela coisa. Aí quando foi um dia, tipo uma pessoa que me obrigou. A mamãe disse que eu disse assim, 'mamãe vamo na beira da praia', que nós morava bem pertinho do mar (...). A mamãe: 'o quê que tu quer ir lá?' eu disse assim, "o luar tão bonito, vamo lá", aí nós fumo. Chegemo lá, a mamãe ficou com medo, porque saiu... uma bola suspendeu assim de dentro do mar, do tamanho de uma bola, desse tamanho de toda cor, era listrada de toda cor, era listra amarela, era vermelha, era roxa, era preta, era de toda cor... branca, vermelha... aquela bola subiu e aí tocou-se no rumo assim do sertão. Aí com pouco, já representou-se um homem que ela viu também, ele disse assim 'você ta fazendo aqui o quê?', eu disse 'to aqui, olhando aqui a praia', 'vá pra casa que é melhor', eu saí, fumo embora pra casa.

Dona Maria Bela, 2006

Após os rituais de *limpeza* e de *arreamento de corrente*, é exigido ainda que o médium (ou a médium) continue freqüentando as *baías*, pois, caso alguém resolva "largar o *trabalho*", voltará a ser perturbado pelos *encantados* que querem manter contato com o mundo terreno através destes médiuns.

4.1.4. Reintegração à ordem:

Por fim, ocorre a reintegração à ordem social, quando, através dos *trabalhos* com os *mestres* e *encantados*, aquelas pessoas passam a deter o poder sobre o *dom*, fazendo com que o que era antes uma perturbação, transforme-se num benefício, pois elas podem sempre recorrer às entidades que as protegem para conseguir alguma dádiva. A partir de então, seus sintomas não são mais vistos como manifestação de loucura, mas de poder. No depoimento a seguir, Dona Francisca, pajé que trabalha na localidade da Varjota, narra, resumidamente, o drama vivenciado por ela desde que começou a manifestar seu *dom* até quando decidiu *pegar o trabalho*:

Dona Francisca: (...) Era um bocado de coisa véa, assim de criança, de mocinha bem novinha, aí depois passou. Passou, aí ficou, ficou, aí, quando eu casei, apresentou-se a outra (...), aí de lá pra cá peguei o trabalho, aí não senti mais, fiquei boa (...) Aí foi que o pajé disse que se eu pegasse o trabalho mesmo. (...) aí o pessoal diz que o trabalho é ruim, muitas pessoas que acha que o trabalho é ruim deixou, eu não deixei não. Eu disse “eu não vou deixa meu trabalho, se eu conseguir minha saúde nesse trabalho, eu fico”, porque só trabalha ruim quem quer, quem quer fazer o mal pode pensar em trabalho ruim, eu não! Meu trabalho é pra minha saúde e, aqui acolá, também fazer uma cura numa pessoa, eu faço também, mas pender pro mal, eu não... Não é comigo não. Eu gosto da felicidade, da paz, eu não gosto de andar conversando falso, mentindo e acrescentando as coisa, nunca gostei disso não, só gosto da verdade. E aí não saí não, não deixei o trabalho de mão não, que eu vi que não era cosia ruim pra mim, pros outro é que podia ser ruim, mas pra mim não era ruim (...)

Dona Francisca, 2009

Após os rituais de limpeza e quando as pessoas passam a freqüentar os centros, gradativamente elas vão aprendendo a controlar a incorporação. As mais diversas entidades continuam a acompanhá-las cotidianamente, porém não mais a atormentam, ao contrário, passaram a auxiliá-las em situações atribuladas, dotando-as de um poder especial em relação aos demais. Este poder se manifesta, sobretudo, pela cura.

Os rituais de limpeza proporcionam várias mudanças na vida das pessoas que, antes deste ritual, não eram capazes de estabelecer um contato controlado com seres sobrenaturais. Após a descoberta dos fatores que ocasionavam seu sofrimento, eles podem ser devidamente tratados, alcançando a *cura*, que

representa a reagregação à ordem, pois gradativamente, os curados vão retomando sua vida cotidiana, de acordo com a conduta moral esperada pelo grupo.

Podemos fazer uma relação entre a noção de *liminaridade* e os rituais realizados para *desenvolver* os médiuns, na medida em que, antes, eram incorporados quaisquer espíritos, não sendo possível controlá-los, seus tranSES eram vistos por suas famílias e os vizinhos como sinal de loucura, relacionados à doença. Após os rituais, é estabelecido outro tipo de relação. A partir deste momento, em que os freqüentadores dos rituais resolvem montar seus próprios *centros* e começam a praticar a cura e realizarem *trabalhos de limpeza*, eles vão, gradualmente, ganhado confiança e respaldo diante do grupo. Assim sendo, as relações entre tais pessoas com o mundo espiritual não é mais vista como doença, mas, em oposição, lhes confere um poder particular, posto que a dádiva de comunicar-se com outro mundo proporciona o poder da cura.

No primeiro capítulo, cito as considerações sobre os ritos de passagem de Van Gennep (1977 [1909]) para fazer alusão a tais rituais. Gostaria, nesse momento de retomar as reflexões do autor, especialmente quando fala da liminaridade, pois, quando as pajés passam a freqüentar tais rituais, gradativamente, elas vão passando para uma nova etapa de suas vidas, etapa estas que vai conferir-lhes um novo *status*. Gennep, compara a sociedade como uma casa cheia de quartos nas quais as passagens de um cômodo a outro são permeadas por perigos. A fase de iniciação destas médiuns foi extremamente dolorosa tanto para elas mesmas quanto para suas famílias que compreendiam seus sintomas como sinais de demência. Em todos os relatos, trata-se de um período em que suas existências estiveram ligadas aos perigos da doença, à inquietude provocada pelo desconhecido. Ao passo que, quando começam a freqüentar os *trabalhos*, controlar suas incorporações e dirigir pedidos às entidades, tanto os médiuns, como suas respectivas famílias podem ancorar-se numa explicação plausível para seus sintomas. Estes não seriam mais vistos como doença, mas como uma dádiva.

Ou seja, os médiuns vão à procura de cura e, como aponta Taussig (1993), acabam tornando-se curadores. O autor chama atenção para o fato de que médicos e xamãs seguem suas carreiras na busca da auto-cura, pois só conseguem curar-se transformando-se em curadores. “É como se uma doença séria fosse o sinal de poderes que despertam e desdobram uma nova trilha” (TAUSSIG, 1993, p. 418). No

relato acima, Dona Francisca demonstra uma gratidão ao trabalho, já que é graças a ele que sua relação com o sobrenatural pôde ser controlada e ela, conseqüentemente, pôde recuperar sua saúde. Portanto, a dádiva da cura é repassada adiante através do próprio *trabalho* que ela passa a exercer.

Às pessoas que manifestam estes sintomas, é creditado pelos Tremembé um poder que só pode ser ofertado por um ser superior – Deus. Como, conforme aponta Mauss (1974 [1924]), todo dom gera um contra-dom, o recebimento dessa dádiva suscita a obrigatoriedade de uma reciprocidade, que se manifesta através da cura. Ou seja, as pajés recebem um *dom*, dado por Deus, e retribuem esse *dom* através das dádivas de cura que elas distribuem entre aqueles que as procuram, os quais, por sua vez, também retribuem esta dádiva através não só de presentes materiais, mas também pelo respeito e o respaldo que as pajés gozam dentro do grupo. Nos depoimentos colhidos em campo, elas sempre falam que nunca deixam de atender aqueles que as procuram em busca de seus poderes curativos, mesmo os animais que precisam de cura devem ser prontamente atendidos, pois esta falta (a negação do ato de curar) é considerada extremamente grave.

Quando a pessoa tem a reza boa, como a mãe acabou de dizer, que eu curo, não, a gente só diz as palavra, a gente reza lá, mas quem cura mesmo, sempre quem cura é o nosso Pai, eu sou um curador, mas é ele quem cura (...). Como ela diz mesmo, que foi um dote que Ele deixou, Ele deixou mesmo pra gente curar as pessoas (...). Quem é curador, assim, é pra curar, mas não pode cobrar por uma reza que a gente reza, não é pra cobrar, aí aquela pessoa que ta recebendo aquela cura, se aquela pessoa tiver gosto de dar alguma coisa, só se quiser. Eles, curador, os cabôco curador, como se diz, nós curador, nós não tem que cobrar, porque Ele, o Pai, não cobra por uma cura que ele faz. A minha mãe aí, a minha mãe não cobra, mas as pessoas já sabem, às vez ela tem ganhado bacurim, pinta, (...) coisa assim, a pessoa “vou levar isso aqui pra Dona Elita, ela curou meu menino, ele ficou bom, eu vou levar”...

Francisco, 2009

Em contrapartida, a não aceitação do *dom* representa uma ruptura na relação do dar-receber-retribuir, que ocasiona uma série de “retaliações” sobre aqueles que o rejeitam, que, neste caso, vivenciarão sucessivos e incessantes dramas em suas vidas. Os sintomas aos quais me referi anteriormente - vertigens, doenças, visões, tendência ao consumo excessivo de álcool ou a recusa ao trabalho - são provocados pelos *encantados* que estão, através destas manifestações, “chamando” os médiuns para o *trabalho*. No caso de tal chamado não ser atendido, os sintomas nunca

cessam. Contudo, mesmo sabendo que não aceitando o *dom*, os dramas serão sempre recorrentes em suas vidas, muitas pessoas que conheci optam por essa alternativa. Junto com o poder que é garantido pelo *dom de trabalhar*, é dado também um estigma que as pajés passam a carregar quando “montam terreiro”. Em oposição às rezadeiras e às curandeiras que trabalham com garrafadas, - às quais nunca percebi ser dirigido nenhum atributo pejorativo - as pajés que incorporam espíritos muitas vezes são relacionadas com “forças malignas” e seus *trabalhos* são classificados pejorativamente como “macumba”, assim, passam a ser chamadas de “macumbeiras” e “feiticeiras”. Inclusive muitas pessoas que, nos momentos de aflição, recorrem aos *trabalhos* das pajés, manifestam preconceito contra suas práticas. A não aceitação do *dom* é compreendida como um desperdício, especialmente em relação à capacidade de curar, pois este *dom* é considerado sagrado, ao passo que é ofertado por Deus a somente alguns escolhidos. A recusa à prática da cura e ao seu aprendizado é a recusa a uma dádiva divina, por isso, os que optam por não aceitá-la pagam um preço pelo “desperdício”. Voltando a Mauss (1974 [1924]), o autor afirma que o princípio de dar-receber-retribuir também pode ser contemplado nas relações com o sobrenatural. Pois tanto a dádiva dos homens aos deuses pressupõem uma retribuição por parte dos últimos, como vice versa. Todavia, se por um lado esta relação se torna mais segura, pois, sendo os espíritos dos deuses os verdadeiros detentores de tudo o que há no mundo, esta troca é bem mais garantida, em contrapartida, se torna muito mais perigosa, pois a não retribuição acarretará uma retaliação bem mais severa. O relato seguinte evidencia a questão. Nele, o informante explica o porquê da sua escolha em não aceitar o *trabalho* e fala sobre o drama que vivencia por conta disso:

(...) meus colega ficavam chateando de mim, né? Porque, como é que eu vivo nessas macumba... aí é porque tem algumas pessoas que não acreditam, duvidam, né? (...) era assim, às vez, o pessoal me encontrava assim pelos caminho, eu vivia assim meio... sei lá, assim, meio abestado, sei lá como é que era... Aí minha mãe achava que era isso né? [a manifestação do *dom*] Aí começou... [começou a levá-lo a uma pajé que realizou um trabalho de limpeza e concluiu que ele era médium] (...) todo trabalho que eu vou diz isso, que eu sou médium, só que eu não quero. (...) tem muitas pessoas, pessoas que sabem, (...) que dizem que eu tô botando minha sabedoria no mato, por causa disso, de eu não ta freqüentando, né? Aí dizem que eu tô botando minha sabedoria no mato... que era mode eu aprender a curar... aí de vez em quando chega uma pessoa aqui, a mãe manda eu curar.

Francisco, 2009

Aqui recorrerei mais uma vez a Goffman, para analisar com mais profundidade o estigma imposto a tais práticas. O autor utiliza o termo “em referência a um atributo profundamente depreciativo, mas o que é preciso, na realidade, é uma linguagem de relações e não de atributos” (1988 [1963], p. 13). Ao deslocar o problema para a relação, e não mais concentrá-lo no atributo em si, ele desnaturaliza o estigma, concebendo-o como socialmente construído. Apesar de gozarem de grande respaldo frente ao grupo, as pessoas que decidem por aceitar esse *dom* terão também que lidar com hostilidade e preconceito. Como já observei, muitas preferem vivenciar dramas constantes em suas vidas a assumirem esse papel.

É ponto pacífico entre vários autores que, durante o processo de conquista do que atualmente é o território brasileiro pelos europeus, a resistência indígena representou o maior obstáculo enfrentado pelos invasores. Entre várias estratégias de dominação, a desarticulação das diversas religiões indígenas foi uma das mais importantes para a consolidação do processo colonizador, pois, sendo a religião elemento de coesão social, sua desarticulação ocasionaria a perda de referenciais, normas de conduta, regras morais e sociais do grupo⁸¹. Portanto, o estigma em relação a tais práticas foi sendo lentamente construído e consolidado através dos cinco séculos de contato com não-índios. Mesmo atualmente, há várias forças religiosas atuando dentro do grupo na procura por fiéis que se esforçam permanentemente para reforçar e perpetuar tal estigma.

Assim como na sociedade circundante, em nível grupal as práticas relacionadas à Umbanda também portam um estigma. Ou seja, o ritual praticado em Almofala possui múltiplas classificações e significados, as referências a ele são muito variadas, indo desde os que acreditam na eficácia das curas e compreendem a incorporação dos *encantados* como práticas benéficas, aos que os descrevem como rituais maléficos que invocam forças ligadas ao demônio.

Entretanto, estas polarizações não se dão de forma tão mecânica quanto se poderia pensar, posto que, mesmo os que se referem aos *trabalhos de encantados*

⁸¹ Durkheim toma a religião como sendo “antes de tudo um sistema de noções através das quais os indivíduos representam a sociedade da qual são membros e as relações, obscuras mais íntimas, que mantêm com ela”. A desarticulação de um sistema religioso implica, portanto, na desarticulação da própria sociedade. Daí o fato de as práticas rituais indígenas terem sido duramente reprimidas durante a Colônia, pois as práticas rituais além de estreitar “os vínculos que unem o fiel a seu deus, elas ao mesmo tempo estreitam realmente os vínculos que unem o indivíduo à sociedade da qual é membro, já que o deus não é senão a expressão figurada dessa sociedade” (2003 [1912], p. 234)

como práticas demoníacas, vão em busca das dádivas das pajés nos momentos de aflição – como a busca da cura para doenças nos membros da família, crise no casamento, falta de dinheiro, etc.

Comumente, os *trabalhos* das pajés são relacionados com feitiçaria, e elas são apreendidas como pessoas com as quais não se deve ter relações próximas, mas que também não se deve contrariar ou aborrecer, pois elas têm o poder de lançar feitiços. E não raro, as próprias pajés lançam mão da condição de *feiticeiras* quando lhes convém. Ou seja, o estigma de feiticeiro muitas vezes é subvertido e transformado em instrumento de poder por parte dos que os portam. Um caso bem ilustrativo foi-me contado pela Dijé, quando me narrou uma ocasião em que ela teve uma desavença com uma moradora do lugar para quem ela trabalhava como doméstica, que resultou na sua prisão – mesmo ainda sendo menor de idade. Após a confusão, sua mãe passou em frente à casa da pessoa com quem tinha tido a divergência e rogou-lhe uma praga, não se esquecendo de lembrar-lhe que ela havia “mexido com uma família de *feiticeira*”, e, por isso haveria de sofrer as conseqüências.

As pajés manipulam, portanto, o atributo de feiticeiras, ora se esquivando e ora reafirmando o mesmo, pois quando lhes é conveniente, as pajés se fazem respeitar através do temor que os feitiços lançados por elas poderiam causar.

No episódio referido, a diferença hierárquica em relação à posição que cada um dos envolvidos ocupava foi determinante para o desenrolar da situação. A polícia interveio em favor de uma mulher não-índia, que estava numa posição social e econômica bem superior. Contudo, tal situação se inverte, quando, lançando mão do atributo de feiticeira que lhe era concedido pelo grupo, sua mãe consegue reverter a situação. Sempre que narra tal episódio, Dijé costuma encerrar assegurando que, pouco tempo depois, a praga rogada tornou-se realidade e a referida mulher perdeu seu *status* no pequeno povoado.

A historiadora Laura de Mello e Sousa (1986) traz uma discussão muito interessante para o campo dos estudos sobre a temática religiosa e a indígena, ao analisar a demonização de práticas religiosas nativas. Tal prática nos remete ao período da conquista, quando, na disputa pelo domínio do sagrado, os missionários relacionavam as atividades rituais indígenas como sendo obra de seres demoníacos. No entanto, esta atitude em relação às crenças locais ainda se desenrola nos dias

atuais, pois há muitas disputas religiosas dentro do grupo, inclusive a ação de missionários fundamentalistas, ligados a igrejas protestantes, que se esforçam em reforçar o estigma em relação às crenças e práticas nativas, sobretudo as que envolvem a incorporação de entidades, que representam, no discurso destes missionários, a invocação do demônio

Atualmente, ainda há um forte estigma que pesa sobre os que praticam *trabalhos* de incorporação. O trecho a seguir se trata de uma conversa que se passou no intervalo da Assembléia do Povo Tremembé, ocorrida ano de 2008. Estávamos no terreiro da casa da Dijé – ao lado da Escola Maria Venância, que sediava o evento. Durante todos os dias da Assembléia, como é de costume também em outros eventos que se passam na escola, um grupo de pessoas se reúne para almoçar em algumas casas da vizinhança, principalmente na casa da Dijé, aproveitando para tomar um vinho ou um mocororó e apreciar a brisa no conforto das *tucuns* armadas nos terreiros. Como já foi dito, uma importante discussão que tomou conta da Assembléia foram as práticas de cura da “medicina tradicional”, em contraposição com a chamada “medicina convencional”. Sempre que esse tema vinha à tona, a conversa caía nas histórias sobre os *trabalhos de encantados* e nos dramas vivenciados no processo de cura de alguma enfermidade ou pelos que se recusavam a *pegar o trabalho*. Ao falar da diferença entre pajé e macumbeiro, Dona Neném Beata - uma importante liderança local, uma das pioneiras na mobilização dos Tremembé, afirma que:

Dona Neném: Pajé, ele trabalha com a natureza, trabalha com a erva, umas ervas aí que servem pra fazer remédio, sabe? Ele trabalha com a natureza... Ele trabalha com um, com outro... E os *encantado* também ele sente, o pajé, ele sente a *força* dos *encantado*. E o espiritismo, que justamente é o macumbeiro - chamam macumbeiro, mas é o espiritismo – ele trabalha com as forças diabólica. (...) é aquela alma que não fica num bom lugar, que vai se *encostar* naquela outra pessoa. Olha, você sendo uma boa pessoa, um bom espírito, uma boa criatura que você morre e vai pra um bom lugar. Você só vive no mundo pelo consentimento de Deus e pra fazer o bem. Mas se você fez o mal nesse mundo e se muda e vai pra um mau lugar, que você, se voltar pro mundo, você só vem fazer o mal.

Juliana: mas tem pajé que recebe também, né?

Ismael: aquele ali não é o pajé, é o macumbeiro mesmo.

Rosangela: mas o pajé, ele também recebe...

Dona Neném: o pajé, ele não é pajé, ele é o médico da aldeia. O pajé, ele ensina o chá duma malva, ele ensina o chá do hortelã, ele ensina o chá de uma casca de imburana, duma aroeira, esse negócio assim, ele tem *força*.

O pajé, ele não é pajé, ele é o médico da aldeia. O pajé, ele ensina o chá duma malva, ele ensina o chá do hortelã, ele ensina o chá de uma casca de imburana, duma aroeira, esse negócio assim, ele tem *força*.

Certamente é por isso que as pajés sempre que se referem aos seus rituais têm a preocupação em ressaltar as qualidades benéficas tanto do *trabalho* em si, como das entidades que as auxiliam. Todas elas contam muitas histórias que servem para legitimar a *força* dos seus *trabalhos*. Há o cuidado de se demonstrar que existem *trabalhos* benéficos, nos quais as entidades só *baixam* para curar e aconselhar as pessoas para “que sigam o caminho do bem”, como fica bem evidenciado nos trechos seguintes, sendo o primeiro uma conversa com Dona Elita e o segundo uma entrevista realizada com “seu” Sabino, marido e *cambone* de Dona Lucrécia:

Juliana: Dona Elita, e como é o nome desse trabalho aqui que a senhora faz?

Dona Elita: (pausa) É Umbanda. Umbanda.

Juliana: mas chamam de muitos nomes, né?

Dona Elita: é, tem *trabalho* de todo jeito, aí. Tem Umbanda, tem... Esse outro eu não sei não, tem aí uma linha de exu, que é dos pessoal que só faz o mal, né? Esse nosso só é pra fazer o bem, só curar o povo, rezar...

Juliana: e *trabalho de encantado*, é a mesma coisa?

Dona Elita: É. O mesmo, *encantado* é a mesma coisa.

2009

Juliana: e como é o nome que o povo chama aqui esses *trabalhos*, “seu” Sabino?

“Seu” Sabino: rapaz, o povo chama macumba, mas não é macumba. porque quem *trabalha* (..) em paz... Macumba é quem vai querer fazer mal ao outro, que bota espírito n’outro, que atenta outro, né? Isto é um espírito de luz. Os mensageiros de luz. (...)

Juliana: é a mesma coisa de *trabalho de encantado*?

Seu Sabino: é, *trabalha* com os *encantado*, né? *Trabalha* com os *encantado*.

Juliana: e é a mesma coisa que Umbanda?

Seu Sabino: ela é de Umbanda, ela é de Umbanda...

(...)

Agora só tem uma coisa com ela: ela nunca no mundo, até hoje, nunca no mundo ela fez mal a ninguém. (...) Fazer o mal aos outro?! Nunca no mundo ela fez! Ela não gosta de certas coisas não. Não, não. Até hoje não. (...) E aqui na minha casa, já tem chegado é gente... hoje não, mas teve um tempo que chegava era gente milionário, botando dinheiro grande nas nossas mão pra nós fazer certas coisa, e nós mandava eles encostar o dinheirinho deles pra lá, no bolsinho deles. Nunca no mundo fizemo, porque é uma coisa que não adianta...

(...)

Nós só tem uma alma, e um dia nós muda, desse mundo pro outro. E a nossa alma? É ruim fazer mal aos outro, porque se não apanha aqui nesse mundo, mas no outro ele apanha. (...) Nós tem que *trabalhar* bem pra Deus, primeiramente.

2009

Sobre o universo colonial, Vainfas (1995) menciona a encenação – apresentada para a realeza da França, em Rouen - de um combate entre os tupinambás e os tabajaras, que contou com a participação de vários índios capturados do Brasil e também de marinheiros franceses que se exprimiam na língua nativa e utilizavam-se de seus gestos e hábitos, chegando inclusive a apresentarem-se nus no espetáculo. A análise do autor revela-nos a encenação como sendo a representação do embate do europeu não só com o ameríndio, mas consigo mesmo. No contato, ninguém estava imune às transformações, então “o desvelamento da alteridade ameríndia parece ter implicado a (re) construção da identidade cristã ocidental” (VAINFAS, 1995, p. 23). O europeu na busca de reconhecer o outro e, da mesma forma, a si mesmo diante desse outro, procura hierarquizar e classificar as diferenças, compreendendo esse “outro” que se apresentava sob a égide da selvageria e da demonização. A demonização de suas práticas e crenças era traduzida, principalmente, através do conceito de *idolatria*, muito embora tal conceito tenha sido elaborado muito antes das colonizações, remontando à tradição judaico-cristã expostas no Antigo Testamento. A idéia de demonização do “outro” fazia parte, portanto, do universo cultural do europeu, que identificou nas diversas atividades rituais do ameríndio elementos os quais foram relacionados a idolatrias e ao diabo.

Em contrapartida, para os nativos, o contato com o europeu resultava na desorganização de todos os âmbitos da vida tribal, assim, como postula Vainfas no trecho abaixo, o índio colonial construía um universo mitológico⁸² em torno do tempo passado, como forma de *voltar* à época dos ancestrais, ou seja, através das idolatrias era estabelecido um vínculo com o passado:

A ruína das tradições e do *modus vivendi* indígena foi capaz de alimentar, nas mais variadas culturas ameríndias, a crença na possibilidade de retorno às raízes e a uma era primordial: tempo dos ancestrais, tempo dos heróis.
(VAINFAS, 1995, p.35)

Na busca pelo “eterno retorno”, elabora-se uma visão cíclica do tempo, como tendo sempre um fim e um recomeço em si mesmo. Ao voltar-se para as relações

⁸² A construção do mito se passa no terreno do imaginário, onde tudo é possível e é cotidianamente ressignificado, a partir da realidade em questão. No contato entre todos esses “mundos” diferentes na Colônia, não só o universo mitológico do europeu, como do índio, como de todas as outras categorias que interagem estava sendo reelaborado de acordo com a intensidade daquele momento histórico.

estabelecidas entre as manifestações idolátricas e a sociedade colonial, Vainfas as classifica em dois grupos: as ajustadas e as insurgentes. As ajustadas referem-se “às práticas em que o indígena mostrava-se apegado ao passado e à tradição sem desafiar frontalmente, quer a exploração colonial, quer o primado do cristianismo” (VAINFAS, 1995, p. 33). Já as segundas tratam-se de movimentos explicitamente hostis ao europeu, muito embora, em alguns casos, houvesse a apropriação de alguns elementos do colonizador que os índios tanto rejeitavam. As idolatrias denominadas pelo autor de insurgentes estão intimamente ligadas à idéia de milenarismo. Uma característica universal do milenarismo é a crença no “eterno retorno”.

Em relação às idolatrias classificadas por ele como *ajustadas*, quero dar um enfoque especial, fazendo uma relação entre suas práticas e o conceito de *tática* elaborado por Certeau (2008). Vainfas postula que, mesmo os índios que se dispunham a “aceitar” e praticar a religião do europeu não abandonavam por completo suas atividades religiosas, elas se mantinham mesmo em meio aos aldeamentos missionários onde os índios, em tese, estariam “subordinados” aos europeus. A religião católica que se formava então estava, ela também, impregnada de práticas religiosas ameríndias. Ao analisar as práticas que tecem o cotidiano do homem ordinário, Certeau afirma que este cotidiano é composto por ações, sentimentos, usos de linguagem, relações tempo *versus* espaço, e relações assimétricas de poder através das quais produzimos representações. Pela forma de falar, pensar, agir e fazer, o indivíduo vai, incessantemente, fabricando seu cotidiano e implementando formas de resistência que o permitem alterar, marcar e atribuir novas formas às imposições de uma ordem dominante. O autor procura investigar de que maneira o homem ordinário, investido de poder criativo, reapropria-se e imprime sua própria lógica àquilo que lhe é imposto. Sobre as práticas que regem o jogo do consumo, ele postula que elas se estabelecem por duas lógicas de ação: as *estratégias* e as *táticas*. As primeiras, segundo aponta, estão vinculadas a um poder, sendo, sempre, pautadas por ideologias que visam perpetuar as relações de poder na qual se inserem. Já as *táticas* estão livres de instituições ou ideologias. Elas se desenrolam anonimamente, nas atitudes banais e corriqueiras. São, pois, modos de proceder do “fraco” para resistir e, até mesmo, tirar proveito do “forte”. É assim que as *táticas* politizam o cotidiano, elas apresentam continuidades e permanências – na

medida em que remontam a saberes antigos – ao mesmo tempo em que geram intensas transformações, pois, sem cessar, produzem engenhosidades de resistência à lógica de dominação. Nos bastidores das relações sociais, atitudes diárias e comuns, desenroladas nos quintais das casas, nas conversas entre amigos os indivíduos vão, silenciosamente, atribuindo novos significados aos objetos e signos do consumo. No jogo social inerente ao poder, cada informação passada através de uma lógica dominante, longe de ser receptada passivamente, é filtrada pelas suas memórias pessoais, suas experiências e seus interesses. Ou seja, a ordem reinante serve de suporte para criações e improvisações. Sutilmente, certas práticas vão-se formalizando no cotidiano, compondo uma *rede de anti-disciplina*, em contrapartida aos imperativos das relações de poder.

Pode parecer estranha a referência às considerações de Certeau (2008) sobre a sociedade do consumo, já que o autor debruçou-se sobre uma realidade muito diversa da qual ora me refiro, entretanto, suas explanações lançam muitas luzes à reflexão sobre as permanências das práticas religiosas indígenas mesmo frente às estratégias de imposição da religião católica e, mais ainda, de repressão às práticas nativas, na medida em que o autor versa sobre as possibilidades de ruptura por parte dos “dominados”. Ou seja, independente de quão assimétricas sejam as relações de poder, sempre haverá espaços para fissuras na sua estrutura.

Para Vainfas, as idolatrias, sejam elas ajustadas ou insurgentes, manifestavam uma resistência à colonização, pois a persistência de práticas religiosas nativas por si só já era uma insubordinação à dominação europeia e à imposição de uma visão de mundo ocidental. As práticas religiosas sempre representaram, pois, uma insubmissão das populações indígenas, na medida em que elas perpetuavam uma visão de mundo fincada nas crenças religiosas nativas. Muito embora houvesse apropriações das crenças e práticas cristãs, os rituais religiosos indígenas possibilitavam a construção de uma visão de mundo híbrida, conforme sugere o autor.

No entanto, a disputa pelo sagrado, durante a conquista, não se tratava só de uma disputa por poder, o confronto de autoridades religiosas que se põem em contato na Colônia, é compreendido como vários mundos que estão constantemente a traduzir códigos e símbolos uns dos outros. Há vários trabalhos, sobretudo de historiadores, sobre a religiosidade indígena na Colônia. Em relação aos Tupinambá,

a discussão girava em torno de se existia ou não uma crença religiosa entre tais índios, pois, como salienta Pompa (2001):

(...) os missionários encontram-se frente à necessidade epistemológica de atribuir aos “outros” uma religião, e a exigência prática de estabelecer com esta um diálogo, na base da oposição verdadeiro/falso. Estas exigências levam à elaboração de uma linguagem que possa dar conta, ao mesmo tempo, da realidade falsa (construída pelo Demônio) e da verdadeira, revelada por Deus e veiculada pelos padres

(POMPA, p.30-40)

Penso ser possível também pensar nas práticas de cura e nas narrativas sobre os *encantados* na perspectiva apontada por Certeau, quando ele fala sobre as táticas inconscientemente elaboradas pelo homem ordinário e que são postas em prática e formalizadas no cotidiano. Nesse sentido, tanto as atividades de cura quanto as narrativas sobre as mesmas politizam o cotidiano, na medida em que atuam no sentido de orientar as ações sociais – em especial aquelas relativas à utilização dos recursos naturais e a forma de lidar com o tempo - no sentido de lidar de forma ecologicamente responsável com tais recursos, já que a apreensão dos mesmos passa pela esfera do sagrado, o que exige esforços para preservá-los e perpetuá-los. Tudo isso vai de encontro com o processo de expansão da sociedade capitalista que intenta, conforme trabalhado no capítulo anterior, se apropriar de tais recursos tendo em vista somente a especulação imobiliária e o lucro proveniente do uso indevido dos mesmos.

Muito embora eu tenha considerado aqui as tentativas de macular a imagem das práticas rituais nativas, como também daqueles que a exercem, o fato é que as pajés – malgrado o estigma que portam – gozam de um imenso carisma⁸³ diante do grupo. O que pretendo a partir de então é compreender como o fato de as pajés atravessarem todo esse caminho de sofrimentos e dramas transforma a imagem que

⁸³ Sobre o carisma, Weber (1991 [1922], p. 280) postula que somente pessoas especialmente qualificadas têm a capacidade de ficar em êxtase e produzir fenômenos extracotidianos. “Essas forças extracotidianas que se atribui tais nomes específicos – *mana*, *orenda* ou, como fazem os iranianos *maga* (daí vem a palavra mágico)’ ele denomina carisma. ‘O carisma pode ser um dom puro e simplesmente vinculado ao objeto ou à pessoa que o possui e que por nada pode ser adquirido. Ou pode e precisa ser proporcionado ao objeto ou à pessoa de modo artificial, por certos meios extracotidianos’ (p. 280). O carisma ‘mágico’ ao qual se refere é, pois, o alicerce da mais antiga de todas as profissões – a do mago profissional cuja arte é, essencialmente, um saber secreto. O autor ainda acrescenta que, por trás da atuação de seres ou objetos carismaticamente qualificados, existe uma ação determinante que é a crença nos espíritos. Esses espíritos podem encarnar em seres ou objetos, conferindo-lhes poderes ‘supra-sensíveis’.”

elas têm perante o grupo. É sobre a construção desse carisma que dedicarei o tópico seguinte, procurando salientar as mudanças decorridas nas suas vidas após *pegarem o trabalho*.

4.2. Fragmentos de histórias de vida das pajés: a similaridade de suas carreiras

As pajés atravessam, portanto, um drama desde que demonstram os primeiros sintomas, até conseguir controlar a experiência da incorporação. É quando passam a conquistar o respeito e o carisma grupal. Como foi percebido, todas elas devem percorrer uma trajetória que, em regra, segue um percurso muito similar: Cheia de narrativas sobre dramas, histórias de *encantados*, demonstração de poder e narrativas sobre curas.

Entretanto, o que garante tal carisma, como ele é socialmente construído entre os Tremembé? Há vários elementos que se precisam combinar para garantir o carisma do curandeiro. Ou seja, existe um percurso performativo que as pajés devem trilhar para serem reconhecidas pelo grupo como portadoras do poder da cura. Não é suficiente, portanto, apenas ter recebido o *dom*, é preciso desenvolvê-lo para se tornar um pajé.

Vários são os motivos que levam muitos portadores do *dom* a não aceitá-lo ou, como dizem, *não pegar o trabalho*, pois esta não é uma tarefa fácil. No relato abaixo, Dona Maria Lídia fala um pouco da sua recusa em *desenvolver seu dom*:

Dona Maria Lídia: (...) Eu nunca quis! Ave-Maria! O meu primeiro marido [ela é viúva], ele queria muito que eu desse pra *trabalhar* nessas coisa.

Juliana e por que a senhora não quis?

Maria Lídia: de duas coisa eu tinha medo: uma era de eu não me desentoar, na minha mente que eu morria entoada. E da outra era deles me botarem pra beber cachaça, porque sempre esses médium que são desse jeito, nunca que eles ficam muito tempo com um marido, só vivem mudando de marido, e bebem uma cachaça amuada (...).

Eu chorava, eu sentia resfrição, eu tinha medo de qualquer uma coisa eu tava chorando. Era.

Juliana: e a senhora acha que isso é porque a senhora é médium também?

Maria Lídia: eles [os pajés que ela procurou na época] disseram que era. Eu não tinha uma dormida. Eu tava assim, menina, eu tava assim querendo agarrar no sono, quando eu via aquela criatura me pegava assim na minha rede, me rebolava lá em riba da parede. Aí eu tomava aquele susto e reparava: ninguém. Ouvia as pessoas falando ao redor de mim, cantando

umas cantiga tão bonita. de noite eu sonhava na beirada da praia, o mar enchendo... Pense, Juliana, como era bonito esses sonho que eu sonhava! Dentro de uns reinado, as coisa mais bonita do mundo! Aí disse que eu perguntava “e o que é isso aqui?”, “aqui é o reinado dos *encantado*! Você vem pra cá, mais nós.”, eu digo “eu mesmo não! Quero ir já m’embora, quero ir m’embora!”. Aí eu sonhava na beirada da praia, a praia sequinha, seca, seca, minha filha, como existe Deus no céu, quando eu dava fé, de repente, a maré enchia. E agora cadê? Um homão, minha fia, ainda hoje eu me alembro deste homem! (...) aí é por isso que eu digo que a pessoa que é dessas coisa, a gente sonha, a gente vê... Eu sonhava em serra, eu sonhavam vendo uma bocadada de coisa.

2007

Dona Maria Lídia não é uma pajé, exatamente por nunca ter aceito *desenvolver* seu *dom*, nesse caso não só por temer o estigma inerente a tais práticas rituais, mas, sobretudo, por temer, em primeiro lugar, a proximidade com a morte inerente ao ritual e, em segundo, por temer um outro estigma: o do alcoolismo⁸⁴. Sua fala demonstra que o *dom* traz consigo muitas perturbações, advindas principalmente do perigo inerente à liminaridade – o estar lá e cá, em contato tão próximo da morte. O medo de um contato direto com o além fez Dona Maria Lídia optar por realizar curas somente através de rezas, sem recorrer aos rituais de incorporação – ainda que ela o freqüente esporadicamente, nunca *montou centro* nem realiza *trabalhos de limpeza*. O drama vivenciado por Dona Maria Lídia foi abordado por Messeder (2004), pois sua família vivencia sérios problemas por conta do consumo abusivo do álcool pelos seus filhos. Alguns deles, segundo ela acredita, também portam o *dom* e se recusam a *desenvolvê-lo*.

O *dom* de comunicar-se com o sobrenatural, além do poder da cura, acompanha – em contrapartida - vários outros que também trazem muitas benesses. O acesso a um mundo belo, onírico, descrito como o paraíso é uma das dádivas que acompanham a capacidade de comunicar-se com o sobrenatural. Vários relatos apontam a visão do além mundo através de sonhos ou transes.

O poder que as pajés gozam perante o grupo é configurado não por uma relação hierárquica que elas estabelecem em relação aos que as procuram, inversamente ao que freqüentemente ocorre nos terreiros de Umbanda, onde a Mãe ou o Pai de Santo tem uma relação de comando em relação aos iniciados, chamados de *filhos de santo*, que devem servi-los, reproduzindo uma relação de

⁸⁴ Aqui é preciso esclarecer que, mesmo que as pajés tremembés não consumam álcool em seus rituais, o consumo de cigarro e álcool é corriqueiro na Umbanda, onde, quando as entidades *descem* pedindo bebida, devem ser prontamente atendidas. Por tal motivo, eventualmente, às pessoas que trabalham com práticas de incorporação também pode ser lançado o estigma do consumo do álcool.

mãe/pai e filho. Em Almofala, não ouvi tal termo (filho de santo) ser utilizado por ninguém. Não há um grupo determinado de freqüentadores, embora haja algumas pessoas que as procurem com mais freqüência, estas pessoas não são tratadas por nenhum termo específico. É a relação entre elas e as pajés - por mais que as pajés tenham certa autoridade dentro do grupo, sendo procuradas para a realização de curas ou, em muitos casos, simplesmente para dar conselhos – não se configura de forma hierárquica.

É por conta dessa falta de hierarquia que identifiquei o poder conquistado pelas pajés perante o grupo com o conceito proposto por Clastres (1978). Para ele o poder político é inerente a qualquer sociedade - independente da utilização da violência ou do estabelecimento de hierarquias – e se opera de duas formas: *poder coercitivo* e *poder não-coercitivo* (CLASTRES, 1978, p. 17). Clastres via a alternativa das sociedades indígenas americanas em uma organização política baseada na não-coerção - onde as lideranças não precisavam lançar mão da violência para consolidar-se, nem detinham o comando absoluto das diversas situações – como uma postura de oposição à opção das sociedades ocidentais que se organizam em Estados e se impõem, principalmente, através do uso da força. O autor vai apoiar-se numa análise elaborada por R. Lowie, na qual são isoladas três propriedades essenciais do líder índio:

1º O chefe é um “fazedor de paz”; ele é a instância moderadora do grupo, tal como é atestado pela divisão freqüente do poder em civil e militar.

2º Ele deve ser generoso com seus bens, e não se pode permitir, sem ser desacreditado, repelir os incessantes pedidos de seus “administrados”.

3º Somente um bom orador pode ascender à chefia.

(CLASTRES, 1978, p.23)

Sobre esta última peculiaridade, o dom da eloqüência, é importante lembrar aqui o que já foi exposto no segundo capítulo – sobre a performatividade da voz – e no terceiro – sobre a capacidade narrativa e imaginativa das pajés. A eloqüência é, conforme demonstrado neste trabalho, uma característica essencial para as pajés, constituindo, assim, um aspecto fundamental para a configuração do carisma das mesmas, garantindo a eficácia de suas práticas rituais.

Ao debruçar-se sobre a eficácia dos atos mágicos, em *O Feiticeiro e sua Magia*, Lévi-Strauss (1967 [1958]) afirma que a potência do conjuro ou enfeitiçamento fundamenta-se na persuasão. Através dela, o doente ou a vítima

vivencia uma experiência compartilhada com a coletividade, que, quando toma consciência do feitiço, considera o indivíduo como morto. Assim ele passa a carregar consigo o peso e o perigo inerente à morte. O grupo aciona, então, uma série de “ritos que o conduzem ao reino das sombras”, depois disso, a pessoa desprende-se dos seus vínculos sociais, perdendo suas referências e seu lugar no mundo, assim, a força das tradições impera sobre sua consciência individual, fazendo com que ele se entregue àquilo que considera “seu destino”. *A integridade física não resiste à dissolução da personalidade social* (LÉVI-STRAUSS, 1967, p.194). A assimilação ao que é imposto pelo grupo é a única forma de objetivar os estados subjetivos.

O autor questiona-se sobre quais mecanismos psico-fisiológicos sustentam a eficácia dos atos mágicos, recorrendo à pesquisa de Cannon que constatou que fatores emocionais, como o medo e a raiva, intensificam a atividade do sistema nervoso simpático, podendo levar até mesmo à morte. O efeito destas ações é, pois, atestado, não havendo porque duvidar deles. É preciso, no entanto, atentar para o fato de que esta eficácia baseia-se na crença na magia, que se apresenta sob um tripé: a crença do feiticeiro nos seus poderes mágicos, a crença daquele a quem ele direciona seu feitiço e do grupo no qual os dois estão inseridos.

No caso das curas praticadas pelas pajés em Almofala, há vários fatores que corroboram com a crença desses três segmentos. Um elemento importante nessa configuração é a ancestralidade. Os membros do grupo relacionam os rituais de cura a saberes tradicionais, aprendidos e praticados pelos seus ancestrais e repassados através da oralidade. Assim o ritual está, para eles, ligado a uma origem que remete a uma unidade grupal, reforçando essa unidade.

Percebe-se, pelos relatos, que todas elas se tornaram capazes de curar depois de desenvolver seu *dom* e, para isso, tiveram que passar por grandes provações, nas quais seus corpos sucumbiam aos espíritos que se lançavam sobre elas. Algo muito importante a ser lembrado no momento é que durante a incorporação, as pajés afirmam que seus próprios espíritos abandonam seus corpos e são levados a outro mundo, ficando guardados por seus respectivos *mestres*⁸⁵, embora não possam recordar-se desta experiência quando retornam. A importância dos seus *mestres* é tanta que, durante todo o ritual, elas portam a faixa dos seus

⁸⁵ Para Frazer (1982 [1922]) se a morte é a ausência permanente da alma, para evitá-la são adotadas várias precauções as quais assumem a forma de tabus “que não são mais do que regras destinadas a assegurar a continuação da presença, ou o retorno, da alma”. (p. 83)

respectivos *mestres* por sobre os ombros e acendem, no início de cada ritual, uma vela para os mesmos. A figura 20 foi registrada a pedido da própria pajé, Dona Elita, que manifestou o desejo de ter uma foto portando sua faixa do seu *mestre*, ao lado da sua mesa.

A ausência temporária do próprio espírito daquele que é incorporado configura um dos principais motivos pelos quais alguns se recusam a se *desenvolver*, pois temem que seus espíritos não retornem mais, permanecendo no outro mundo, o que ocasionaria a morte. Esse contato intenso que as pajés têm com o mundo do além as torna pessoas envoltas num perigo, elas tanto são postas a prova a cada momento que ocorre uma incorporação, como também representam um perigo pelo poder que portam de se comunicar e



Figura 20: Dona Elita com a faixa do seu *mestre*, o Príncipe Rafael.

receber ajuda de quem já se foi permanentemente desse mundo. Entretanto, elas só se tornam curadoras quando se desenvolvem e aprendem a controlar o trânsito entre os dois mundos. Taussig (1993 [1987]) traz considerações muito elucidativas sobre a experiência da cura e de como ela interferem na personalidade e tornam-se um marco na experiência de vida da pessoa que recebe a cura, podendo transformá-la num curador. O autor chama atenção para o fato de que o curador caminha no limiar entre a morte e a vida. O trecho abaixo nos esclarece sua visão sobre a cura:

A cura consiste em tornar-se um curador. Ao ser curado, ele também está se tornando um curador. Ao se tornar um curador, apresenta-se a ele a seguinte opção: ou sucumbirá à intrusão da morte, subsequente à perda da alma, ou permitirá que o trauma, causador da doença, e a ajuda do curador voltem a tecer as forças curativas em sua personalidade e em sua experiência de vida, transformando-as em força que transmite vida a ele mesmo e aos outros. Na jornada empreendida pelo curador e pelo doente ao outro mundo e ao alto das montanhas, atravessando a paisagem sagrada do espaço e do tempo, é esta a opção que está sendo percorrida.

(TAUSSIG, 1995, p. 418)

O drama vivenciado pela revelação do *dom* é uma fase dura, de muitos sofrimentos para quem carrega a dádiva de comunicar-se com o sobrenatural. Malgrado suas adversidades, é um percurso que deve ser percorrido, pois, só desta forma, as pajés alcançam um novo patamar, garantindo o carisma grupal. Durante o drama, suas almas abandonavam seus corpos independentes da vontade ou da permissão das mesmas, o que representava um imenso perigo, pois, naquele momento, elas não sabiam para onde iam seus espíritos quando abandonavam seus corpos. Na medida em que vão freqüentando os *trabalhos* e *desenvolvendo* o *dom*, vão conseguindo controlar tal experiência e passam a manter contato com seus respectivos *mestres*, ficando assim confiantes de que seus espíritos estão bem guardados e retornarão aos seus corpos após experiência da incorporação. A experiência de ter ultrapassando a fronteira entre o mundo terreno e o sobrenatural passa a conferir àquelas pajés, conforme aponta Taussig no trecho anterior, a capacidade de se utilizar da dádiva de entrar em contato tão próximo com tais seres para transmitir os benefícios que tal experiência as proporciona para as pessoas que delas precisam, num ensejo, portanto, - de acordo a teoria da dádiva de Mauss (1974 [1924]) - de retribuir o dom divino.

Considerações Finais

A memória religiosa dos Tremembé, expressa através das narrativas e rituais aqui expostos, nos revela um processo que envolveu séculos de interação de várias expressões religiosas as quais - mesmo inseridas em situações desiguais de exercício do poder - negociavam e trocavam experiências, procurando, cada qual ao seu modo, acomodar-se e garantir seu espaço no universo político e simbólico da nova sociedade que começou a construir-se a partir do contato. Esta memória, transmitida tanto pelas narrativas orais como pelas expressões corporais, conforme destaca Connerton (1993), é resultado de um processo de acumulação de lembranças e estratégias de esquecimento – pois o próprio ato de lembrar apóia-se no esquecimento – que são, por sua vez, resultado de um jogo de poder no qual seus atores irão procurar deixar um legado de memória que ressalte as lutas e conquistas do grupo ao qual pertencem. Dentro deste processo de lembranças e esquecimentos, a oralidade entra como um elemento fundamental de transmissão da memória indígena, no qual os índios vão puxando o fio de uma memória que estava silenciada por muitas gerações.

Iniciei este trabalho optando por situar o leitor histórico e geograficamente, contextualizando-o sobre o processo histórico que desembocou nas atuais configurações de poder e relações de alteridade presentes em Almofala. Ainda no primeiro capítulo, procuro também falar das práticas curativas exercidas no grupo, tanto pelas pajés estudadas, como também as curas decorrentes da realização de rezas e da manipulação de ervas pelos pajés, as rezadeiras e donas de casa da região. Dividi tal capítulo nestas duas etapas por compreender que após tais considerações seria possível compreender a relação entre as práticas curativas e a organização política do grupo que as coloca, no discurso político em torno da etnicidade, como símbolo de diferenciação frente à sociedade circundante.

No segundo capítulo, procurei aludir as referências morais e normativas do grupo para, assim, dar conta dos significados simbólicos do ritual. Recorri, também, a algumas imagens, pois compreendo que os recursos visuais são fundamentais para uma melhor discussão sobre a postura corporal que as pajés adotam “em cena”, assim é possível explorar a questão do corpo no momento do ritual. As considerações expostas neste capítulo revelam que os cuidados e as restrições

impostas ao corpo no dia-a-dia entre os Tremembé são pautados pela crença em seres *encantados*.

Procurei, também, contemplar a voz dentro e fora do ritual. No momento ritual, a palavra falada - e também a performance corporal, claro – tem a capacidade de transformar o estado das coisas, fazer com que se mude de situação ou de lugar. É através da voz que a entidade consegue permissão para adentrar em uma outra dimensão, e é também através dela que o corpo e o espírito são purificados. Além disso, todas as entidades *baixam* e se manifestam por meio da palavra falada e, também, da cantada, pois todos os que baixam se identificam através da *doutrina*. Fora do ritual, é por meio das narrativas orais que as crenças e as concepções sobre os *encantados* são mantidas e transmitidas. Por tal razão, a produção de autores que abordam o tema da memória oral e rompem com a hierarquia entre oral e escrito na transmissão de conhecimento – como Paul Connerton (1993) e Paul Zumthor (1993, 1997) – nortearam para o desenvolvimento da pesquisa.

O terceiro capítulo aborda as dimensões espaciais e temporais para o grupo, a partir da análise das suas narrativas e práticas rituais, evidenciando que a terra reivindicada pelos Tremembé abrange também uma dimensão simbólica, pois constitui, além de espaço físico de onde tiram o sustento cotidiano, a *morada dos encantados*, que necessitam dos espaços naturais para viverem e, dali, proteger os membros do grupo.

E, no último capítulo, busquei ainda explorar a carreira das pajés, enquanto construção simbólica. Para tanto, foi preciso estabelecer um diálogo entre a noção de performance em Turner (2008) e Goffman (1999). Em termos de epistemológicos, considero o conceito de performance elaborado por Turner mais completo, na medida em que ele dá conta da dimensão inconsciente das ações humanas, enquanto, para Goffman, o indivíduo sempre tem consciência, mesmo que relativa, do papel que se esforça em desempenhar. Portanto, se os indivíduos performatizam o tempo todo, a linguagem teatral serve como um instrumento de análise para compreender a realidade social. Assim, ambos os autores lançarão mão de termos e conceitos do teatro para sistematizar as situações cotidianas. As ferramentas metodológicas elaboradas por eles constituíram, assim, elementos fundamentais para a análise dos *trabalhos de mesa* das pajés, pois, ao dar-se conta das dramatizações encenadas no cotidiano, o pesquisador é capaz de tornar visíveis

certas intenções e intervenções dos indivíduos que interagem entre si. Ao analisar determinada situação, é necessário, pois, que se percebam os mecanismos de encenação, tais como o cenário, os papéis atribuídos a cada indivíduo e as estratégias de convencimento dos participantes dos rituais quando estão “em cena”. O uso de tais mecanismos, todavia, não significa que os indivíduos, propositadamente, estão agindo como para manipular as situações sempre ao seu favor. Há certos comportamentos que são arraigados, dados pela tradição do grupo ou pela posição social daquele que pratica a ação. Já para Turner, como foi mencionado, a dramatização surge nos momentos de crise. Como nas narrativas daqueles que portam o *dom* as crises são sempre recorrentes, considero que as concepções sobre performance de Turner puderam dar conta da tarefa de sistematizar as trajetórias de vida das pajés.

Durante o percurso da pesquisa, inúmeros temas se apresentam ao olhar ávido dos pesquisadores. Muitos pontos somente enunciados aqui merecem um estudo mais acurado, que, pela necessidade de priorizar os objetivos deste trabalho não foram desenvolvidos no momento. As atividades curativas praticadas pelas pajés vão além dos *trabalhos de encantados* - ritual que tive como foco. Os rituais de reza, bem como o respaldo das rezadeiras perante o grupo (pois há muitas delas que não são pajés e, portanto, não foram abrangidas por esta análise) e os saberes revelados pelas pessoas que preparam as garrafadas, que revelam um extenso conhecimento sobre as propriedades medicinais da flora local, são apenas alguns dos exemplos que posso citar.

Para ser coerente com a proposta colocada no início desta dissertação - de compreender o ritual aqui tratado como um processo - é preciso considerar que ele é formado por um conjunto de fragmentos que se combinam e são a manifestação de uma memória que compõe elementos de múltiplas expressões religiosas que se puseram em contato no decorrer da história. Isto, aliás, não é privilégio deste ritual especificamente, pois, sendo os rituais componentes da cultura, eles também são dinâmicos, e são, desta forma, cotidianamente compostos e recompostos, de acordo com as vivências e necessidades do presente. O que pretendi mostrar neste trabalho foi de que forma isso acontece no contexto específico dos *trabalhos de encantados* praticados pelos Tremembé de Almofala. Ou seja, meu intento foi apontar de que forma elementos católicos, de Umbanda, de práticas curativas das

mais diversas foram sendo combinados para conformar e tornar plausíveis as vivências experienciadas pelo grupo e, deste modo, formaram a cosmovisão dos Tremembé.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras Tradicionalmente Ocupadas: Processos de Territorialização e Movimentos Sociais*. In: Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais Publicação semestral da ANPUR. Vol. 06. Nº 01. Maio de 2004.

AUGÉ, Marc. *As formas do esquecimento*. Almada, Íman Edições: 2001.

AUSTIN, John Laugshaw. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BACHELARD, Gaston; DANESI, Antonio de Padua; ABÍLIO, Rosemary Costhek. *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2002.

BACHELARD, Gaston. *A Poética do Espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

_____. *A Poética do devaneio*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Psicanálise do Fogo*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BARTH, Fredrick. *Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras*. IN: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne (orgs.). *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1998.

BERTOLOSSI, Leonardo Carvalho, "Corpo fechado: tradição fetichista, as bolsas de mandinga ofereciam proteção contra os males do corpo e do espírito e se popularizaram na Colônia". Artigo publicado na Revista de História da Biblioteca Nacional, consulta no site: <http://www.revistadehistoria.com.br/v2/home/?go=detalhe&id=363&pagina=4>, dia 14 de junho de 09.

BRASILEIRO, Sheila. *A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri*. Salvador, Dissertação de Mestrado, Mestrado em Sociologia, Universidade Federal da Bahia. 1996.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Global, 2001.

_____. *Meleagro: pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil*. Rio de Janeiro, Agir, 1978.

- CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano: 1. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- CHAVES, Luis de Gonzaga Mendes. *Trabalho e Subsistência – Almofala: aspectos da tecnologia e das relações de produção*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade federal do Rio de Janeiro, 1973.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado: pesquisas de Antropologia Política*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.
- CLIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica – Antropologia e Literatura no século XX*. Rio de Janeiro, UFRJ, 2002.
- COHEN, Renato. “Performance e contemporaneidade: da oralidade à cibercultura” In: FERREIRA, Jerusa Pires (org.). *Oralidade em Tempo & Espaço: colóquio Paul Zumthor*. São Paulo: EDUCC, 1999.
- CONNERTON, Paul. *Como as Sociedades Recordam*. Oeiras: Ed Celta, 1993.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- DA MATTA, Roberto. *A Casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1991.
- _____. *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro, Rocco: 1997.
- DANTAS, Beatriz Góis., SAMPAIO, José Augusto L. e CARVALHO, Maria do Rosário G. Os Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro: um esboço histórico. IN: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: FAPESP / SMC / Cia. das Letras, 1992.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- DURAND, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo, Martins Fontes: 2003.
- _____. *O suicídio: estudo sociológico*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 1982.
- ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1994 [1963].
- _____. *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les Mots, La Mort, Les Sorts*. Paris: Gallimard, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

FRAZER, James. *O Ramo de Ouro*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982.

GOFFMAN, Ervin. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Editora Vozes, 1975.

_____. “A carreira moral do doente mental”. In: *Manicômios, Prisões e Conventos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999 [1961].

_____. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e Identidade*. Rio e Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2002.

GONDIM, Juliana M. *Dona Maria Bela: suas curas e seus encantos*. Monografia de graduação em Ciências Sociais, UFC, 2007.

HALBWACCS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003.

LABAN, Rudolf. *O Domínio do Movimento*. São Paulo: Summus, 1978.

LEACH, E. E. “Dois ensaios a respeito da representação simbólica do tempo”. In: *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

LE BRETON, David. *A Sociologia do Corpo*. Petrópolis, Editora Vozes: 2007.

LEITE, M. Amélia. “Resistência Tremembé no Ceará – depoimentos e vencias”. In: *Na Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Magia e Religião”. In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

LOPES, Nei. *Novo Dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2005.

HALBWACCS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

MAGALHÃES, Eloi dos S. *Aldeia! Aldeia! A formação histórica do grupo indígena Pitaguary e o ritual do toré*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Ceará, 2007.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP, 1974.

_____ e HUBERT, Henri. “Os esquemas do sacrifício”. In: *Sobre o Sacrifício*. São Paulo: Cosac & Naif, 2005.

MAZZOLENI, Gilberto. *O Planeta Cultural: Para uma Antropologia Histórica*. São Paulo: Edusp, 1992.

MEIRELES, Iana Soares Castelo. *Resorts, campos de golfe e índios: Turismo e etnicidade entre os Tremembé de São José e Buriti*. Monografia apresentada ao Curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Ceará, 2008.

MENÉNDEZ, Eduardo http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232003000100014&lng=en&nrm=iso

MESSEDER, Marcos Luciano L. *Les Rituels et Drames d'Alcoolisation chez les Tremembé*. Lyon, Université Lumière Lyon 2. (Tese de Doutorado).

MOTT, Luís. *Acotundá – raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro*. ex.mimeografado, 1985.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. *O Tronco da Jurema. Ritual e Etnicidade entre os Povos Indígenas do Nordeste: o caso Kiriri*. Salvador, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 1994.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: *Mana*, 1998.

_____. (org.) *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999a.

_____. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999b.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. *Guerreiros do Ororubá – o processo de organização política e elaboração simbólica do povo Xucuru*. João Pessoa. Dissertação de Mestrado, Mestrado em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba. 2006.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: UNESP, 2006.

_____. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

_____. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. Uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna. São Paulo: Pioneira, 1964.

_____. *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.

OLIVEIRA Jr., Gerson Augusto de. *Torém: a brincadeira dos índios velhos – reelaboração cultural e afirmação étnica entre os Tremembé de Almofala*. Fortaleza: 1997. PPG-Sociologia / UFC (Dissertação de Mestrado).

_____. *O Encanto das Águas: a relação dos Tremembé com a natureza*. Fortaleza: Museu do Ceará, 2006.

PAIVA E SOUZA, Vânia R. Fialho de. *As Fronteiras do Ser Xucuru – estratégias e conflitos de um grupos indígena no Nordeste*. Recife, Dissertação de Mestrado, Mestrado em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco. 1992.

PEIXOTO DA SILVA, Isabelle Braz. *Vilas de Índios no Ceará Grande: dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino*. Campinas, SP; Programa de Doutorado em Ciências Sociais/UNICAMP (Tese de Doutorado), 2003.

PINHEIRO, Joceny de Deus. *Arte de Contar, Exercício de Rememorar: as narrativas dos índios Pitaguary*. Dissertação de Mestrado, Mestrado em Sociologia, Universidade Federal do Ceará. 2002.

POMPA, Maria Cristina. *Religião como Tradução: Missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial*. Campinas, SP; Programa de Doutorado em Ciências Sociais/UNICAMP (Tese de Doutorado), 2001.

POMPEU SOBRINHO, Thomaz. “Índios Tremembés”. In: *Revista do Instituto do Ceará*. Tomo LXV. Fortaleza: Instituto do Ceará. 1951.

PORDEUS Jr., Ismael. O caboclo e a ressemantização étnica indígena na Umbanda. IN: PINHEIRO, Joceny (org.). *Ceará: terra da luz, terra dos índios – história, presença, perspectivas*. Fortaleza: Ministério Público Federal. 6ª Câmara de Coordenação e Revisão. FUNAI; IPHAN / 4ª Superintendência Regional, 2002.

_____. “Os processos de reetnização da Umbanda no Ceará”. In: *Revisitando os temas clássicos contemporâneos*. V. 34 nº 02. Fortaleza: UFC, 2003 (Revista de Ciências Sociais).

_____. *Magia e Trabalho: a representação do trabalho na macumba*. São Paulo: Terceira Margem, 2000.

_____. *uma casa luso-afro-brasileira com certeza: emigrações e metamorfoses da Umbanda em Portugal*. São Paulo: Terceira Margem, 2000b.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. “De ignorados a reconhecidos: a ‘virada’ dos povos indígenas do Ceará.”. In: PINHEIRO, Joceny (org.). *Ceará: Terra da Luz, Terra dos*

- Índios*. Fortaleza: Ministério Público Federal. 6ª Câmara de Coordenação e Revisão. FUNAI; IPHAN/4ª Superintendência Regional, 2002.
- RATTS, Alecsandro J. Prudêncio. *Fronteiras Invisíveis: territórios negros e indígenas no Ceará*. São Paulo, 1996. PPG Geografia. (Dissertação de Mestrado).
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a Civilização*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- SERAINE, Florival. "Sobre o Torém". In: *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1955.
- SILVA, Georgia da. "*Chama os Atikum que eles desatam já*": práticas terapêuticas, sabedores e poder. Dissertação de Mestrado, Mestrado em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco. 2007.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e Diferença: A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: vozes, 2007.
- SOUZA, Jorge Bruno Sales. *Fazendo a Diferença – um estudo da etnicidade entre os Kaimbé de Massacará*. Salvador. Dissertação de Mestrado, Mestrado em Sociologia, Universidade Federal da Bahia. 1996.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia. das Letras, 1986.
- SOUZA, M. Bruhilda. *Mitos e símbolos na migração praiana – O caso de Almofala*. Fortaleza, Dissertação de Mestrado, Mestrado em Sociologia, Universidade Federal do Ceará. 1983.
- STUART FILHO, Carlos. "Os Aborígenes do Ceará". In: *Revista do Instituto do Ceará*, tomo LXXVII. Fortaleza: Instituto do Ceará. 1963.
- TAMBIAH, S. J. "Conflito etnonacionalista e violência coletiva no sul da Ásia". In: *RBCS*, n. 34, v.12, junho, 1997.
- TAUSSIG Michael. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem – um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo, Paz e Terra, 1993.
- TURNER, Victor. "Aspectos del ritual ndembu". In: *La selva de los simbolos*. Madrid: Siglo XXI, 2005.
- _____. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: Eduff, 2008.
- _____. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

VAN GENNEP, A. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1977.

VALLE, Carlos Guilherme O. do. *Terra, tradição e etnicidade: os Tremembé do Ceará*. Rio de Janeiro, 1993; PPGAS / MN / UFRJ (Dissertação de Mestrado)

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

_____. “Sociologia da Religião (Tipos de relações comunitárias religiosas)”. In: *Economia e Sociedade*. V. 1. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1991.

_____. “Relações comunitárias étnicas”. In: *Economia e Sociedade*. V. 1. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1991.

WRIGHT, Robin M. *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.

ZUMTHOR, Paul. *A Letra e a Voz*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

_____. *Introdução à Poesia Oral*. São Paulo: Hucitec, 1997.

_____. *Performance, Recepção, Leitura*. São Paulo: EDUC, 2000.

Glossário

Abrir mesa: “abrir trabalho”, ou seja, recorrer à prática de incorporação dos *encantados*.

Baixar: Utiliza-se o verbo baixar para indicar que a entidade se incorporou em alguém.

Cambone: A pessoa que auxilia a pajé enquanto ela está em transe no momento ritual. O mesmo que ponta-de-mesa.

Ciência: Quando se diz que alguém ou algo tem uma ciência a intenção é fazer referência à força espiritual contida na pessoa ou objeto. Significa dizer que ali sagrado se manifesta, pois aquele objeto tem ligações com o sobrenatural, fazendo com que se desloque do cotidiano.

Doutrina: cantiga entoada pelas entidades quando se incorporam nos *trabalhos*. Cada entidade tem sua própria *doutrina* e é através dela que as mesmas se identificam quando *baixam*.

Desenvolver: quando se aceita o dom divino de se comunicar com entidades sobrenaturais, é necessário, para os Tremembé, *desenvolver* tal *dom*, através do aprendizado com as pajés e da participação em seus *trabalhos*.

Encantados: seres sobrenaturais que compõem o imaginário litorâneo e sertanejo da região.

Encostos: Denomina-se de *encostos* ou *sombras*, espíritos que, por algum motivo pessoal ou porque estão sob influência de outrem, passam a atormentar determinadas pessoas trazendo-lhe prejuízos físicos ou psicológicos.

Entendido: diz-se da pessoa que carrega o *dom*.

Entoada (o): atuado. Diz-se de alguém que está incorporado por um espírito, ou seja, o espírito atua sobre seu corpo.

Força: O mesmo que *ciência*.

Garrafadas: são bebidas preparadas com ervas, sementes ou raízes da região.

Homem de anel: médico.

Média: feminino de médium.

Mestres: guardiães espirituais que têm a incumbência de guardar os espíritos das pajés durante o transe. Cada pajé tem seu respectivo *mestre* para quem elas

acendem uma vela no início de cada *trabalho* - em oferecimento para que eles guardem e protejam bem seus espíritos – e a maioria delas porta, durante todo o ritual, uma faixa com o nome do *mestre* sobre os ombros.

Mocororó: vinho preparado artesanalmente com o suco do caju azedo fermentado. Seu preparo é feito especialmente pelas mulheres que, após colherem o caju azedo, espremem-lhe o suco e guardam em recipiente fechado e totalmente seco, deixando ali durante dias para fermentar. Quanto mais velho o mocororó, maior seu teor alcoólico. Na dança do torém, junto com o “puxador”, no centro da roda, fica um grande recipiente pleno da bebida que, ao sinal do toremzeiro, quando este diz “vamos pros cuiambá, ô aringuê”, é distribuída entre os participantes que se utilizam todos da mesma cabaça para bebê-lo. É também chamado de garrote, lisão ou água de manin.

Pegar o trabalho: Utiliza-se tal expressão para aludir à pessoa que optou por desenvolver o *dom* que lhes fora ofertado, tornando-se, ela própria, uma pajé (ou um pajé). Então se diz que a pessoa “pegou o trabalho”.

Ponta-de-mesa: O mesmo que cambone.

Ponto: O mesmo que *doutrina*.

Remédio de butica: Este termo faz referência à palavra “boutique”, que em francês significa loja, mas que era usada no séc. XV como “farmácia”. Em Portugal, ainda hoje porta tal significado, daí os “remédios de farmácia” serem tratados pela população local como *remédios de butica*.

Remédio do mato: são remédios caseiros, esta denominação também é dada aos chás, às garrafadas, enfim, a qualquer medicamento feitos a partir da flora local.

Sabido: o mesmo que *entendido*.

Sombra: O mesmo que *encosto*.

Suspender as correntes: afastar, temporariamente, as entidades sobrenaturais que estão a chamar àqueles a quem o *dom* se revelou para a prática dos *trabalhos*.

Tijupá: Pequena barraca feita de palha de coco.

Trabalho: Para fazer compreender o termo *trabalho*, apoiar-me-ei em Pordeus Jr. (2000), que o compreende como a imensa gama de rituais praticados na Umbanda. No caso de Almofala, utiliza-se tal termo para fazer referência às atividades rituais das pajés, sejam quais forem. É preciso ressaltar, entretanto, que, neste texto, a palavra só portará tal sentido quando grafada em itálico.

Trabalho de encantado: rituais praticados pelos pajés em Almofala que envolvem a incorporação de *encantados*.

Trabalho de mesa: O mesmo que *trabalho de encantado*.

Tucum: redes de deitar feitas com restos de redes de pesca e tarrafas, geralmente não são usadas para dormir à noite, ficam armadas nas salas ou nos terreiros para embalar o sono vespertino ou para acolher os visitantes.

Anexo:

ANEXO 01:

