Tarrafa, Anzol & Flecha: Tecnologia xamânica de predação entre humanos e encantados no nordeste paraense

Jerônimo da Silva e Silvaª

A partir de pesquisa de campo realizada na região bragantina, nordeste paraense, com rezadeiras e parteiras, o presente artigo é uma tentativa de apreensão do aparato conceitual que norteia cosmologicamente a rede de contato entre pessoas e encantados. Ao analisar a relação entre humanos e encantados, evocamos a etnografia sobre uma parteira-pescadora na interação com mães d'água pela manutenção da vida e saúde de infantes na localidade e visibilizamos a aproximação entre a noção cosmológica de 'pegar gente' e 'pegar peixe'. Os instrumentos de pesca, desse modo, emergem analogicamente como aparato cosmológico de tecnologia xamânica mui eficaz entre esses existentes no intento de desvelar práticas de predação, portanto, modos de ser entre ontologias amazônicas: esboçamos ainda que o melhor domínio de 'tarrafas', 'anzóis' e 'flechas' expõe e não se furtam a enredar uma analítica xamânica do pescar etnográfico entre os referidos mundos.

Xamanismo; Predação; Encantaria; Amazônia.

'O mar está (sempre) pra peixe'

As reflexões neste texto derivam da pesquisa de campo realizada entre 2009 e 2011 no nordeste paraense, mais detidamente na cidade de Capanema. Por ocasião das reflexões voltadas para compreen-

a Professor Adjunto no Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia (UNIFESSPA). Email: jero1978@unifesspa.edu.br.

der memórias e práticas de cura de rezadeiras na região durante a confecção de Dissertação de Mestrado (Silva 2011), principio o texto deixando visível que as informações expressas, embora constituam parte restrita do escopo da pesquisa, compõe temática que venho perseguindo desde então, uma vez que nos anos seguintes (2012-2014) segui ampliando esse campo de estudo quando estive também entre pajés, rezadeiras, mães e pais de santo para apreender especificidades de pessoas e encantados que transitam entre estados do nordeste brasileiro (Maranhão, Piauí e Paraíba) e o nordeste paraense, designado como zona bragantina. Esta delimitação territorial abrange o percurso da pesquisa de campo nas cidades de Capanema, Bragança e Traquateua, municípios com distância aproximada de Belém de 160 km pela rodovia BR 316.

A pesquisa versa, num plano mais dilatado, sobre a relação cosmológica entre existentes denominados de 'humanos' e 'encantados'. Esses termos são instáveis, pois segundo algumas etnografias o encantado pode ser entidade originada da interação das "linhas africanas" com as "linhas indígenas" (Bastide 1971:250), têm-se ainda a transformação da pessoa em encantado após ter sido levada para os locais donde vivem o 'povo do fundo', assim, pessoas que despareceram na floresta ou rios metamorfoseiam-se no encantado, habitando a dita 'encantaria' (Mundicarmo Ferretti 2000) lugar ou morada específica de tais seres em ambientes de rios e florestas. Outra faceta desse processo é a possibilidade da relação entre 'gente encantada' e 'bicho encantado', envolvendo encantados de cobras, jacarés, botos e pássaros, numa complexa teia de entrecruzamento de corpos e intencionalidades (Wagley 1977; Galvão 1975; Maués 1990; Villacorta 2011; Lima 2002).

Igualmente, a noção de 'humano' enquanto termo que nos distingue dos 'animais' e 'espíritos' torna-se deslizante quando se vê emergir entre os narradores as palavras 'gente' e 'povo de lá', nos levando a asseverar que a distinção entre 'humanos' e 'encantados' não porta pretensão taxonômica, sendo mais um recurso do pesquisador, haja

vista que tanto uma noção quanto a outra são borradas (Foley 2003; Lestel 2001:250-268; Ingold 2012:10).

Fui arrebatado por esse sentido quando aprendi com mestres¹ detentores do 'dom de receber caboclo' não apenas a preparação com rezas, ensinamentos e interdições que levam 'pessoas com dom' a 'domar' as entidades 'incorporadas', mas a existência de um ritual *quase* análogo do lado de 'lá', do ponto de vista do encantado, de como o encantado se prepara e 'doma' a pessoa escolhida para a incorporação. Essa 'matéria' – conforme me foi dito – não pode ser dada na academia, e, para o pesquisador é mais difícil fazê-lo, pois carece de diálogos com as entidades, ou pelo menos 'intimidade' maior com o 'cavalo'.²

Assim, admito de antemão que a multiplicidade de situações no campo, no que tange uma interação com as entidades, exigiu que apanhasse ainda performances corporais e memórias familiares para compor o enredo do texto. Anotada acima a situação 'limite' de se realizar etnografia com 'humanos' e 'encantados' e tendo como pressuposto a multiplicidade da relação entre encantados diversos e seus respectivos locais de habitação na "formatura" de "animais", "vegetais" e "minerais" (Silva 2011:50-88; Silva & Sarraf-Pacheco 2015), a pesquisa foi instigada a verificar relações de captura, digo melhor, de dupla-captura. Em diversos relatos tal cosmologia foi traduzida mediante a costura do ato de partejar com o exercício da pesca para desaguar na ideia de uma 'predação cósmica'. Nesses casos a cosmologia dos encantados é caracterizada por um universo eminentemente predatório, principalmente em acepções locais de 'roubar', 'pegar' e 'pescar'.

Para avançar no texto, arregimento inicialmente as condições e contexto de uma etnografia realizada com uma rezadeira-parteira conhecida por Deuza Rabêlo, na cidade de Capanema, para observar as formas de aprendizado próprias do ato de 'partejar' e 'rezar'. Em seguida, acompanho as relações de conflito e proximidade da parteira-rezadeira com as mães d'água, seres responsáveis pelo 'sequestro', 'mundiação' ou 'flechadas de espinho' em infantes e 'pessoas fracas' da região (Motta-Maués 1993; Cavalcante 2008).

Nas linhas seguintes embarco na tarefa de demonstrar que a noção de 'tarrafa', 'anzol' e 'flecha', tal qual manuseada pelos existentes em tela, denotam conceitos cosmológicos que deixam surpreender ligaduras entre encantados e humanos na Amazônia. Igualmente, sabendo que a pesquisa de campo, a edição etnográfica e o enxerto de teorias interpretativas formatam, num sentido maior, a produção do saber acadêmico, não é difícil afirmar o papel predatório exercido pelo pesquisador, para além de um exercício de observação (Cardoso de Oliveira 1997:13-25; Geertz 1978). Será que a experiência campo etnografia pode 'a-prender' uma 'cosmologia predatória' sem cair no jogo, sem tornar-se alvo de predadores alhures? No sentido inverso: será que alguém negaria ao pesquisador da cultura o 'status' ontológico de predador de mundos? Aqui, ao tentar explicar o cenário da caça na cosmologia dos encantados, quiçá, o pesquisador torna-se presa.

Após aconchegar o artigo na suspeita de que a 'pesca' é um aparato análogo-tecnológico de predação xamânica, problematiza-se a desconfiança de que a etnografia, por seu caráter predatório, portanto, ameaçador, é tragada na rede cósmica, leia-se, 'tarrafa' de outras cosmologias. Distinto das práticas etnocêntricas de apropriação cultural, o ato de "pegar/predar" nos termos da presente análise insinua que não poucas vezes a cosmologia das ciências humanas, inadvertidamente, é flechada ou tarrafeada por outras formas de saber.

Relações entre o pegar peixe e o pegar criança

No dia 04 de outubro de 2009, ocorreu em Capanema a 'procissão do onze', uma manifestação do catolicismo devocional em homenagem a São Francisco de Assis. Essa procissão consiste em realizar um trajeto saindo da Igreja Matriz de Capanema, localizada no centro da cidade, em que os devotos caminham até a Igreja de São Francisco de Assis, localizada no Km 11.

Na ocasião os católicos participam da missa campal, comem os pratos regionais e depois retornam para o núcleo urbano. A mobilização noturna na cidade aumenta. Foi justamente na noite que antecedeu à procissão de São Francisco de Assis que pude ouvir um relato sobre uma conhecida 'curandeira-parteira' que vivia na Vila do Km11.

Lembrei que durante os anos que lecionei nas escolas estaduais sempre tive muitos alunos das vilas e áreas rurais, especialmente no turno da noite. Fui à Escola D. João VI³ e pedi a um estudante que vivia no local que me ajudasse a conversar com a parteira. O estudante em questão era João Anselmo, filho de pessoas da localidade, estudava à noite e durante o dia ficava em casa com a família, tinha 21 anos, e acompanhou-me gentilmente.

Quando cheguei à casa que havia indicado, estava uma senhora varrendo próximo à porta, perguntei se dona Deuzarina⁴ estava. Olhou-me dos pés à cabeça – um olhar rápido e desinteressado – apoiou-se na vassoura, e disse: 'Tá falando com ela', esbocei um sorriso, embora não correspondido, e sem mais demora pedi para conversar, falei sobre a pesquisa que estava realizando, contei-lhe como era difícil falar com uma parteira, que em toda a região era a primeira que tive conhecimento. Com minha entrada autorizada, sentei no sofá. Na parede da sala calendários de Nossa Senhora e São Judas, haviam, também, duas crianças entre quatro e seis anos assistindo televisão, dona Deuza desligou a televisão e pediu que saíssem. As crianças agiram como se não tivessem entendido, permanecendo na sala manuseando brinquedos sobre o sofá.

A narradora é uma senhora de cabelos lisos negros, de 73 anos, estatura mediana e aproximadamente 70 kg. Perguntei sobre o local de nascimento, sua idade e a origem de sua família. Dona Deuza fala alternando o olhar, algumas vezes fita diretamente nos meus olhos, outras vezes para cima, como que procurando algo no telhado da casa, tem uma linguagem bastante introspectiva, parecendo falar consigo.

"Não senhor, sou do Maranhão, morei muito tempo lá, faz uns trinta e poucos anos. Lá tenho minha família todinha, irmã, tio, sobrinho, só não pai e mãe. Sabe o marido é daqui, né? Aí vim com ele mesmo, mas morava em beira de praia, meu pai era pescador,

minha mãe era da marisqueira da pura, que arrastava camarão, até tarrafiava, ela tarrafiava⁵, ela tinha suas própria tarrafinha, pegava pelos canto, pulava de margem pra outra, às vezes diziam: 'ah! hoje não tem mais jantar' aí dizia 'hum! eu tenho porque vou já buscar', ah, sabia mesmo, chegava com peixinho enchendo a lata... Camarão só desses (gesto com as mãos demonstrando tamanho) pulando era muito, aí olha o jantarzinho pra nós" (Dona Deuza).

Na memória familiar, a imagem materna é mais forte, principalmente ao enfatizar a habilidade em tarrafiar, a expertise em fazer suas próprias tarrafas, e, muitas vezes, o papel de provedora das necessidades da família ao destacar as latas abarrotadas de peixes e camarões.

A respeito do passado no Maranhão recorda que morava em casa de barro e palha com o apoio da maioria dos parentes, o pai apesar de ser pescador e trabalhar regularmente, pouco aparecia em casa, lembra-se de como ouvira sua mãe reclamar do marido ser um 'homem sumido'.

Quando chegou ao Pará, tinha pouco mais de trinta anos, passou seis meses em Bragança, depois veio para Capanema em 1967, a mudança para o quilômetro onze ocorreu em 1997, depois de aposentada. Conseguiu o emprego no posto de saúde graças a fama de ser uma 'parteira muito boa', assim foi indicada a ficar de plantão para atender mulheres grávidas e assim procedeu até a aposentadoria. Sobre o primeiro parto, realizado ainda na adolescência, deixa ver aspectos do cotidiano doméstico e a proximidade com o exercício da pesca:

"A mãe era parteira também [...]. E eu da idade de catorze anos já fazia parto, parto mesmo de verdade. Não é essas carniças de hospital que tem hoje não, sabe?! Mãe foi pra roça mas o velho [Pai], e aí nós saía pra brincar – o senhor sabe que moleque só quer viver agarrado uns com outros [riso] – fomo pra lá e lá nós tinha arrancado uma mandioca pra fazer um tal de bejú...[baixa tom de voz como que falando em segredo] tava descascando e vi dona Zeneide [vizinha] chorando e andando e perguntei o que tinha. Aí me disseram que era sexta-feira e era dia de ter neném.

O bucho tava grande e o posto era longe; hum [...] peguei aquele com menino e mandei pegar balde de água na cacimba – nesse tempo não era balde, era lata de querosene, daquelas, sabe?! – enche-

mos uma bacia pra ir logo preparando pra mãe fazer o serviço [parto]. Hum... Nada de mãe chegar e essa mulher chorava e chamava um e outro pra ajudar: Chamava minha tia e elas viam o negócio e voltava, quantas chamava, quantas voltava, aí me chamou e fui e fiquei, fiz tudinho lá.... Terminou mandei chamar mãe porque não sabia como cortar o buchinho [cordão umbilical], mas o resto fiz mesmo. Daí em diante fui ficando mocinha e fui fazendo parto de tudo quanto é jeito. Quando vim pra esse Pará fiz muito, muito de verdade. Era carro de mulher buchuda era muito" (Dona Deuza).

A experiência do primeiro parto, do tornar-se 'parteira', coincide com a ausência materna, envolvida na ocasião, com a pesca, de modo que dona Deuza não deixa de conceber paralelamente a proximidade do 'balde cheio de peixe' com o recipiente utilizado para fazer o parto da vizinha gestante. Assim relembra e entrelaça os ensinamentos maternos do pescar e partejar:

"Fazer parto é que nem pescar, é assim que digo que aprendi [...] tem que ter calma, usar as experiências do rio pra não perder peixe [...] porque a gente pode até num saber, mas pra bom pescador, todo mar tá pra peixe, certo?! Já papai pescava, mas não era assim não, era pesca diferente, mamãe sim era danada. Olhe [...] é como preparar uma vida pra esse mundo, o senhor pensa que é só corpo, é? Não é não! O espírito tem que ser 'vigilhado', tem de ser zelado, tem doença de outros local [mundos do espírito]. Nessa época a criança ainda tá desprotegida, então pode até nascer doente com coisas do lado de lá, né? [...]" (Dona Deuza).

Dona Deuza narra com extrema riqueza gestual, sentada, simula como raspava mandioca para fazer bejú, depois olha para o lado, como que ouvindo os gritos de Zeneide, põe as mãos na costa imitando os gestos e os gritos da gestante, fala o que pensava na hora, depois comenta quando pediu que pegassem um balde com água para fazer o parto, corrige o termo 'balde', lembra-se de como usavam latas antigas de querosene para carregar água.

Com efeito, afirmar ter recebido simultaneamente da mãe tanto a tarefa de começar a fazer parto, quanto a tarrafa e a ênfase no uso eficiente da tarrafa para a captura de peixes, apesar de relevante, guardam acesso e analogia, conforme veremos, com o universo de entidades e a capacidade de pescar e partejar.

Acordar cedo, pegar a canoa, 'desembaralhar as tarrafas' e ficar 'quietinha olhando o movimento do rio e dos peixes' constitui uma prática de aprendizado vivenciada desde os seis anos de idade pela narradora, mas também é um ritual familiar, na medida em que a mãe de dona Deuza e sua avó exerciciam. Não se trata de sobrepor uma atividade à outra, mas de apreender quais *técnicas* são acessados nesse 'pegar'.

Inicialmente, convêm ressaltar que a capacidade de 'pegar a experiência do rio para não perder peixe', anteriormente externalizado pela narradora, ancora um rico significado dado no ambiente aquático. As águas dos rios são locais de habitação de animais como botos, jacarés, peixes, cobras e encantados (Maués 1995; Galvão 1975; Mundicarmo Ferretti 2001), mas também são tratadas pela parteira enquanto algo dotado de 'experiência', de predicativos capazes de serem apreendidas e manuseadas, logo, 'pegar a experiência do rio' é indispensável para 'pegar peixe', na medida em que o peixe, em si, só entorna o status ontológico do que é 'pego', de ser-presa dada ao pescador ou pescadora, no rio. Igualmente, a criança por si só, nada representa isoladamente ao ato de partejar se não for pega na passagem, portanto, a espacialidade é o fluxo – marés, maresias, gestação.

Segundo Dona Deuza, a supervisão com rezas, benzeções, ervas, massagens são fundamentais para um bom nascimento. Vemos então que realça a relação simbiótica entre a mãe, o feto e a parteira, esta última escolhida com a dádiva da vida, sempre na relação fronteiriça entre vida e morte, mediadora da passagem (Nobre 2009).

Conforme enuncia, existem doenças que não estão na natureza, sendo enfermidades que vem de 'outros mundos', por isso, o parto "mesmo de verdade", afirma, "tem que fazer nascer o corpo e o espírito, aí acontece o pior, pois quando nasce sem um dos dois (corporal ou espiritual) ficar pronto, aí um desses adoece". ⁶

A concepção de parto da parteira-pescadora estava atrelada ao ato de 'pegar', de conduzir a criança para o 'lado daqui'. Nesse sentido é

importante ressaltar que não poucas narrativas apreendidas na pesquisa de campo construíram o argumento de que a capacidade de 'fazer parto' ou 'pegar criança' seja um 'dom' dado por Deus e por alguns seres específicos da encantaria. Se o nascer, no acompanhar da concepção da narradora, envolve um saber intersticial, posto que exige o 'tirar de lá' e o 'pegar daqui', não se surpreende a relação entre o 'pegar experiência do rio' e 'pegar experiência do lado de lá'.

O ato de 'pegar a experiência do rio', de manuseá-lo, perscrutar movimentos e marés é a chave para 'pegar peixe', ou seja, para pescar peixes deve-se sentir o rio. Desse modo, passou a fazer sentido na pesquisa a assertiva de que 'todo mar está pra peixe', em postulado contíguo, fazer massagem, passar ervas, unguentos e cozer alimentos é um tratamento, não do feto, da criança em si, mas provavelmente do cenário cosmológico anterior no qual a criança está inserida.

Se a relação entre o pescar e partejar, até o momento, enunciam aspecto relevante para entendermos a cosmologia de dona Deuza tecida desde a infância no ambiente materno-aquático no interior do Maranhão, desdobrando-se até o presente nas vilas da região bragantina, no Pará, o que dizer dessa mesma relação na perspectiva do 'lado de lá'? (Viveiros de Castro 1996; Barbosa Neto 2012) Quais modos de 'pegar' presente na cosmologia dos encantados conversam com os modos de 'pegar' das entidades? A questão é imbricada, mas carregada de aprendizados. Para insinuar novos olhares e espreitar a potência dessa 'diplomacia cósmica'(Bruno Latour 1994), a que chamo de 'pegar', almejo recorrer às noções de 'tarrafa', 'anzol' e 'flecha' no intento de *também* predar episódios de interlocução.

Berçário aquático, predação e potência abortiva.

"Deus acabava o mundo com água! Hoje não precisa, não [...] o homem faz isso de todo jeito. Pra ver, né? A água tem muito de bom e muito de ruim, mas vai de quem usa, né? A minha vida é vida de peixe [risos]. Mas olhe bem: parto e pesca é tirar vida d'água, tem que ter ordem do encanto" (Dona Deuza).

O entendimento da água como um princípio, diria melhor, um fluxo-ativo com auto grau de variabilidade e intensidade podendo oscilar, de acordo com o seu manuseio, aflora nas palavras da parteira para ilustrar a importância de se "pegar a experiência da água" de compreendê-la como *uma* ontologia que faz ou desloca o peixe⁷ de instância central, para ser arremessado para o 'pano de fundo', alternando diretamente o que entendemos ser 'pescar' e 'partejar'. Evocando o contexto de dona Deuza e fazendo o translado de sua percepção vazar em analogia com as questões citadas, podemos inferir que a 'água nada na criança'. Pois bem, mas 'tirar a vida d'água' tanto na pesca como no parto, como disserta a rezadeira, significa antes de mais nada saber pescar a água, fisgá-la com anzol, esquadrinhá-la sob a potência da tarrafa ou transpassá-la semelhante uma flecha.

As formas de 'pescar' ou 'predar' no fluxo de minhas vivências são aconchegadas terminologicamente de 'tecnologias xamânicas' pelas seguintes motivações: A noção de técnica ou tecnologia enquanto um desenvolvimento do fazer e manusear humano de equipamentos e de como tais recursos moldam o corpo e sentidos humanos são postulados por muitos mediante relacões interativas do que nomeiam de 'meio ambiente' (clima, vegetação, rios e demais animais), bem como de distintas dinâmicas sociais e culturais (Leroi-Gourhan 1985). Entretanto, a relevância de tais abordagens não se permite esquecer outras formas de compreensão do uso da noção de 'tecnologia', menos na perspectiva da relação 'homem' e 'natureza' e mais sob a possibilidade da interação cosmológica, tal como os modos de apreensão dos Waiwai (Norte-amazônico) no que concerne à "domesticação das mercadorias dos brancos" (Howard 2002:25-60). Os exemplos evocados depositam na noção de 'tecnologia', se seguirmos a tese de Pedro Peixoto Ferreira em Música Eletrônica e Xamanismo: técnicas contemporâneas do êxtase (2006), a condição relacional de experiências xamânicas que ultrapassam percepções do 'orgânico' e 'inorgânico'. 8

Até o momento a narradora havia falado apenas dos partos que realizara, mas paulatinamente outros componentes são visibilizados:

ao discorrer sobre o 'lado de lá' do parto, indica a relevância de rezas e benzeções, para a sua execução eficaz:

"Com quase trinta, mãe e pai já tinha falecido. É, tinha uns trinta mesmo, comecei assim por acaso, tava no Maranhão e passou uma mãe com menino doente e pediu pra mim rezar do nada, sem vê nem pra quê disse: 'dona Maria eu não rezo não, sou parteira só' mas não teve disso, pediu mesmo assim, eu rezei e curou. Nunca que pensei que tinha isso de reza [...] minha mãe rezava, mas eu não entendia nada, achava as fala muito difícil, isso era dela, mas de repente aprendi minha própria reza, vem de dentro de mim [aponta com dedo pra cabeça]" (Dona Deuza).

Não sabe explicar como ao certo ocorria, mas estranhara o fato de começar a rezar depois que sua mãe morreu, chegando a comentar, um pouco desconfiada: "será que esse dom ela passou pra mim depois da morte?". Dona Deuza reza para muitos tipos de doenças, cita dor de cabeça, dor de barriga, verme, tripa rasgada (umbigo dilatado), peito aberto, todas as doenças de 'corpo' ou 'naturais', mas também para doenças de 'despacho' e doenças de encantamento.9

Para Dona Deuza, além das sérias implicações atribuídas a ação dos encantados e suas 'doenças', detecta-se o agravo de que tais seres tenham a capacidade de atrair através da 'faceirice' ou fascínio os desavisados: galinhas, cães, crianças e grávidas ficam 'bestas' ao encontrarem cobras encantadas, pessoas 'perdem o juízo' (enlouquecimento), 'mufinam' (definhamento físico, apatia) ou adoecem perigosamente no contato com o couro, rastro, 'pitiú' (odor) de cobras, manifestando, às vezes, a "doença do cobreiro" (Maués 1997:32-44; Cavalcante 2008; Cavalcante 2012); esses casos exemplificam justamente a potência do encantado em exercer, na 'faceirice', a função de *anzol*, isto é, de uma força de empuxo.

Nunca se trata do anzol enquanto objeto humano, mas de outro tipo/função de anzol, de um aparato ou equipamento forjado cosmologicamente no intento de 'fisgar' corpos, portanto, creio estar vinculado a um esforco techno-xamânico de captura de corpos.

A analogia com o conceito de 'anzol' feito pela parteira-pescadora não é raro, haja vista que na pesquisa de campo realizada na Vila Socorro, município de Traquateua nos idos de 2012 (Silva 2014), ainda nordeste paraense, fui advertido por muitos moradores a não conversar ou dar atenção para crianças que estivessem em cima das árvores, mulheres idosas sentadas debaixo de árvores e cobras 'estiradas' no meio da estrada, pois nestas condições, geralmente poderiam se tratar de entidades usando um 'migué' para atrair e pegar os desprevenidos, conduzindo-os ao fundo, transmitindo doenças ou realizando malefícios, os mesmos moradores explicavam o 'migué' como uma 'isca por cima do anzol', disfarce predatório.

Na época da pesquisa de campo e no ouvir de outros relatos similares, terminei por rascunhar de forma ilustrada a impressão visual do campo envolvendo o 'migué' e 'anzol'.

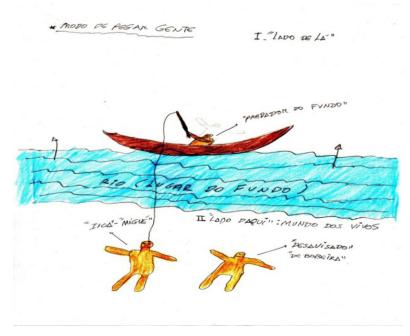


Figura 1- Modo de predar gente. Rascunho do diário de campo, 2014.

Sendo o ato de partejar um exercício de fazer 'parir o corpo e as almas', o procedimento é tido como um processo iniciado desde os primeiros meses de gestação prosseguindo em até meses ou anos após o nascimento da criança. Muito embora não existam padrões fixos sobre o partejar, a população recorria às suas rezas em crianças de até 10 anos de idade. Esse prolongamento é justificado, em parte, graças à ação de mães d'águas brancas e pretas nas cercanias.

"Pego mato de quintal, folha de planta boa, quebro e rezo as rezas dos santo, ave-maria, pai-nosso, creio em Deus pai, oração de S. Francisco, Santa Luzia, São Benedito... [silêncio] mas... Olhe, tem reza que é só minha, essas não posso dizer pra ninguém viu?! Essas são o segredo da cura.

Mas as reza de menino que mais dão trabalho são as de Mãe d´água, hum! Bicha desgraçada, empezinho as pobre das crianças, são uma desgraça. Preste atenção nisso [se ajeita na cadeira, eleva o tom de voz] eu juro pelos meus netos que tão no quintal! Quando cheguei aqui nessa cidade, na época que lá era matagal era cheio delas, são bicho do mato, encante do mato, um dia fui no quintal a noite e passou uma perto de mim, primeiro é o assoviu bem fininho fiiiu! Depois elas passo. Dei de frente com uma e disse: 'tu pensa que vô correr de ti é desgraça?!' aí se correu pro mato, mas era muito. E haja flechar criança, era um monte aqui em casa todo santo dia, tudo flechada" (Dona Deuza).

Apesar de ter ouvido falar em mãe d'água desde a infância no Maranhão, nada parecia ter semelhança com as existentes na Amazônia:

"Aí meu Deus! [risos] quando cheguei aqui e deu o primeiro toró, com reboada 'bororó' [tempestade com relâmpagos e trovões] pensei que o céu ia cair, nunca tinha visto tanta água na vida. Aí, né? Os bicho do mar desentoco tudo pra terra, vem ver o que acontece no chão. Nós não somo curioso pra saber do céu e do mar? Assim são eles também, né? [...] Essa Amazônia de vocês é bem dizer a casa da Mãe d'água" (Dona Deuza).

Lembra que Capanema tinha muita mata no passado e durante o inverno tanto o rio Ouricuri como o Garrafão enchiam muito, e quando transbordavam terminavam por 'desentocar elas tudo', diz referindo-se às entidades. Após tempestades e alagamentos, as crianças tomavam banho nos rios, corriam na chuva facilitando 'doenças de flecha'.



Figura 2 - Rio Ouricuri. Segundo dona Deuza, era "um rio que cortava a cidade de uma ponta à outra, morada de mães d'água". Fonte: foto da pesquisa, 2010.

Segundo Franz Kreuther Pereira (Pereira 2001:36), Iara, *Uiara*, *Oiara*, *Eiara*, *Igpuiara*, *Hipipiara* eram seres associados na narrativa 'mítica' bastante inspirada nas sereias da cultura clássica grega (escritos Homéricos). Estas se apresentavam como loiras ou ruivas, de beleza considerável, podendo, através do canto, arrastar/seduzir os homens até o fundo dos rios. Muitas crianças podem ficar 'mundiadas' (Wawzyniak 2012) e serem levadas pela Iara. A Iara seria vista também como uma deidade fluvial, que se fundiu com as sereias europeias e deuses africanos (Iemanjá), segundo a historiadora Mary Del Priore (2000:91-96).

O termo 'Oiara' poucas vezes é dito pelas rezadeiras, preferindo a denominação Mãe d'água. Percebi que em alguns casos não faziam distinção entre uma e outra, e que preferiam citar Mãe d'água, esta com poder para atrair os desatentos.



Figura 3 – Rio Garrafão: "Lá tem muita gente presa com o povo do fundo". Dona Deuza acredita que muitas árvores são sustentadas pelo encanto da mãe d água. Fonte: foto da pesquisa, 2010.

João Valentim Wawzyniak (2008) afirma em estudos na Floresta Nacional do Tapajós, a relativa aproximação entre 'mãe d'água' ou 'mãe do rio' com as designações 'dona da mata' e 'dona do rio' e que as mesmas não são gratuitas, na medida em que a noção de 'dona' além de evocar o status de proteção ou guarda de tais recintos, sinaliza severo componente intencional, dito de outra forma, desvela situações onde rios, árvores, animais, pessoas, incluindo canoas e flechas são potenciais seres vinculados ao espaço territorial do encantado. ¹¹

Nesse sentido, faço emergir a tese de que existe um circuito ontológico que distingue tantos existentes, quer sejam 'humanos', 'encantados', 'animais não-humanos' e 'vegetais' desvanecer quando na

pesquisa de campo apreendo junto aos narradores o termo 'viração': as 'regras do encantado' ou 'doutrinas' são especificidades (potência para curar ou fazer adoecer, entoação de rezas, cânticos, ensinamentos) que um Ser pode ou não adotar conforme influencia ou é influenciado (encosto) por outro existente com grau variável de 'força'.

Tais aspectos, por negarem a existência de um dado apriorístico nos sujeitos, e na medida em que muitos dizem nascer com "as cordas antes de nascer", inferimos uma apropriação carregada de anterioridade em mudança incessante nos corpos. Para o caso da rezadeira, pescar-partejar é avistar esses contatos.

"Assim como a pessoa nasce, e tem um bocado de doença que se pegar nessa época, morre. Assim é o espírito: 'o corpo e o espírito tão fraquinho ainda, eles não consegue entender esse mundo não'. As flechas quase não pegam pessoas grande, mas os pequeno é um mal danado. A gente fala assim, mas nós somos um só – corpo e alma [...] mas o bem e o mal entram nas duas portas, e o que malina com um mexe com outro.

Elas [mães d'água] passam a noite dando susto, batendo na cabeca. beliscando, assoprando nos ouvido, mas o pior é as flecha, joga feitico e haia dor de cabeca, febre, diarreia, sem sono, inflamação, se não reza morre mermo. Era tanta que elas flechava até gente grande, cansei de estar nessa cadeira e elas passarem por mim, assopra no ouvido, um dia uma flechou em mim bem na testa, parecia espinho de pupunhal [pupunheira] ficou vermelho que não dava jeito, fui com um senhor que era pajé, ele rezou defumou cigarro no rosto, depois deu um escarro e boto pela boca um monte de cupim e depois um espinho bem fininho e disse: 'olha tá agui a flecha dela, era uma mãe d'água preta! A senhora já viu uma assim? [Risos] vá pra casa que já pus fim no encante'. Figuei meio desconfiada, nunca tinha visto essas preta, já umas imunda comum, ele riu e disse que as bicha são negona preta, grande e braba, que se eu vise ia correr com medo, hum! Onde se viu!? Eu correr com medo desses trastes, mas figuei na dúvida: 'hum! será que esse velho não botou o espinho na boca pra me enganar [risos]'. Mas uma coisa eu sei, a dor passou na hora, passou, passou. Não senti mais nada" (Dona Deuza).

As crianças, atentas com olhos dilatados na sala, acompanhavam a narrativa enquanto a rezadeira-parteira desvelava a conflituosa relação entre as inúmeras e variadas mães d'água e a costumeira 'flechada' sobre populações locais, destacadamente os infantes. A 'falta de entendimento do mundo' não consiste em existir em um ambiente ainda pouco conhecido, inóspito, deveras frágil na ocorrência do contato com seres predatórios, mas sim de não se reconhecer na ontologia de estar 'cabreiro', 'ressabiado' ou 'arisco'.

A noção de 'flecha' remete não somente à feitura manual de um utensílio de caça e pesca, o termo escorre para outros sentidos, qual seja, a extensão da vontade do portador, mira da consciência intencional, lançamento de força e fluxo, objetivando, na captura, a transformação da condição ontológica do atingido em 'ser-presa', ao mesmo tempo, forçando-o a um deslocamento caso queira escapar da condição de alvo. A flecha é um aditivo, na medida em que mesmo a 'doença', 'sofrimento' ou 'morte', impulsionam a um tipo específico de passagem de uma condição à outra. A flecha quer e vive do transpassar, do levar a feitura do 'lançador' à alteridade. O anzol, por outro lado, engata e puxa, subjaz ao mesmo a máscara, que é a própria isca, portando um apelo sedutor; a flecha, por sua vez, 'ultra-passa', é uma arremetida, nesse caso, o predador mesmo não permanece inerte, lança a flecha e muda de posição: existência calcada no escape.

O corpo de dona Deuza sentada na sala e depois no quintal, mesmo revestido da expertise de quem há décadas convive com encantados diversos não teve tempo de perceber ou reagir ante tão bem sucedida flechada da mãe d'água preta. Vulto, sensível movimento, sopros desorientadores e assobios misteriosos são prelúdios do arremate! A dor de cabeça e o incômodo na testa já são os sintomas, os rastros de tão perfeito lançar, pois de modo algum desconfia de onde e quem a atingiu.

Não há especificidades de ações terapêuticas para cada modalidade de agente da cura. O caso acima não significa, em hipótese alguma, a superioridade de pajés, sobre rezadeiras, curandeiras ou benzedeiras posto que determinadas doenças possuem significados que podem indicar 'quadros espirituais' variáveis.¹²

O conflito de motivações era baseado na crença de que elas eram responsáveis pelo rezar excessivo em crianças, daí, provavelmente mostrar-se irritada com o fato de não ter conseguido retirar a flecha da mãe d'água preta. Dessa maneira, dona Deuza, marisqueira de peixes e crianças, nos mostra que "tarrafiar é só pra quem pode e não para quem quer":

"Desde esse dia coloquei um propósito no meu quengo [cabeca], 'vou expulsar esses bicho dessa rua', peguei uma garrafa de cachaca, coloquei no pé de São Benedito por duas lua cheia, coloque doze cabeca de alho preta dentro da cachaca e passei seis horas da tarde em todo quintal joguei toda cachaca lá, era quintal grande com dezesseis pé de acaí. Se eu lhe disser que com oito dia comecou a cair os acaizeiro um por um, sozinho – juro pela vida dos meu neto - depois que caiu o último - isso ninguém podia sair pro quintal, tudo fechado - fomo, limpa né? Hum!... Só o senhor vendo, os acaí não tinha raiz não, era tudo limpo, o chão parecia o piso dessa casa, bem lisinho, sem raiz, parecia que eles estavam coladas no chão [silêncio]. Pois não era a casa delas! Elas vivem nesses esconderijos de planta. Desse dia em diante nunca mais. Às vezes, até hoje quando chove muito que alaga, elas fico forte e ainda aparece, e assovia de novo. Mas pode escrever, quando aparecem, chove de nenêm doente flechado. Passa o inverno e elas vão sim 'bora [...] mas quando elas levam e sequestro aí não tem jeito, nessa época tinha sequestro de muito nenêm, era um tormento as mães com medo, se bestava já era" (Dona Deuza).

Dona Deuza fica surpresa pela forma como os açaizeiros começam a cair de noite a causar estrondo na mata, e nos dias seguintes, sob os vestígios das árvores tombadas detectou a ausência de raízes na 'lisura' do terreno, como se nunca tivessem existido.

No início do presente artigo fora evocado que a realização do primeiro parto de dona Deuza é contígua ao recebimento de sua própria tarrafa e da iniciação efetiva na atividade da pesca. O pescar de tarrafa, segundo a narradora, "é a melhor forma de pegar peixe" posto que "sempre traz algo de comer d'água", não obstante a imprevisibilidade de seres advindos na rede, geralmente – 'tirar d'água' coletividades de existentes.

A relação entre o tarrafear e o 'desentocamento' das mães d'água que habitavam os acaizeiros é uma elaboração do etnógrafo em devir com ensinamentos da parteira-marisqueira na pesquisa de campo: durante o convívio com a narradora, particularmente no fim das conversas, era levado para o quintal, e, ainda no fluxo do narrar, a interlocutora pegava galho de planta e seguia espalhando as folhas e dejetos do terreiro, arrastando as sandálias pelo areal a demonstrar os restos das árvores tombadas enquanto enunciava: "tá vendo? Não tem nada não! Tá tudo lisinho, né?". Posteriormente soltava o galho e após receber um ancinho de uma das criancas comecava a puxar em feixes os empecilhos à minha visibilidade, disponibilizando-os em pequenos montinhos na propriedade, enquanto dizia: "agora sim! Dá pra sair puxando é tudo, né?". Ao término da limpeza, suada e apoiada no cabo do ancinho, tira o suor do rosto com um pano e sugere que se fosse 'desentocar' as mães d'água 'uma por uma' não iria conseguir, e, coevamente, sou instruído que o mesmo ocorreria caso tentasse encher um paneiro de peixe apenas com a 'pescaria de anzol'. 13

A tarrafa é um recurso específico e facilitador da atividade pesqueira, entretanto, dependendo da área e das condições pode ser ineficaz (rios repletos de entulhos, galhos de árvores, pedregulhos e plantas aquáticas são alguns exemplos), assim não pretende substituir técnicas outras, é tão somente um possível 'pegar-predar'. Entendo que o ato de jogar cachaça 'benzida' por São Benedito nos açaizeiros indiscriminadamente é um *tarrafear cósmico*, uma tecnologia xamânica de predação *sui generis* do 'lado humano' para lidar com um dos atributos mais complexos dos encantados: sua transmutabilidade "técnico-corporal" que esgarçam sentidos das noções de "corpo" e "técnica" (Mauss 2003:399-400).

A esse respeito, sou informado pelos 'guias' sobre a percepção que tem sobre os humanos no que tange ao aspecto predatório. A informação é proveniente de dona Deuza e mesmo não tendo o 'dom de receber caboclo' é capaz de sentir a presença dos seus 'guias' – encantados que mantêm afinidade, equilíbrio e orientação de acordo com

suas 'doutrinas' ou ensinamentos com a pessoa escolhida – e ouvir "as vozes dizendo o que tem que fazer tudo na cabeça", assim, é informada pelos 'guias' de que o 'sequestro' ou 'malineza' realizado por alguns encantados sobre as crianças seriam uma forma de povoarem os lugares de encante, aumentando a população de encantados em águas e florestas. Como já dito, se os encantados são, grosso modo, seres, espíritos ou pessoas que tornam-se encantados, não passando pela morte (Maués 1995) – pelo menos em nossos termos – graças a um processo de encantamento, depreende-se que o nascimento de um encantado pressuponha que o mesmo tenha sido 'capturado', 'pego' ou 'pescado' do 'lado de lá' ('humano'), e consequentemente lançado no mundo do encante.

As tecnologias predatórias aplicadas pelos seres da encantaria sobre os humanos seriam práticas efetivas de uma política cosmológica de natalidade, assim, simetricamente, os balneários e locais de banho das comunidades são vistos pelos encantados como um berçário em potencial, onde cada humano que morde o anzol, é atravessado pela flecha ou cai na tarrafa, possivelmente poderá nascer para o fundo encantado. Seguindo essa orientação, da mesma forma que os encantados denominados de mães d'água pela narradora podem prejudicar o parto, fazendo adoecer ou levando crianças para longe dos familiares, ela mesma, dona Deuza, ao desfazer malinezas, curar 'doenças do fundo' e 'desentocar' tais entidades aquáticas, representa um empecilho para as mães d'água, pois, interromper o encantamento (nascedouro) do encantado e tentar neutralizar flechas e iscas ('migué') seria como impedir as mães d'água de trazerem encantados ao mundo! Se partejar significa realizar essa passagem, não seria de todo repreensível considerar as entidades citadas enquanto parteiras das águas e dona Deuza sendo o oposto do partejar: forca de corte, potência abortiva, malinadora das moradas do fundo -Anti-parteira! Dona Deuza e as mães d'água manuseiam/portam de forma coeva atributos cosmológicos objetivando fazer nascer para seu respectivo 'lado daqui'.

Diante de uma percepção de mundo intuída pela noção de 'lado', onde, tanto para existir (nascimento) os seres precisam advir de um 'lado', quanto para 'morrer' (passar um 'lado' para outro), pretende-se que as noções de 'anzol', 'flecha' e 'tarrafa' sejam, primeiro, instrumentos de engate e instalação provisória entre tantos 'lados'; segundo, em decorrência e ultrapassando o primeiro aspecto, ao constituir engates ou pontes entre os 'lados', tornem-se um plano de fluidez em um mundo que só é possível existir se feito de 'lados'. O mundo é e-feito de anzol, tarrafa e flecha.

Antropologia na rede: rascunhos sobre o pescar etnográfico

Obviamente a relação entre 'humanos' e 'encantados' não pode ser considerada dicotomicamente, pondo o coletivo desses existentes em oposição. O caráter 'ambíguo' dos encantados é uma percepção bastante discutida, a exemplo da etnografia realizada por Maués (1990) entre 1977 e 1984 em Itapuá, uma comunidade de pescadores na Zona do Salgado paraense. A capacidade de 'auxiliar' ou 'prejudicar' requerentes ou terceiros a partir das incorporações nas salas dos pajés possui considerável grau de variabilidade, que oscila graças às 'doutrinas', o ambiente da incorporação e a fé e dedicação do requerente.

Nesse sentido rezadeiras e parteiras, dependendo da capacidade de controlar ou interagir com as entidades ou 'guias' podem entrar de forma heterogênea na cosmologia predatória, esse fenômeno tem a ver com a afinidade ontológica desses corpos. Os encantados, igualmente, vendo os humanos como seres escolhidos por eles antes do nascimento ou mesmo no correr da vida, são capazes de tratá-los: a) como veículos de incorporação (cavalo) voltados para a manutenção do contato efetivo com os 'vivos'; b) seres que motivam a manutenção de alianças e conflitos com outras entidades, como é o caso de caboclos e pretos velhos peritos em desfazerem a ação de encantados 'geniosos', que, na incorporação e motivados pela 'arengação', desfazem 'bandalheira' e 'bruxagem'; c) descem nos terreiros ou tocaiam

pessoas em rios e florestas com malinações para efeito de punição ou diversão, satisfazendo-se com as dores e angústias das pessoas desatentas e/ou que ignoram suas respectivas existências.

Mesmo ciente de que as relações supracitadas pertencem a um contexto particular, desvelamos certas especificidades para demonstrar a multiplicidade de fatores que levam ontologias nesta parte da Amazônia a tornarem-se um nomear restrito de um amplo cenário dos existentes da encantaria. Esse ser um com outros não se desloca objetivamente para um sentido ou intenção monolítico, daí ter dissertado sobre a potência de serem ora dispersas, ora agregadas, tal movimento, a *là cardume*, é *quase* um con-junto, no sentido de que um 'cardume' é dispersão-coletiva, posto que nunca se captura um cardume por inteiro – sempre há fissuras e escapes na 'rede-sistema' de mundos –, nele pulsa a impossibilidade metafísica de se capturar o conceito de totalidade, nele paira incessantemente a instabilidade entre o 'pegar' e o 'escapar'.

Se Anzol, Tarrafa e Flecha são tecnologias xamânicas de predação entre humanos e encantados, não é exagero elucubrar que a pesquisa de campo, a etnografia e as insercões teóricas do pesquisador sejam correspondentes simétricos do pescar-predar da parteira-marisqueira e das mães d'água. Lembremos a esse respeito que a noção de 'travessia' e 'distanciamento' recorrentes e fartamente indicadas entre estudiosos de religiões afro-brasileiras formam o próprio instrumento da 'magia do antropólogo', conforme mencionou Vagner Goncalves (Silva 2006), ao problematizar tanto a 'brutal redução' da experiência de campo ao momento da escrita, quanto episódios onde o fluxo etnográfico extrapola nossas limitações da experiência do campo. Assim, o autor não deixa de perguntar sobre a interação e a capacidade da pesquisa de campo e da etnografia prosseguir ininterruptamente em detrimento da sistematização etapista dada ao pesquisador, tal como o antropólogo Hermes Veras sofrera graças as irradiações de entidades mediante o contato com livros de um afro-religioso, durante pesquisa de campo em Belém do Pará (Veras 2015).

Nessa direção, cabe ressaltar que nada pode fazer o antropólogo e a sua 'magia' caso não se aperceba do 'migué', 'flecha' a causar o 'embaralhamento' de suas doutrinas, terá de sempre estar aberto à contingência da 'viração'. A condição ontológica do etnógrafo enquanto um xamã carregado de intencionalidade o posiciona irremediavelmente no interior do sistema predatório, portanto, alvo de predadores alhures (Wagner 2010). Problematizando: alguém seria capaz de negar ao antropólogo o 'status' ontológico de predador e presa de mundos? De *Estar* na rede? sendo-*Rede*? De, na busca incessante pelo 'outro', não se aperceber que potencialmente predar a alteridade seria uma isca a esconder um anzol? Ser vítima de algum olhar, também faminto?

Essas questões são constrangedoras para o pesquisador da cultura porque revelam todo o seu sistema digestivo disfarçado de 'etiqueta antropofágica', lembra-nos que aquilo que vemos e ouvimos em campo muitas vezes não é o que mordemos ou digerimos, nos comunica que o problema não é ser 'mundiado', mas desconhecer o 'lado' para onde o fomos, aliás, a pergunta 'de que lado estamos?' ainda constitui uma máquina de insônia na academia. Que a cosmologia das ciências humanas ainda vive assediada pela fascinante e secreta vontade de estraçalhar o 'outro' (ou a si mesmo) e pôr as suas vísceras penduradas, disso não há dúvida, mas, como devemos agir quando somos os que mordemos o anzol do predador-outro? E quando este anzol esgarça nosso esôfago, amígdalas e boca, dependurando-nos em ganchos e obstaculizando nossas tecnologias de mastigação cultural?

Para sair das terríveis questões que não consigo dar conta e finalmente largar o presente texto-tarrafa trago resumidamente um episódio vivido com dona Deuza. O ocorrido deu-se na segunda visita à casa da parteira. Enquanto debulhava uma narrativa, passou a interromper abruptamente o diálogo para perguntar sobre minha saúde e apesar de achar estranho e tentar desviar os rumos da prosa fora incomodado pela forma como olhara fixamente para o meu abdômen, um olhar vazio que parecia ultrapassar o corpo – minhas tentativas para dissimular as ponderações não foram eficientes, incômodo e medo

mesclaram-se –, dona Deuza pediu que eu ficasse de pé com os braços erguidos e rapidamente deu-me uma 'bronca' por beber pouca água e ignorar o meu 'sério problema de rins'.

A origem das dores nos rins é explicada pela existência de uma 'fisga' (semelhante à dita 'pedra nos rins') que machucava e 'arrancava' os rins; após indicar 'chá de quebra-pedra', a ingestão abundante de água e uma 'visita ao médico' perguntou sem rodeios: "o senhor nunca sentiu esse corpo estranho professor? É tipo um vazio, um oco, uma ferida por dentro né? Tem que cuidar da brecha, senão de tempo em tempo a doença vai certinho".

Na ocasião tudo era muito confuso, estava mais preocupado em entender como uma rezadeira que não sabia absolutamente nada da minha vida poderia numa rápida visita indicar aspectos de enfermidade que há mais de três meses maltratava o meu corpo. Permito-me ignorar detalhes do enredo para fixar numa compreensão que obtive após ruminar os ensinamentos da parteira: a sensação de ter parte do corpo 'fisgado', desmembrado por outro corpo não é a questão, o que interessa é a capacidade de estranhar o 'vazio', de estar com o 'oco' preparado para o acolhimento daquilo que nos atravessa, o 'vazio' não é 'lá' nem 'aqui', atentar para as formas de predação cosmológica não é estranhar os corpos e sim os 'vazios' que nos separam e avizinham. O temor da condição de presa na academia é recorrente àqueles que não atinam para o fato de ser impossível viver sem o 'oco' no corpo, de que todos vivemos na 'brecha', no 'vazio' do corpo e no corpo do 'vazio'. Sem orifícios não há corpo, sem aquele não há alteridade, portanto, cultura.

O destino de tarrafas, flechas e anzóis entre pescadores, parteiras, encantados e pesquisadores da cultura é indiscriminadamente, de um lado, a captura do 'vazio' em e entre corpos, e, de outro, uma mão que é arremesso, uma mão-rede que sinaliza para múltiplos 'pegar-predar' de um mundo que ainda estranha o oco em que vivemos e nos constitui.

Notas

- Termo utilizado pelos pajés, rezadores, pais e mães de santo na região para denominar aqueles mais experientes, portanto, capazes de ensinar ou passar as 'cordas' (propriedades do dom) aos iniciantes.
- ² As expressões 'cavalo', 'aparelho' e 'carcaça' são mencionadas pelas entidades para identificar as pessoas escolhidas ou 'domadas' pelos mesmos para a realização das incorporações. Durante a pesquisa de campo, a incapacidade de determinar ou marcar com exatidão em quais momentos conversava com a entidade ou com o 'cavalo' levaram-me a problematizar as parcas metodologias iniciais.
- ³ Escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio D. João VI, localizada na Rua Duque de Caxias, Capanema.
- ⁴ Deuzarina Rabêlo, conhecida popularmente como 'Deuza'. Durante as conversas a rezadeira fala de si alternando nome e apelido, sem demonstrar preferência alguma, a partir desse momento será chamada apenas de dona Deuza. As narrativas dispostas a seguir referem-se a períodos variados entre 2009 e 2010, intercalada com dados etnográficos das pesquisas de doutoramento (Silva 2014).
- ⁵ Tarrafa é uma rede circular de pesca, orlada de chumbadas e que se lança à mão.
- ⁶ Para compreender o papel das mulheres em partos e rezas e o diálogo desses sujeitos com as representações do feminino, do espiritual e do corpo da mulher. Ver as contribuições de Del Priore (2000) e Pinto (2004a; 2004b).
- ⁷ Lembrei-me a respeito de uma percepção similar, embora em contextos etnográficos distintos, de que '[a] água nada o peixe' ou do 'ar voar o pássaro' pensada no sentido de articular como a 'linguagem nos ensina' a 'auto-modelagem' da 'cultura' (Wagner 2011a, 2011b; Albert 2002).
- O conceito de xamanismo tem sido repensado em outras obras para além de formulações generalistas associadas a êxtases, viagens espirituais e cura. Nesse caso, entretanto, buscamos enfatizar apenas alguns aspectos indicados por Eliade, quando assinala que "el candidato se trueca em um hombre meditativo, busca la soledad, duerme mucho, parece ausente, tiene sueños proféticos y, a veces, ataques. Todos estos sintomas no son más que el prelúdio de la nueva vida que espera, sin saberlo, al candidato [...] Pero se dan también 'enfermedades', ataques, sueños y alucinaciones que deciden em poco tiemplo. La Carrera de um chamán" (1960:45). Nos recortes etnográficos e análises de Lagrou (1996:197-232), Gallois (1996: 39-74), Wright (1996:75-116) e Cesarino (2011), dentre outros, onde o termo é problematizado, sem, entretanto ser negado em sua totalidade. Igualmente há pesquisas que apreendem vazantes do termo para além do contexto que a expressão encontrou originariamente reconhecimento (Maués 1995; Villacorta 2000, 2011; Ferreira 2006; Wawzyniak 2008, 2012). Seguindo tais autores, adotarei o reconhecimento de que a narradora na presente etnografia vivencia certas características associadas ao termo, mas sem atribuir-lhe identificação rigorosa.
- Popularmente, vários termos preconceituosos foram interpretados para designar relação com o diabo, em algumas manifestações religiosas como o candomblé, a palavra 'oferenda', traduz ofertas, agradecimentos e petições às entidades do panteão

brasileiro. Ver Pereira (2001: 199). A respeito de interdições alimentares e sexuais relacionadas a doenças, bem como a noção de 'doenças naturais' e 'não naturais' solicita-se a consulta de Douglas (1976), Peirano (1975), Motta-Maués (1993) e Maués (1990).

- ¹⁰ Há vários relatos e produções literárias que atribuem o assobio ou apito à presença da matintaperera (Fares 2008).
- ¹¹ A noção apreendida com as populações do Tapajós, possivelmente, sustenta Wawzyniak (2009), coincide com aspectos das cosmologias indígenas dispersas na Amazônia. Nunca é demais evocar que a relação entre seres 'humanos' e 'não-humanos', a constituição de perspectivas distintas a partir de corpos heterogêneos, questionando radicalmente os vínculos entre 'humanidade' e 'animalidade' encontram-se nas pesquisas de Viveiros de Castro (1985), Stolze Lima (1996), Stutzman (2012) Barcelos Neto (2008) Marina Vanzolini Figueiredo (2012) e para coletivos afro-brasileiros, Barbosa Neto (2012). Seguindo essas pistas, mais recentemente minha 'Cartografia de Afetos na Encantaria' (Silva 2014).
- Alguns casos onde a cura é realizada pelo pajé vêm precedidos pela sucção, ou retirada da porcaria, imundície ou feitiço. Esse processo ocorre geralmente pela utilização da boca do agente da cura, visando 'chupar' e cuspir o mal do corpo do enfermo. Sobre as transformações no xamanismo ameríndio nas mesclas com outras religiosidades (Pacheco 2004:240-250; Galvão 1975:97-98).
- Na minha Dissertação de Mestrado (Silva 2011), particularmente, no capítulo sobre os 'Encantados da Água' e nas considerações finais, nomeada de 'Viagens Contínuas', apesar de enfatizar a maior parte dos acontecimentos descritos, essa experiência com dona Deuza no quintal foi silenciada em detrimento de meu interesse em enfatizar a cena (Crapanzano 2005) do pesquisador com a câmera na mão objetivando captar oralidades e performances corporais da narradora no quintal.

Referências

- ALBERT, Bruce. 2002. "Cosmologias do contato no Norte-Amazônico". In ALBERT, B. & RAMOS, A. R. (eds): *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*, pp. 10-21. São Paulo: Unesp/Imprensa Oficial do Estado.
- BARBOSA NETO, Edgar. 2012. A Máquina do Mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: MN/UFRJ.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. 2008. *Apapaatai: Rituais de Máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Edusp/Fapesp.
- BASTIDE, Roger. 1971. As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações, vol. 1. São Paulo: Edusp.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto.1997. "Tempo e tradição: interpretando a Antropologia". In CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (ed.): Sobre o pensamento antropológico, pp. 13-25. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

- CAVALCANTE, Patrícia. 2008. De 'nascença' ou de 'simpatia': iniciação, hierarquia a atribuições dos Mestres na Pajelança Marajoara. Dissertação de Mestrado. Belém: UFPA.
- CAVALCANTE, Mayra. 2012. A Cura que vem do fundo: mulher e pajelança em Soure (Ilha do Marajó/PA). Dissertação de Mestrado. Belém: Universidade do Estado do Pará.
- CESARINO, Pedro. 2011. Oniska: poética do xamanismo na Amazônia. São Paulo: Perspectiva Fapesp.
- CRAPANZANO, Vincent. 2005. "A cena: lançando sombra sobre o real". Mana, 11(2):357-383.
- DEL PRIORE, Mary. 2000. Esquecidos por Deus monstros no mundo europeu e ibero -americano: uma história dos monstros do Velho e do Novo Mundo (séculos XVI-X-VIII). São Paulo: Companhia das Letras.
- DOUGLAS, Mary. 1976. Pureza e Perigo: Ensaios sobre as noções de poluição e tabu. São Paulo: Perspectiva.
- ELIADE, Mircea. 1960. El Chamanismo y Las técnicas arcaicas del éxtasis. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FARES, Josebel Akel. 2008. "O matintaperera no imaginário Amazônico". In MAUÉS, R. H. & VILLACORTA, G. M. (eds.): *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*, pp. 311-326. Belém: Edufpa.
- FERREIRA, Pedro. 2006. Música Eletrônica e xamanismo: técnicas contemporâneas do éxtase. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de Campinas.
- FIGUEIREDO, Napoleão. 1979. Rezadores, pajés & puçangas. Belém: UFPA.
- _____. 1982. "Todas as divindades se encontram nas 'encantarias' de Belém". In PELLEGRINI FILHO, A. (ed.): Antologia do Folclore Brasileiro. São Paulo: Edart.
- _____. 1994. "Os 'bichos' que curam: animais e a medicina de 'folk' em Belém do Pará". Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi Antropologia, 10(1):75-91.
- FIGUEIREDO, Aldrin. 2003. "Anfiteatro da cura: pajelança e medicina na Amazônia no limiar do século XX". In CHALHOUB, S. (ed.): Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- FIGUEIREDO, Marina. 2012. Das participações míticas: reflexões sobre o perspectivismo e o axé. Trabalho apresentado na 36 Reunião Anpocs. Águas de Lindóia SP.
- FOLLEY, Robert. 2003. Os humanos antes da humanidade: uma perspectiva evolucionista. São Paulo: Unesp.
- GALLOIS, Dominique. 1996. "Xamanismo waiāpi: nos caminhos invisíveis, a relação i-paie". In LANGDON, E. J. (ed.): *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. pp. 39-74. Florianópolis: Editora UFSC.
- GALVÃO, Eduardo. 1975. Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa em Itá, Amazonas. São Paulo: Cia. Editora Nacional.
- GEERTZ, Clifford. 1978. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- HOWARD, Catherine. 2002. "A domesticação das mercadorias; Estratégias Waiwai". In ALBERT, B & RAMOS, A. R (eds.): *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. pp. 25-60. São Paulo: Unesp/ Imprensa Oficial do Estado.
- INGOLD, Tim. 2012. "Caminhando com dragões: em direção ao selvagem". In STEIL, A. C. & CARVALHO, I. C.: Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold. pp. 7-13. São Paulo: Ed. Terceiro Nome.
- LAGROU, Els. 1996. "Os Guardiões dos Cosmos: pajés e profetas entre os Baniwa". In LANGDON, E. (ed.): Xamanismo no Brasil: novas perspectivas. pp. 197-232. Florianópolis: ed. UFSC.
- LATOUR, Bruno. 1994. Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- LEROI-GOURHAN, André. 1985. O Gesto e a Palavra Técnica e Linguagem v. 1. Lisboa: Perspectiva do Homem. Edições 70.
- LESTEL, Dominique. 2001. As origens animais da cultura. Paris: Coleção Epistemologia e Sociedade.
- LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi". *Mana* 2(2):21-47.
- LIMA, Zeneida. 2002. O mundo místico dos caruanas da ilha do Marajó. Belém: Cejup.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. 1990. A ilha encantada: medicina e xamanismo. Belém: UFPA.
- ____. 1995. Padres, Pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiático. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: Cejup.
- _____. 1997. "Malineza: um conceito da cultura Amazônica". In: BIRMAN, P.; NOVAES, R.; CRESPO, S. (eds.): O mal à brasileira, pp. 32-44. Rio de Janeiro: Eduerj.
- MAUSS, Marcel. 2003. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosa & Naify.
- MOTTA-MAUÉS, Maria A. 1993. 'Trabalhadeiras' e 'Camaradas': relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica. Belém: UFPA.
- FERRETTI, Mundicarmo. 2000. Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís a Casa Fanti-Ashanti. São Luís: Edufma.
- ____. 2001. A Encantaria de 'Barba Soeira': Codó, capital da magia negra?. São Luís: Siciliano.
- NOBRE, Angélica. 2009. Atravessando fronteiras: viagem rumo à saúde tradicional. Tese de Doutorado. Belém: UFPA.
- PACHECO, Gustavo. 2004. Brinquedo de Cura: um estudo sobre a pajelança maranhense. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ.
- PEIRANO, Mariza. 1975. Proibições Alimentares numa comunidade de Pescadores. Dissertação de Mestrado. Brasília: UNB.
- PEREIRA, Franz Kreuther. 2001. Painel de Lendas & Mitos Amazônicos. Academia Paraense de Letras.

- PINTO, Benedita Celeste. 1997. "O fazer-se das mulheres rurais: A construção da memória e de símbolos de poder feminino em comunidades rurais negras do Tocantins". In ÁLVARES, M. L. M. & SANTOS, E. F. (eds.): Desafios de Identidade: espaço tempo de mulher, pp. 12-20. Belém: Cejup/Gepem/Redor.
- _____. 2004a. *Parteiras*, 'Experientes' e Poções: o dom que se apura pelo encanto da floresta. Tese de Doutorado. São Paulo: PUC-SP.
- _____. 2004b. Nas Veredas da sobrevivência: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos. Belém: Paka-Tatu.
- SILVA, Vagner G. 2006. O antropólogo e sua magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras. São Paulo: EDUSP.
- SILVA, Jerônimo da Silva. 2011. 'No Ar, na Água e na Terra': Uma Cartografia das Identidades nas Encantarias da 'Amazônia Bragantina'. Dissertação de Mestrado. Belém: UFPA.
- _____. 2014. Cartografia de afetos na encantaria: narrativas de mestres na Amazônia Bragantina. Tese de Doutorado. Belém: UFPA.
- SILVA, Jerônimo & SARRAF-PACHECO, Agenor. 2015. "Diásporas de Encantados na Amazônia Bragantina". Horizontes Antropológicos, 21(43):129-156.
- SZTUTMAN, Renato. 2012. O Profeta e o Principal: A Ação Política Ameríndia e Seus Personagens. São Paulo: Edusp/ Fapesp.
- VERAS, Hermes. 2015. O Antropólogo e o aprendiz: etnografia, experiência e ritual em um terreiro de Mina Nagô na Amazônia. Dissertação de Mestrado. Belém: UFPA.
- VILLACORTA, Gisela. 2000. 'As Mulheres do Pássaro da Noite': Pajelança e feitiçaria na região do salgado [nordeste do Pará]. Dissertação de Mestrado. Belém: UFPA.
- _____. 2011. Rosa azul: uma xamã na metrópole da Amazônia. Tese de Doutorado. Belém: UFPA.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1985. Araweté os deuses canibais. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar/ANPOCS.
- _____. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana* 2(2):115-144.
- WAGLEY, Charles. 1975. Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília, INL.
- WAGNER, Roy. 2010. A invenção da cultura. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____. 2011a "O Apache era o meu reverso". Revista de Antropologia, 54(2):955-978.
- _____. 2011b Automodelagem: o lugar da invenção. *Revista de Antropologia*, 54(2):921-953.
- WAWZYNIAK, João V. 2008. Assombro de olhado de bicho: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre os ribeirinhos do baixo Tapajós, Pará. Tese de Doutorado. São Carlos: UFSCAR.

Silva: Tarrafa, Anzol & Flecha

WAWZYNIAK, João V. 2009. "'Agentes comunitários de Saúde': transitando e atuando entre diferentes racionalidades no rio Tapajós, Pará, Brasil". *Campos*, 10(2):59-81.

_____. 2012. "Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do Rio Tapajós – Pará". *Mediações*, 17(1):17-32.

WRIGHT, Robin. 1996. "Os Guardiões dos Cosmos: pajés e profetas entre os Baniwa". In LANGDON, E. (ed.): *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas.* pp. 75-116. Florianópolis: Ed. UFSC.

Abstract: From field research conducted in bragantina region, northeast of Pará, with rezadeiras and midwives, the present article is an attempt of apprehension of the conceptual apparatus that cosmology guides the contact network between people and charmeds. When analyzing the relationship between humans and charmeds, we evoke the ethnography about a midwife-fisher in the interaction with mothers of water for the maintaining of life and health of infants in the locality and make possible closer relations between the cosmological notion of 'catch people' and 'catch fish'. Fishing instruments thus emerge analogically as a very effective cosmological apparatus of shamanic technology among those existing in an intent to uncover predatory practices, so ways of being among Amazonian ontologies: we sketch even that the best domain of 'fishing net', 'fish hook' and 'arrows' exposes and do not steal the entangling a shamanic analytics of ethnographic fishing between the referred worlds.

Keywords: Shamanism; Predation; Charm; Amazon.

Recebido em julho de 2017. Aprovado em maio de 2018.