

“A CABOCLA JARINA NA CABEÇA É UMA FERA”: narrativa, memória e migração no terreiro Oxalá Xapanã na Amazônia BragantinaJerônimo da Silva e Silva¹**Desmontando ilusões: impressões iniciais do campo**

A experiência de campo que relato nesse texto é parte de um período de quase quinze dias de pesquisa realizada na cidade de Bragança, onde estive em terreiros de umbanda, casas de pajés, espíritas e rezadores entre os dias 21 e 22 de julho através de impressões e memórias iniciais sobre o terreiro de Mãe Terezinha, denominado alternadamente de “Casa São Sebastião” ou terreiro “Oxalá-Xapanã”. Na escrita desse texto/diário evoquei questões tematizadas em diários de campo e reflexões acerca da memória e oralidade presente em tempos diversos da história dopensamento antropológico.

Os primeiros passos desse relato iniciaram ainda durante a realização do percurso de Capanema para Bragança, por volta das oito horas do dia 21 de Julho, em carro particular e desacompanhado. Nesse ínterim alimentei as melhores expectativas possíveis, imaginei situações diversas e tentava, ingenuamente, estruturar conexões com teorias acadêmicas a partir da existência de terreiros na cidade e da referência sobre terreiros de Umbanda que em tempos passados havia frequentado em Capanema.

Reconheço, hoje, que essa ansiedade era alimentada tanto por minhas expectativas, como pela forma que amigos, moradores e interlocutores locais definiam as religiosidades. Devo ter sido contagiado pelo imaginário que muitos sujeitos sociais de cidades circunvizinhas, vilas e comunidades expressavam em relação à Bragança: “O Caboclo mesmo é de lá... Vixe! Lá que é forte mesmo essas coisas”, exclama uma rezadeira iniciada por um dito Pajé local! Ou ainda, “disque até um pouco tempo desses, lá tinha tanto escravo como índio, mas viviam tudo escondido, né?” ressalta benzedeira residente no Km 11. Cabe lembrar que as narrativas citadas pertencem a rezadeiras que entre 2009 a 2011 foram sujeitos fundamentais para confecção da minha dissertação de mestrado, voltada, em particular, para o processo migratório de mulheres nordestinas e

¹ Realiza estudos de doutoramento em Antropologia Social (PPGA/UFPA). Líder do Grupo de Pesquisa em Estudos Culturais na Amazônia (GECA/CNPq/UFPA) em parceria com Dr. Agenor Sarraf Pacheco (GECA/CNPq/PPGArtes/PPGA/UFPA). Desenvolve assessoria e pesquisa no Arquivo Público do Estado do Pará (APEP/SECULT).

o longo processo de iniciação espiritual junto à cosmologia dos encantados na região que chamo de Amazônia Bragantina.²

Bastante embebido por essas representações, percebi que nos primeiros dias de campo, fui obrigado a exercer autocrítica no sentido de desfazer-me dessas elaborações. A intenção inicial era de localizar e compreender tanto as formas de culto como a história de vida desses sujeitos sociais, origem familiar, formação religiosa e relação com a comunidade, para isso acreditava que deveria conversar com esses praticantes no ambiente familiar e espaço ritualístico. Digo intenção inicial, porque nesse primeiro momento fui achincalhado por uma avalanche de desânimo.

Conduzido pela família do senhor Pedro Miranda e seus filhos, Pedro Aleno e Gleydson Miranda, o primeiro, pescador conhecido na comunidade e os últimos dois, professores e coordenadores do Sistema de Ensino Liceu - escola de ensino médio - percorremos bairros e residências em busca de pajés, macumbeiros, pais/mães de santo e chefes de terreiros. Entre um local e outro a conversa oscilava bastante, indo desde relatos sobre os curadores locais passando pelo melhores pontos de venda de ova de peixe e camarão fresco - meu prato predileto. Em algumas ocasiões encontramos algumas residências trancadas, pois muitos desses religiosos deslocavam-se no mês de julho para visitar seus parentes no Maranhão e Ceará, conforme informação de vizinhos e familiares, e em outras situações percebi a simples negação da identidade atribuída à prática pressuposta. Precisei visitar esses locais em outro momento no intuito de estabelecer relações de confiança mais sólidas.

Nessas andanças fiquei surpreso com a forte presença de imigrantes nordestinos – em particular cearenses, paraibanos e maranhenses – nesses espaços. Lembro que em conversa anterior com amigos da graduação, historiadores locais, moradores e a família Miranda o principal argumento para sustentar as práticas religiosas elencadas nessa pesquisa era a herança cultural da presença negra e indígena que remonta, aproximadamente, o século XVII. Enquanto percorria a localidade comecei a problematizar esse imaginário, isto é, problematizava, por exemplo, quais as motivações

²Cunhamos a expressão “Amazônia Bragantina” para enfatizar hábitos alimentares, linguagens, religiosidades, costumes e dinâmica de populações que transitam em vilas, sítios, comunidades, “terrenos”, encruzilhadas e “beira de estrada” nas fronteiras campo/cidade de área do nordeste paraense, revelando experiências que, sem negar diferenças desses territórios, quebra noções de isolamento administrativo entre os municípios para traduzir específicos modos de viver na plural Amazônia.

e a partir de qual período histórico se elabora uma memória sobre a cultura negra e indígena do passado colonial na região? Ou ainda: como e porque há um silenciamento a respeito da confluência do papel de imigrantes nordestinos na composição da religiosidade bragantina? Mesmo consciente dos limites dessas assertivas, pensei na memória dos narradores presentes não apenas como resultado de experiências pessoais, mas, principalmente, ecos de silêncios oriundos de ancestrais emudecidos, rastros de memória interligando afetos de gerações cindidas pelo tempo cronológico.³

Apesar dos contratempos, registrei seis residências indicadas por transeuntes como locais de “reza, cura e tambor”. Basicamente, busquei verificar a presença dessas manifestações religiosas nos bairros da cidade, e, posteriormente, pretendo avançar em vilas, comunidades quilombolas até as ditas colônias⁴ e tentar compreender a dinâmica com que os moradores atribuem significados específicos nos discursos de auto-identificação. A ingênua hipótese que sustentei interiormente da existência de terreiros de Candomblé em Bragança, semelhantes ao Tambor de Mina maranhense havia sido implodida. Termos como “pajé”, “terreiros”, “macumba” e “umbanda” são mencionados de forma alternada e oscilante.

No fim da tarde, vencidos pelo cansaço e após deixar Pedro Miranda na sua residência, segui de automóvel para o apartamento localizado no residencial Galeria. Ali, logo na entrada, percebi uma loja com uma fachada intitulada “Casa Pena Verde”, local repleto de incenso, velas, bonecas de todas as cores, fichas, imagens em quadros e estátuas de entidades do panteão africano e indígena,⁵ além de inúmeros santos. O jovem que atendia no estabelecimento não soube ou não quis informar quais eram seus clientes principais, mas o fato despertou em mim outras formas de perceber a presença desses sujeitos. Antes de dormir, deitado na rede e com a cabeça a fervilhar, amadureci

³Diálogo com a compensação da memória em toda plasticidade e continuidade verificadas nos sujeitos históricos analisados por NETO, Regina Beatriz Guimarães & ARAÚJO, Maria do Socorro de Souza. Cartas do Chile: os encantos revolucionários e a luta armada no tempo de Jane Vanini. In: GOMES, Ângela de Castro (Org.). *Escrita de si, escrita da história*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2004, p. 335-342.

⁴ Termo utilizado pelos narradores e por mim para designar pessoas que viviam em pequenas vilas e áreas agrícolas. Algumas vezes essa expressão denota marcador preconceituoso impondo a esses sujeitos a peja de viverem no “interior do interior”.

⁵ Optei por nomear essas entidades espirituais, guias, caboclos e outras potências das águas e florestas como resultantes de mesclas/encontros de saberes e representações de culturas indígenas e africanas, não com intento de marcar e/ou diluir pertencimentária, mas, sobretudo, de visibilizar confluências cosmológicas dessas culturas em determinadas regiões da Amazônia.

a ideia de investigar essas lojas para, então, ter acesso aos interlocutores. Não sabia se era uma boa ideia, mas era a única coisa concreta que poderia fazer no dia seguinte.

No dia 22 de julho, após tomar café, por volta das 8h iniciei andanças pelo comércio e sem muita demora, encontrei duas lojas voltadas para a venda de objetos de culto semelhante: “Casa Mãe Jarina” e “Loja São Sebastião”. Observo os objetos, pergunto sobre a relação dos funcionários ou proprietários com as entidades ali representadas; no vai e vêm do diálogo imaginei a possibilidade de estudar a conexão das lojas na dinâmica do comércio religioso. Na interlocução com vendedores senti-me tratado como um curioso ou turista: a jovem chamada de Fátima, aparentemente com não mais de 20 anos explicou pausadamente sobre o poder de cada estátua, fita, pedra e assim por diante, notei que os preços dos objetos oferecidos são ligeiramente inflacionados – confesso que a sensação desconfortável de ser tratado como um turista talvez denote a pretensão/desejo do pesquisador em ser reconhecido como íntimo da temática.

Entretanto, dessa vez a insistência foi recompensada! Após um longo jogo de “gato e rato”, perguntas e respostas fugidias e clima de irritação, creio eu, de ambas as partes, vi nomes e locais emergiram da voz dos vendedores. A referência principal era o “terreiro de mãe Terezinha” e mesmo não sendo a única Mãe de Santo citada, estava tão frustrado com a morosidade da pesquisa que no fim da manhã não tive dúvida: “Vou almoçar, descansar no apartamento e lá pelas 16h vou conhecer essa Mãe de Santo”. Esses intervalos em que não estava nas andanças da pesquisa, ruminava os horizontes das notas iniciais com leituras de Amaral Lapa, Alessandro Portelli, Gilberto Velho e Carlo Ginzburg; vê-se claramente a tentativa de conciliar esboços entre antropologia e história.

Escolhi para almoçar um restaurante próximo ao museu da marujada, ambiente simples e aconchegante com pinturas e quadros que, salvo engano, manifestavam vínculo com religiosidade beneditina. Enquanto aguardava a chegada do peixe empanado, fiquei convencido de que, na medida do possível, faria etnografiando compreender tanto o filtro cultural de minhas opções metodológicas quando de pessoas que julgava serem versadas no tema de estudo: apesar da ajuda e boa vontade da família Miranda, das informações de amigos e ex-alunos, percebi claramente que estar num local aparentemente conhecido, onde se fala o mesmo idioma guarda ciladas tão sedutoras para o etnógrafo quanto à luta pela aproximação da vivência do outro em

territórios de culturas dissonantes; Malinowski alerta o pesquisador tanto sobre as vicissitudes da solidão desesperadora no campo como a proximidade excessiva, nublando a percepção. Assim propõe o cultivo do estranhamento – lapidação do olhar e postura capaz de mediar não apenas a condição do outro, mas, fundamentalmente a própria condição de si mesmo – conquista basilar do antropólogo.⁶ Constatei da pior forma possível que o auxílio de pessoas “bem informadas” ou “contatos”, não asseguram nem o acesso aos moradores nem tão pouco à compreensão de seus modos de vida.

A servidão da memória, memórias de servidão: narrativas orais de mãe Terezinha

Às 16h ponho uma bermuda, camisa de meia com manga, calço alpercata e dirijo lentamente para o bairro da Aldeia, local repleto de casas de alvenaria, sem reboque nas paredes e diversas estradas de chão batido. Pessoas sem camisa circulam de bicicleta bem à vontade, esse cenário produziu em mim uma sensação de aconchego, talvez por desvelar memórias dos meus tempos de moleque em Capanema. A residência de mãe Terezinha está localizada na esquina da Rua Padre Salles, na verdade, tratava-se de três casas em única propriedade, conforme vim saber posteriormente: a casa da esquina é do seu irmão, à esquerda vive a mãe de santo com suas filhas, e, no interior da propriedade, do lado direito, visualizei um imenso quintal tendo no centro uma casa branca de dois cômodos com aproximadamente quatro ou seis metros, porta e janela estreitas e na parte superior, com letras e desenhos coloridos, lê-se: “Casa de São Sebastião”.⁷ Recebido por seu irmão, fui conduzido ao interior do terreiro, nesse percurso visualizo uma senhora de vestido longo colorido, baixa, um pouco forte, com cabelos curtos e vassoura varrendo alternadamente o interior da morada e o quintal, erguendo tanta poeira que percebia a nuvem de areia se acomodando nas folhas das mangueiras que sombreavam parte da residência.

_ Mãe, esse senhor quer falar com você!

Na apresentação, as formas de tratamento enunciadas pelo irmão da mãe de santo denotam, de imediato, o lugar de autoridade e reconhecimento exercido pela Mãe de Santo. Mãe Terezinha pergunta o que quero. Digo que sou um professor que gostaria

⁶MALINOWSKI, Bronislaw. *Um diário no sentido estrito do termo*; tradução de Celina Falck. Rio de Janeiro: Record, 1997, p. 59-89.

⁷ Apesar de ser apresentado ao local com esse nome, a maioria dos frequentadores designaram o ambiente de terreiro Oxalá-Xapanã.

de estudar sobre a sua história de vida e sobre como se tornara Mãe de Santo, e para isso precisaria de ajuda. Ela, por sua vez, apóia as duas mãos no cabo da vassoura, olha para lado, ri e puxa dois bancos de madeira. Inicialmente desconversa dizendo que a sua vida é aquilo mesmo que estou vendo e que não tem nada demais, depois fala que já foi muito professor assim como eu para ver o tambor no seu terreiro e reforça esse raciocínio com a constatação de que “Ah! Veio foi muito professor das bandas de Belém já! Um tempo desses veio foi um bando, tudo de um vez... Eles acham que eu não sabia o que eles queriam, mas eu sabia sim, a gente sabe, né?”.

Diante do receio da interlocutora e temendo perder a oportunidade – a primeira do campo! – digo que não quero apenas saber sobre o seu terreiro, mas peço que me conte um pouco da sua vida, infância e memórias. Devo frisar o desalento sentido por mim quando ouvi essa senhora mencionar tantos pesquisadores presentes no terreiro. Essa fala inicial da narradora martelou intensamente os meus pensamentos nos dias seguintes através das seguintes inquietações: Estava intimidado diante do suposto traquejo da Mãe de Santo diante de outros pesquisadores? Estava desanimado por entender que já não havia mais nada de “original/salutar” a ser dito pela narradora? Portanto, frustrando as pretensões de um neófito na pena etnográfica? Ou essa afirmação tratava-se apenas da estratégia de mãe Terezinha para desencorajar-me? As relações de poder vivenciadas pelo pesquisador através de sujeitos, imagens e documentos (escritos ou não), produzem efeitos desgovernados na escrita acadêmica, tal como vivenciou Márcio Couto em incursões etnográficas nas memórias de Couto de Magalhães.⁸

Mesmo desconcertado e tomado pelo borbulho de ideias/sentimentos ambíguos, resolvi iniciar o diálogo. Sempre com o olhar na horizontal, a interlocutora alterna seus movimentos entre a visão das árvores e capins no quintal e o interior do local de culto, repleto de imagens e estátuas de gesso de santos, caboclos e preto-velhos. Nesse meio-termo começa a rememorar o período em que viveu no Ceará e os motivos do deslocamento para a Amazônia.

A minha vida é uma vida de paciência. Através da minha calma, da minha paciência é que eu vivo [...] fui praticamente uma escrava no meu passado. Aqui

⁸HENRIQUE, Márcio Couto. *Um toque de voyeurismo: o diário íntimo de Couto de Magalhães (1880-1887)*. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Belém, 2008, p. 145-158.

no Pará eu não tenho pai, não tenho mãe, não tenho irmão, não tenho ninguém. Aquele que falou tava aqui é meu irmão adotivo, o pai dele que me acolheu me adotou, mas tirando disso, eu só tenho eles pela consideração. Eu considero muito eles, praticamente, eles são a minha família, né? Eles moram em Icoaraci e eu moro aqui. Então eu comecei a sofrer, mataram meu Pai, eu era uma criança, mataram ele com uma cobrança de uma pescaria e até então ele disse a minha mãe que ele ia, mas não ia voltar. A minha mãe disse: “não, vai não!”, mas ele disse que ia mesmo assim, e que nem que matassem ele, mas ele ia cobrar, e não teve outra, saiu nunca mais voltou. Isso tudo foi no Ceará, lá na cidade de Pedra Branca [...] mas isso foi só começo da minha peleja pela vida, meu filho! Mas depois da morte de meu pai eu e minha irmã sofremos muito quando minha mãe ficou cega por um homem e eles maltratavam muito a gente por causa dele. Ah! Meu filho, sabe o que é comer toicinho com cabelo? Com ele a família era assim, eu era pequena, magrinha. Também teve um dia que o marido da mulher [mãe] na casa, me chamou pra sair e eu e o padastroáimo, aí eu subi pra pegar fruta pra ele até uma certa distância, aí de lá eu não dei mais conta, eu voltei [...] Ele queria me dá-lhe, abusar de mim, até então briguei, lutei muito com ele, não era eu ali com força não, eu acho que era Deus que tava do meu lado! [...] Então encontrei uma pessoa sem ninguém, com cara de estranho, aí eu fugi, fugi de casa de mamãe, que eu não quero nem lembrar [...] sabe, a minha irmã ficou pra trás, ela era muito medrosa, ela só atendia o que era pra ela fazer.

Nascida em 1935, na cidade de Pedra Branca, Ceará, a narradora - atualmente com 77anos, tendo vivido desde os catorze no Pará – descreveu sua história de vida a partir de dois recortes de memória que se complementam: o primeiro, diz respeito as lembranças dos primeiros anos de vida no Pará, quando foi acolhida por uma família que hoje reside em Icoaraci. Percebi que nesse momento a narrativa transparecia como um agradecimento, a entonação da voz deu a entender que, no ato da fala, estava diante de todas as pessoas que a adotaram... Esse reconhecimento, no entanto, não substitui a solidão daqueles que ficaram em Pedra Branca e da longa trajetória que trilhou até o Pará. Das memórias “mais recentes” mãe Terezinha passa a evocar outros tempos, que estão associados à perda, violência e toda sorte de sofrimento vivido na infância.

Neste segundo recorte da narrativa a interlocutora compartilhou o histórico de violência e as relações de poder existente no comércio local entre os pescadores de Pedra Branca, assim como testemunhou o enfraquecimento do vínculo materno quando sua genitora, ao viver com outro homem, perdeu o interesse/cuidado pelo trato com as filhas. A forma como perguntou se “sei o que é comer toucinho com cabelo?” foi interpretada tanto no sentido de descrever a negligência materna ante suas expectativas, como de tornar-me um ouvinte-participante das experiências.

A busca de frutos nas árvores em locais cada vez mais distantes e de difícil acesso, o assédio sexual do padastro que resultou na luta corporal, culminam com múltiplas formas de violência que determinou a saída de casa. Necessito afirmar que essas expressões orais carregadas de silêncios, paradas descontínuas, alternância no tom, dicção vocal, apesar de terem me deixado bastante impressionado, não transparecem constrangimento na voz da narradora, a serenidade, por vezes, tonaliza um sentimento de aceitação do passado.

Mesmo se definindo como uma mulher que viveu com muita calma e paciência - no sentido de suportar as atribuições do cotidiano - o passado que emerge em narrativas contínuas através de oralidade relativamente organizada, fizeram-me intuir a presença desses “locais de memória” como alvo de ruminação constante que pressupõe um exercício da memória em dispor das lembranças elencadas no limiar do cotidiano. Apercepção de “em alguns momentos, tem-se a impressão de que se está ouvindo a leitura de um livro de alguém que escreveu antecipadamente a própria história” descrita por Antônio Torres Montenegro ao entrevistar o bispo de Cratêus encontra paralelo na voz da narradora presente nesse diário.⁹

A relação de dependência e/ou escravidão em relação ao passado sentenciou, creio eu, nem tanto evocações nostálgicas (saudosismo) ou ressentimentos (injustiças, vinganças), mas, sobretudo a sensação de incompletude, de ter deixado pendências afetivas... A queixa sobre a covardia da irmã mais nova que se recusou a fugir – e que nunca voltou a ver – também ecoa como um lamento, sensação refletida no olhar melancólico e no balançar da cabeça negativamente.

Na verdade, esse diálogo com mãe Terezinha levou-me à convicção de que jamais poderia pensar a experiência religiosa desses sujeitos ignorando suas histórias de vida, bem como os elementos que coadunam essas representações. Seguindo trilhas abertas por Mauss, antevemos que mitos e/ou narrativas religiosas não devem ser descoladas/fatiadas de outros costumes e formas de vida coletiva.¹⁰ Outrossim, considere relevante incluir alguns trechos do diálogo que vivenciei nas primeiras incursões etnográficas, por entender que ao trazer alguns eixos temáticos narrativos, pretendo, além de compartilhar a experiência textual e a dinâmica da justaposição das

⁹Cf. MONTENEGRO, Antônio Torres. *Arquiteto da Memória: nas trilhas dos sertões de Cratêus*. In: GOMES, Ângela de Castro (Org.). *Escrita de si, escrita da história*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2004, p. 318-325.

¹⁰ Cf. MAUSS, Marcel. s/d. *Manual de Etnografia*. Lisboa: Pórtico, p. 217-226.

memórias, tornar manifesta, na medida do possível, a postura incômoda, flexível e instável sentida por mim; principalmente nos momentos em que tentava reordenar – se isso é possível - as locuções do corpo e voz da Mãe de Santo.

A relação de sofrimento com o passado descrito pela narradora se contrapõe a melhoria das condições de vida alcançada no Pará. A chegada em Icoaraci permitiu vislumbrar aspectos de uma religiosidade que começou a ser sedimentada pelas memórias das rezas e benzeduras ainda na infância em Pedra Branca e culminou com a iniciação junto às potências espirituais e naturais de matrizes africanas e indígenas através de visões, doenças e sofrimentos diversos que, grosso modo, caracterizam o processo de formação xamânico, seguida pela cura de enfermidade gravíssima e sedimentação do guia como seu protetor.¹¹

Foi o Pará que me deu a liberdade de vida [...] Também meu pai me deu nome, não sabia nem como era meu nome, me deu o meu nome, aí eu fui pra me casar, me deu o nome dele e da minha mãe, me casei. Então eu tive um problema sério de doença, doença grande, eu fiquei, passei muitos dias sem comer, sem beber, sem dormir, sem enxergar [...] Eu tava sentada na beira da cama, aí vinha aquela mulher toda de verde, a roupa dela era uma calça que ela usava... - Essa é a minha Guia, né? É uma Cabocla valente! Ela disse: “Olha, sofra com amor, com paciência, que tu vai acolher os outros também” [...] e então voltei pra essa terra e o meu trabalho com a umbanda começou. Atendia as pessoas, fazia meus trabalhos de vidência, fazia meus responso, mostrava os objeto, e de lá pra cá minha missão foi aumentando. Comecei a trabalhar com a idade de 10 anos. Já trabalhava no Ceará, se você benzer uma pessoa já está trabalhando. Então foi quando eu vim pra essa terra aqui (Bragança). Hoje eu trabalho para as almas, na quinta feira eu trabalho para Oxalá, na sexta eu trabalho para Ogum, na quarta eu trabalho para Oxossi, daí eu também trabalho de pena e maracá! Mas eu toco tambor, sabe? Mas eu fui preparada com Deus, com nossa Senhora, não treinei a minha cabeça pra ninguém benzer. Eu não acredito que eu possa jogar um caboclo se você não nasceu pra receber [...] Tá me entendendo? Então pra você ter a noção do que eu faço, você precisa sentir, se você nasceu pra mediunidade você é médium. Então minha preparação de Umbanda foi eu começando a trabalhar, mas já preparei pra mais de 18 neto (filho de santo). Tem um pai de santo que trabalha aqui comigo... É meu Ogã! E É UM SENHOR PAI DE SANTO! Ele acha que não, mas ele é um pai de santo e arreia um caboclo de verdade... Ele não me diz que arreia um caboclo de verdade, mas eu digo porque foi eu que preparei, ele arreia o seu Rompe Mato... Que em cima dele é uma fera! Só o senhor vendo!

Interpretei a ênfase no recebimento de um novo nome emergiu da necessidade de marcar uma identificação com as novas relações sociais estabelecidas em Icoaraci e

¹¹Cf. MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, Pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: Cejup, 1995, p. 189-201.

não como um esquecimento total do passado. Quer dizer, se por um lado, mãe Terezinha afirmava ser escrava do passado em Pedra Branca, por outro, a vontade de apagamento preconizava o Pará como um local de encontro com a liberdade, de um renascer, por conseguinte, de outra nomeação - leia-se: processos de pertencas e identificações. Aliás, a expressão “dar o nome” é uma alusão ao apoio familiar dado no primeiro casamento, onde teve a possibilidade de estabelecer união afetiva através de autoridade civil.

Quando começou a contar sobre a doença desconhecida e a aparição da entidade que viria a ser o seu guia espiritual nessa vida, inconscientemente rememorei rituais de pajelança, umbanda, candomblé, mesclados ao catolicismo devocional e kardecismo analisados por estudiosos, como Nunes Pereira, Anaíza-Vergolino, Charles Wagley, Eduardo Galvão, Heraldó Maués, Josebel Fares, Gisela Villacorta, Angélica Nobre, Decléoma Pereira, Benedita Celeste Pinto, dentre outros. A evocação dessas produções acadêmicas não tinha o sentido de enfatizar repetição grosseira e generalizada desses intelectuais, ignorando a especificidade desses trabalhos, mas associar relatos e experiências de sofrimento seguidas de cura e identificação com a Sina, dom (destino) ou chamamento espiritual em vários tempos e lugares de águas e florestas amazônicas.

Na interação da “entre-vista” etnográfica vivenciei ruminações de experiências e leituras vividas na pós-graduação... Tal como os personagens da trama descrita pela Mãe de Santo, em certas ocasiões, vi-me também cercado referências similares, presentes tanto nas recordações da infância, como nas ideias e postulados de intelectuais com quem travo diálogo coevo. Cardoso de Oliveira vivenciou, igualmente, o trançado de memórias e dramas pessoais atravessados por autores como Descartes, Kant, Platão, Leibniz e Evans-Prichard quando esteve entre os Terêna.¹²

A presença de uma entidade feminina no papel de guia não é um acontecimento singular. No entanto, não pude deixar de estabelecer um paralelo entre a entidade e a narradora, pois ambas são caracterizadas como “individualidades” corajosas e valentes, porém, portadoras da mensagem da paciência e esperança; a capacidade para a vidência – olhar privilegiado sobre o futuro – e o responso – poder de encontrar objetos perdidos ou roubados por terceiros, transpareceu nesse momento como contradição e

¹²CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Os diários e suas margens – viagem aos territórios Têrena e Tükúna*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2002, p. 23-30.

compensação para alguém que teve de lidar com passado doloroso e perdas irrecuperáveis.

No decorrer da entrevista fiquei fascinado pela figura do Caboclo Flechador, uma estátua de gesso com altura média de 1,70, sem o braço esquerdo e posto no meio de santos e pretos velhos na lateral de um pequeno altar, repleto de velas gastas. Percebendo o desvio contínuo do meu olhar, mãe Terezinha perguntou se conhecia esse caboclo, afirmo que sim, mas que gostaria de ouvir sobre as entidades que recebia no terreiro – a essa altura me sentia seguro para aumentar as intervenções e questionamentos. De pronto, ainda sentada, segurou o cabo de vassoura com uma das mãos e indica nominalmente as potências espirituais representadas nas imagens de gesso e nos quadros. Oxalá, Oxóssi e Ogum são orixás a quem bate tambor, mas também destaca os dias de “pena e maracá”, isto é, os rituais onde atende deidades e espíritos ancestrais do panteão ameríndio, bem como caboclos e pretos velhos.

A presença de Deus e Nossa Senhora como os únicos responsáveis pela iniciação e a compreensão de que foi formada sem interferência ou ação de lideranças religiosas, emerge como estratégia para afirmar sua autonomia em relação ao poder de outros pais e mães de santo. Lembrei que em outras narrativas, mãe Terezinha afirmou que ainda jovem tivera contatos e participação em eventos da Federação Umbandista em Belém – evidentemente tratava-se de uma ruminação silenciosa minha. Aqui, o discurso da Mãe de Santo adquire o tom de orientação espiritual, quase professoral. Ao afirmar que *“pra você ter a noção do que eu faço, você precisa sentir, se você nasceu pra mediunidade você é médium”* a interlocutora sentenciou o que para mim soava como desafio e impossibilidade: o desafio de tentar sentir a experiência espiritual das entidades e seus cavalos e a impossibilidade de ingressar nesse mundo pela mediunidade, na medida em que, para tal, precisara ter nascido médium.

“O Caboclo Rompe Mato é uma fera!”: Técnicas, danças e corpos

Na parte final da narrativa, mãe Terezinha deixou-me interessado em conhecer o Ogã¹³ que tanto despertara sua admiração. O Pai de Santo que recebe na cabeça o Caboclo Rompe Mato mantém uma relação misteriosa de segredo, confidência e

¹³A palavra Ogã vem do Yorubá e significa “Senhor da Minha Casa”. O Ogã – médium responsável pelo canto e pelo toque - ocupa um cargo de suma importância e de responsabilidade dentro dos rituais de Umbanda. Na pesquisa em tela, não sei se o sentido é o mesmo dado pela Mãe de Santo.

admiração, pois, ao mesmo que o Ogã não sabe que recebe a entidade, deixa a mãe de santo perceber a força do Caboclo na cabeça. Nesse momento do discurso adquiri coragem e pedi autorização para participar dos rituais do terreiro logo mais à noite. Precisava vivenciar essa realidade religiosa e conhecer as relações de poder que envolviam o famoso Ogã. A única ressalva feita por mãe Terezinha foi para que eu tivesse cuidado com o bairro durante a noite, pois se tratava de lugar muito violento. Respondi que viria de automóvel e que ficaria até o final da celebração – tratava-se de uma celebração aos mortos.

Retornei ao apartamento às 19 h com a sensação de que a conversa com mãe Terezinha havia se alongado demais. Após o banho fui tomar um bom tacacá. Estava muito ansioso e senti que precisava me acalmar, decidi passear na praça localizada próximo ao Instituto Santa Terezinha e tentei “arejar” um pouco. Nesse momento optei não levar máquina fotográfica, pois não havia pedido autorização antecipada, resolvi confiar na memória e tomar nota somente com o término do evento, estava mais confiante na possibilidade de realizar outras visitas e conseguir algumas fotos e narrativas em outro momento.

Quando cheguei às proximidades do terreiro Oxalá-Xapanã, por volta de 20h30 tive impressão de que havia inúmeros instrumentos e a multiplicidade de sonoridades preencheu a minha imaginação com cores e ritmos em profusão. Fiquei surpreso ao notar que esses ritmos eram produzidos por apenas três instrumentos: um homem de meia idade, cabelos grisalhos e camisa do Palmeiras tocava o tambor mais pesado e sonoro, fumando com pausas demoradas; um rapaz negro de camiseta e bermuda com camuflagem do exército bebia uns goles de cerveja e tocava um tambor menor; o último não tinha mais que 17 anos, era bastante risonho e manuseava um chocalho enorme. Havia ainda um triângulo movimentado por uma mulher morena de cabelos negros, bermuda e camisa de manga com aproximadamente uns 25 anos. Mais tarde percebi que ela também recebia caboclos na cabeça. Dois homens com mais de 40 anos, negros e vestidos de branco dançavam e puxavam cantoria no canto da sala, às vezes percorriam o centro do local alternadamente, nunca os dois faziam a mesma coisa. Notei que duas senhoras serviam bebida e cigarro aos tocadores, o público apenas fumava. Na sala havia bancos de madeira e cadeiras de plástico, todas encostadas na parede, de forma que os presentes ficavam com a atenção voltada para o centro do cômodo.

Cheguei discretamente ao local e sentei no banco de madeira próximo da janela, achei que dei sorte, pois estava quente demais e o vento noturno refrescava minha careca. Do meu lado havia um senhor bastante idoso, de andar vacilante e que, por diversas vezes, tirava longos cochilos. Acredito que esse homem deveria ter mais ou menos 90 anos. Algumas senhoras me olhavam discretamente, mas eu tentei não chamar a atenção com o jeito desengonçado de quem pouco conhece a dinâmica religiosa. Afora os tocadores, assistentes e os dois senhores de branco, que soube mais tarde se tratar dos filhos de santo de mãe Terezinha, totalizando aproximadamente 16 pessoas. Uma moça com no máximo 16 anos parecia estar acompanhando alguém, e denotava relativo desconforto.

No geral o ambiente é de muita animação, as pessoas conversavam, contavam piadas e fumavam paralelamente às danças e cantos performáticos dos filhos de santo. As velas pretas, vermelhas e azuis acesas no altar dão visualidade especial junto às imagens de santos, estátuas de caboclos, mestres e pretos velhos. Fiquei animado quando o Caboclo Rompe Mato cumprimentou a todos no local e descobri que era uma saudação semelhante ao terreiro visitado por mim em Capanema. Perguntei por mãe Terezinha e fui informado de que estava “consultando” no quarto. O local da “consulta” tinha no máximo dois metros quadrados e via apenas pessoas entrando e saindo. Com o passar de quase uma hora vi mãe Terezinha sair do quarto de consulta com a Cabocla Jarina na cabeça. Calçando botas de vaqueiro, calça comprida branca acochada por um cinto de couro e fivela com desenho de espora, vestia camisa marrom de manga comprida abotoada e usava chapéu de vaqueiro e um cachimbo bem antigo na boca. Na mão esquerda, uma cuia de tacacá com bebida que mais tarde vim saber ser cerveja, esta era compartilhada pelos tocadores.

Mãe Terezinha circulava pelo local com um andar trôpego e transpirando bastante, mesmo assim, foi capaz de dançar praticamente o tempo de duração do tambor. Depois de alguns instantes no local fui notado pela mãe de santo, que não hesitou e puxou-me para o centro do terreiro, que, após cumprimentar a Cabocla Jarina – para o meu desconforto – pediu silêncio a todos e apresentou-me como um pesquisador “das bandas de Belém” e que tinha ido ali porque “era um lugar respeitado”. Após utilizar a minha presença para legitimar a autoridade do terreiro - também questiono, evidentemente, até que ponto, nós, pesquisadores, também buscamos formas de legitimação intelectual através da experiência social de mulheres

como mãe Terezinha - fui conduzido para uma cadeira onde fiquei de frente para os tocadores e sempre do seu lado.

Nessa situação dividiu comigo bebida servida em cuia de tacacá, cigarros e passou a explicar os tipos de caboclos, danças e falar da história de vida das pessoas que trabalham para ela. Em alguns momentos levantava e puxava um canto, dançava, falava no ouvido das pessoas enquanto recebia simultaneamente diversas entidades. Constantemente era assessorada por assistentes que enxugavam o seu pescoço. De fato, não sabia se falavam com ela ou com a entidade, entretanto, na maioria das vezes sempre andava mancando e com as mãos pra trás. Registrei como fiquei surpreso com a interação das pessoas.

Lamentei apenas ter sido colocado num lugar tão arbitrário. Era tudo que eu menos queria, mas diante da boa vontade da Mãe de Santo tentei criar uma zona de (des) conforto. Após aguardar pacientemente a descida do Caboclo Rompe Mato, sou finalmente apresentado à entidade na cabeça do filho de santo predileto – chamarei de André – que me cumprimenta com o nome de “pesquisador”. André é um homem de 74 anos, baixo e franzino que com o Caboclo Rompe Mato na cabeça, andava com os pés juntos, sempre uma das mãos para trás, cigarro no canto da boca e corcunda proeminente. Durante a sessão de cura, a entidade puxou uma mulher adulta e disse que iria “resolver o espinho na costa”, pôs a requerente de pé, pressionou uma das mãos na costa dela, que reclamava bastante das dores e suplicava para o Caboclo interromper as “massagens”.

Depois desse primeiro momento, Caboclo Rompe Mato ergueu a enferma nas costas, esta ficou com as pernas suspensas e a entidade prosseguiu fumando e bebendo por quase 20 minutos com a senhora suspensa. Depois defumou cigarro e deu cabeçadas na costa ainda por mais 12 minutos. A mulher ficou inteiramente cansada, pediu água e precisou ser amparada pelos assistentes, enquanto André (leia-se, o cavalo), prosseguiu calmamente, diminuiu o ritmo do canto e foi se acomodando junto aos tocadores.

A dinâmica e o tom dos transes e performances são dados por Mãe Terezinha. Em determinado momento outra pessoa assumiu o lugar central no terreiro e imediatamente Mãe Terezinha foi até o cavalo e repreendeu-o firmemente com argumento de que “aqui tem que ter ordem” e que “cada um tem que esperar a sua vez, dois não pode!”. Nesse instante caminhou na minha direção e disse que “na linha de pajé é assim, tem que ficar dando ordem senão vira confusão e daí a pouco todo mundo

desce de uma vez só”. Após esse breve momento de admoestação, presenciei a incorporação de uma entidade que precisava ser domada no terreiro. Esse foi um dos momentos mais “surpreendentes” da noite.

Na sequência uma das presentes incorpora, inicialmente de forma descontrolada, mas depois uma assistente usou um lenço branco pela cintura, pescoço e face do caboclo incorporado, acalmando-o lentamente. Ela se ajoelhou com a face transformada, olhos vermelhos, e algumas vezes, rastejou como se fosse uma cobra, pingando vela quente nos seios, pescoço, axilas, boca, pés e costa. Chamou um jovem e passou vela quente no corpo do rapaz, este só demonstrou desconforto quando a vela percorreu a palma dos pés.

Após a saída do caboclo, a moça é conduzida para cadeira onde recebeu água e foi abanada com pedaço de papelão, o rapaz sentou do meu lado e afirmou espontaneamente que repuxou o pé devido a um ferimento de capina dia anterior, mas que era um costume entre os dois, sendo, inclusive praticado/treinado em casa diariamente antes das cerimônias. Alguns minutos depois os dois saíram do recinto e em tom de brincadeira começam a conversar próximo à janela, onde justamente testemunhei a queixa do jovem sobre o exagero da moça com a vela: interpreto o preparo diário das performances e/ou técnica desses sujeitos como parte da experiência religiosa digno de problematização e não como sinônimo de inautenticidade.

Não tirei foto alguma, na verdade não senti vontade de fazê-lo. Estava mais preocupado em concentrar-me no ritual em si, acredito que com o passar do tempo, após outras visitas poderei obter autorização para algumas fotografias. Minutos antes de encerrar, observei os avisos, sobre como seria a próxima “reunião”, pois doenças que acometiam familiares e parentes haviam limitado o horário de funcionamento. O término culminou com a realização de orações diversas, inclusive o Pai Nosso e Ave Maria. Ao perguntar sobre os dias dos próximos eventos, mãe Terezinha gentilmente me convidou, ressaltando, porém, a dificuldade em pagar os “ajudantes”, a bandeira de 70 reais pelo serviço deles. Não senti que pedira algo, mas a fala soou como uma queixa. No momento senti vontade de ajudá-la, mas não tinha dinheiro. Sinceramente, tento pensar em uma forma de ajudar essas pessoas, sem, contanto, evitar produzir a imagem de que estou pagando pelas visitas. Preciso refletir com bastante calma sobre essa questão.

XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA

Conhecimento histórico e diálogo social

Natal - RN • 22 a 26 de julho 2013

ANPUH
BRASIL