



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA ASSOCIADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

VINÍCIUS FERNANDES EVANGELISTA

RELIGIOSIDADES DE UM GRUPO FAMILIAR DE CEDRO - CE

FORTALEZA
2025

VINÍCIUS FERNANDES EVANGELISTA

RELIGIOSIDADES DE UM GRUPO FAMILIAR DE CEDRO - CE

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia. Área de concentração: Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Rhuan Carlos dos Santos Lopes.

FORTALEZA

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

E92r Evangelista, Vinícius Fernandes.
Religiosidades de um grupo familiar de Cedro - CE / Vinícius Fernandes Evangelista. –
2025.
111 f. : il. color.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades,
Programa de Pós-graduação em Antropologia, Fortaleza, 2025.
Orientação: Prof. Me. Rhuan Carlos dos Santos Lopes.

1. Religiosidades. 2. Cedro. 3. Etnografia. 4. Autoetnografia. 5. Oralidade. I. Título.

CDD 301

VINÍCIUS FERNANDES EVANGELISTA

RELIGIOSIDADES DE UM GRUPO FAMILIAR DE CEDRO - CE

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia. Área de concentração: Antropologia.

Aprovada em: 16 / 01 / 2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Rhuan Carlos dos Santos Lopes (Orientador)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)

Profª. Dra. Isabelle Braz Peixoto da Silva

Universidade Federal do Ceará (UFC)

Dr. Leonardo Oliveira de Almeida

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo suporte financeiro à minha formação. À minha família, em especial aos meus parentes Diógenes, Érica, Francisco, Maria, João Paulo, Hernanda, Antônia, Liquinha, Zilma, Dédé, Demar, Juscinara, Aquiles e outros que contribuíram direta ou indiretamente para esta pesquisa, meu reconhecimento por todo apoio durante o processo, desde minha chegada à Cedro, no período pandêmico, até a defesa desta dissertação.

Ao meu orientador, Rhuan Carlos dos Santos Lopes, agradeço pela dedicação incansável, pela atenção às minhas demandas acadêmicas e pelo constante incentivo ao longo desta jornada. Sua orientação foi fundamental para a conclusão deste trabalho.

Aos amigos que me acompanharam no Cariri — Jean, Jéssica, Cida, Letícia, Zabelê, Júlio, Lalá, Mangue, Raquel, Joedson, Bárbara e demais —, meu profundo agradecimento pelo suporte emocional, financeiro e intelectual.

Aos colegas e parceiros que conheci em Fortaleza, especialmente aos membros do Kaaeté Iwakara (fórum de estudantes indígenas), e àqueles que se tornaram importantes referências teóricas, como Iaru-lê Takariju, expresso minha gratidão pelas contribuições críticas e diálogos enriquecedores.

Por fim, registro meu reconhecimento às lideranças e pensadores que inspiraram esta pesquisa, como Davi Kopenawa, Ailton Krenak, Nego Bispo, Souto MC, Juçara Marçal e tantos outros, cujas obras e lutas foram essenciais para a construção deste trabalho.

RESUMO

O presente trabalho, intitulado *Religiosidades de um grupo familiar de Cedro -CE*, inscrito na Linha de Pesquisa Narrativas, Simbolismos e Emoções, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará, tem por objetivo etnografar, a partir da investigação e da análise da influência das religiões de matrizes indígenas/africanas/europeias/islâmicas, as religiosidades do autor e de seu grupo familiar materno e de rezadores/as da referida cidade. O trabalho de campo foi realizado em dois momentos: o primeiro, entre o segundo semestre de 2020 e o primeiro semestre de 2021; e o segundo, em julho de 2024. Para dar conta do objeto de estudo, optamos pela pesquisa etnográfica, proposta por Geertz (2008) e Peirano (1995), e pela autoetnografia, referenciada em Ellis, Adams e Bochner (2011). Isto possibilitou ao pesquisador, durante a pesquisa de campo, maior imersão, observação e descrição dos símbolos e significados atribuídos às religiosidades etnografadas e ao cotidiano e modo de vida do grupo estudado e de si mesmo. A partir da oralidade dos sujeitos da pesquisa, das semelhanças e diferenças referentes às práticas e crenças religiosas, foi possível apontar como essas influências constroem as religiosidades etnografadas; perceber as peculiaridades de acomodação dessas influências nas crenças e práticas dos sujeitos; compreender até que ponto as religiosidades etnografadas são universais - por apresentarem elementos já apontados por outros antropólogos no estudo das religiosidades - e até que ponto elas são originais; e registrar a importância dos ensinamentos que alicerçam a ancestralidade de um grupo familiar. Por fim, esta pesquisa traz um diálogo entre o específico - a religiosidade de uma família e de alguns rezadores - e o geral - religiosidades nordestinas.

Palavras-chave: religiosidades; Cedro; etnografia; autoetnografia; oralidade.

ABSTRACT

The present work, entitled Religiosities of a family group from Cedro - CE, enrolled in the Narratives, Symbolisms and Emotions Research Line, of the Postgraduate Program in Anthropology of the Department of Social Sciences of the Federal University of Ceará, aims to ethnograph, beginning from the investigation and analysis of the influence of religions of indigenous/African/European/Islamic origins in the religiosities of the author and his maternal family group and prayers from that city. The fieldwork was carried out in two moments: the first, between the second half of 2020 and the first half of 2021; and the second in July 2024. To address the object of study, we opted for a ethnographic research, proposed by Geertz (2008) and Peirano (1995), and an autoethnography, referenced in Ellis, Adams and Bochner (2011). This allowed the researcher, during field research, greater immersion, observation and description of the symbols and meanings attributed to the observed religiosities and the daily life and way of life of the studied group. Based on the orality of the research subjects, the similarities and differences regarding religious practices and beliefs, it was possible to point how these influences construct the studied religiosities; note the peculiarities of the setup of these different influences on the subjects' beliefs and practices; understand to which extent the ethnographic religiosities are universal - as they present elements already pointed out by other anthropologists in the study of religiosities - and to what extent they are original; register the importance of the teachings that support the ancestry of a family group. Finally, this research brings a dialogue between the specific - the religiosity of a family - and the general - northeastern religiosities.

Keywords: religiosity; Cedro; ethnography; autoethnography; orality.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 –	Genealogia dos entrevistados (identificados por letra e número) pertencentes ao grupo familiar sanguíneo do autor	11
Figura 2 –	Rezador R4	43
Figura 3 –	“Pé” de arruda	44
Figura 4 –	“Pé” de manjerição	44
Figura 5 –	“Pé” de agrião	45
Figura 6 –	Romã	45
Figura 7 –	Hortelã e Espada de São Jorge	46

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CTTRO	Comunidades tradicionais de terreiro
KK	Kariú-Kariri
MOBRAL	Movimento Brasileiro de Alfabetização
PDP	Planta de poder
SF	Sensação focada
UFC	Universidade Federal do Ceará

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	PERSPECTIVA METODOLÓGICA DE INVESTIGAÇÃO QUALITATIVA A PARTIR DA ETNOGRAFIA E DA AUTOETNOGRAFIA	19
2.1	Possibilidades e limitações da etnografia e da autoetnografia ...	21
3	O TRABALHO DE CAMPO	27
3.1	Descrição sócio-histórica do campo	27
3.2	A “magia”, seu exercício, suas dinâmicas, iniciação, progressão e medicinas	32
3.3	Rituais, feitiços e preceitos	48
3.4	Encantados, cosmopercepções e laços ancestrais	59
3.5	Feiticeiros conhecidos e rezadores visitados	68
4	BASES TEÓRICAS DE INSPIRAÇÃO: O DIÁLOGO SOBRE RELIGIOSIDADES ENTRE O CAMPO, AS VOZES DOS SUJEITOS ETNOGRAFADOS E O ACADÊMICO-CIENTÍFICO	72
4.1	O debate nas Ciências Sociais e na Antropologia sobre religiosidades	72
4.2	Cedro e religiosidades: o retrato da (in) visibilidade da memória coletiva dos sujeitos da pesquisa	76
4.3	Análise comparativa dos símbolos e simbologias religiosas encontradas no grupo familiar estudado em Cedro – CE	79
5	À GUIA DE UMA CONCLUSÃO: CONSIDERAÇÕES E POSSIBILIDADES DE CONTRIBUIÇÃO E CONTINUIDADE DA PESQUISA	104
	REFERÊNCIAS	107
	APÊNDICE A – ROTEIRO SEMIESTRUTURADO DAS ENTREVISTAS	111

1 INTRODUÇÃO

A pesquisa, cujo título é “Religiosidades de um grupo familiar de Cedro - CE”, tem o objetivo de etnografar, a partir da investigação e análise da influência das religiões de matrizes¹ indígenas/africanas/europeias/islâmicas, as religiosidades do autor, de seu grupo de familiares maternos e de rezadores (as) da cidade, no período de 2020 a 2024. Para tal, buscamos analisar comparativamente as religiosidades do grupo estudado e dos (as) rezadores (as) (curandeiros (as) populares) que residem na referida cidade. Este estudo foi pensado e construído a partir da minha relação com os sujeitos da pesquisa, com o território geográfico onde residem, até hoje, parentes de diferentes gerações.

Sobre o referido grupo familiar estudado, um adendo em sua constituição: a família é constituída a partir das figuras de Manoel Dias de Oliveira (conhecido como Elias) e de Maria de Lurdes Barboza (conhecida como Lurdinha), meus bisavós maternos, já falecidos. Participaram também dessa pesquisa dois de seus filhos (a segunda geração), pessoas da terceira geração e, contando comigo, da quarta geração - por meio de conversas, ligações telefônicas, áudios e registros no diário de campo.

Foi adotado o termo “religiosidades” no plural, pois o campo mostrou uma complexidade nas configurações destas, isto é, foram notadas influências de religiosidades cristãs, indígenas, africanas e/ou islâmicas na oralidade consultada. Já no debate acerca de uma descrição mais ampla do processo de formação histórica da cidade de Cedro, a obra de Leite Neto (2006) nos deu um panorama geral de como se deu a ocupação colonial no século XIX, na região onde hoje está localizado este município. O autor descreve o processo histórico de diversas regiões cearenses, observando a disputa por terras entre colonos e indígenas. A formação de Cedro segue os padrões desse processo, nos termos específicos da colonização, através das linhas da ferrovia e dos aldeamentos (formação de vilas ou freguesias) que, posteriormente, seriam a base da cidade (município).

¹ O conceito de “matriz” é impreciso. Uma vez que as matrizes africana e indígena, por exemplo, agregam elementos de diversas origens étnicas. Para fins de instrumentalização teórica, adota-se aqui o termo “matriz” em sua acepção mais genérica, delimitando estéticas popularmente associadas aos povos dessas matrizes. Tais estéticas incluem práticas culturais como o Candomblé – frequentemente associado a povos africanos – e o Toré – associado a povos indígenas -, sem ignorar a complexidade e hibridismo inerentes a esses sistemas simbólicos.

Sobre a região que hoje é compreendida como Cedro, Cândido C. B. Neto (2021), na obra *Antologia literária do centenário de Cedro Ceará*, aponta:

O território que compõe o município de Cedro fazia parte doutro das freguesias da Telha (Iguatu) e Icó, mas, principalmente, da bicentenária freguesia de São Vicente das Lavras, a qual englobava também os atuais Aurora, Baixo, Granjeiro, Ipaumirim, Umari, Várzea Alegre e a própria Lavras da Mangabeira (Neto, 2021, p. 7).

Ainda na discussão acerca da formação sócio-histórica de Cedro, recorri às obras de Gambini (1988), que descreve generalidades do processo de colonização brasileiro, debate a questão da religião na disputa colonial e demonstra que a conversão do indígena para as formas de fazer e pensar europeias era uma questão de primeira importância para o colonialismo; Cândido C. B. Neto (2021), que discorre sobre a ocupação realizada por famílias portuguesas em Cedro, referenciado no terceiro capítulo desta dissertação; e Viana (2019), que, por sua vez, descreve como se deu o processo de transição para a modernidade em Cedro, do século XX ao XXI.

A partir da configuração dos sujeitos e do campo, meu objeto de estudo foi se delineando. Minhas primeiras inquietações surgiram ainda no final da minha graduação em Ciências Sociais, na Universidade Federal do Ceará (UFC). Entre o segundo semestre de 2020 e o primeiro semestre de 2021, busquei aproximar-me mais dos meus avós, tios, bisavó e demais parentes maternos. Decidi, mesmo diante da pandemia de COVID-19, passar uma temporada de aproximadamente seis meses em Cedro. Vale ressaltar que nasci na cidade de Iguatu, onde residi até meus dois anos de idade (e passava os finais de semana em Cedro). Cresci em Fortaleza e costumava visitar Cedro em feriados e festas de fim de ano. Mantive laços com a família, que também costumava visitar a capital para consultas, estadias, férias etc.

Entre 2020 e 2021, conforme dito anteriormente, ainda que de forma inicial e limitada devido às restrições impostas pela pandemia, estabeleci os primeiros contatos com meus avós e tios(as) por meio de entrevistas e escuta ativa de relatos sobre vivências espirituais. Por vivências espirituais, entendo práticas como o curandeirismo, a mediunidade (contato com entidades espirituais, premonições) e a feitiçaria. É importante ressaltar que termos como “feitiço”, “magia”, “ritual”, “simpatia”, “encantamento” ou “encanto” não são utilizados pelos rezadores entrevistados, mas constituem categorias analíticas adotadas por mim e por alguns familiares para interpretar tais fenômenos. Essa aproximação metodológicas, aliada às interações

com familiares e ao suporte teórico das leituras realizadas, aprofundou minha curiosidade e direcionou a investigação.

As primeiras leituras que me aproximaram desse debate foram, principalmente, de influência dos movimentos indígena e negro com os quais passei a interagir na universidade, no período de 2017 a 2022. Percebi semelhanças entre elementos trazidos nas obras de Sobonfu Somé (2004) - *O espírito da Intimidade* - e de Socorro Acioli (2023) - *Oração para desaparecer* - e dados obtidos dos relatos de parentes a respeito de suas crenças religiosas e experiências espirituais.

As conversas com outros professores e estudantes indígenas que tratavam da religiosidade indígena, e textos como os de Grünewald (2020), também apresentavam semelhanças com o que percebi em campo. Para o autor, “o trânsito entre os elementos étnicos e religiosos no Nordeste são caminhos ainda pouco estudados ou passíveis de serem determinados com alguma exatidão” (Grünewald, 2020, p. 225). Ao adentrar ao campo, especificamente, esse caráter complexo e misto das religiosidades do meu grupo familiar foi sendo revelado. Percebi isso nos diferentes contatos que tive com rezadores, anciãos, amigos e parentes, enquanto conversávamos sobre espíritos, premonições, incorporações, rezas e histórias de antepassados.

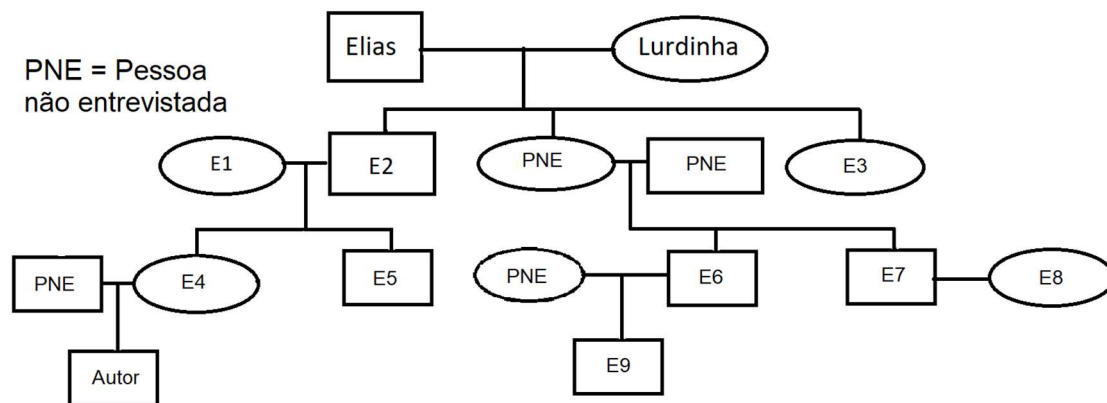
Para melhor compreender e situar o objeto de estudo, apresento uma discussão mais aprofundada sobre as definições de *religião* e *religiosidade* descritas por Grünewald e Savoldi (2020). Estes autores denominam de religião aquelas religiosidades que possuem um maior grau de institucionalização e de padronização como igrejas ou sinagogas. O conceito de religiosidade, por sua vez, significa um conjunto de elementos que podem ser oriundos de diferentes matrizes - as quais não possuem um grau avançado de institucionalização ou de padronização. Ao longo da realização da pesquisa, tendo em vista a interlocução com a literatura especializada, mas também com os membros da banca de qualificação, entendi que há outros conceitos fundamentais para a pesquisa, quais sejam: 1) o de rezador, que, em geral, é definido como aquele capaz de curar males espirituais e físicos através de rezas; e 2) o de raizeiro, que emergiu no campo, de forma ambígua. Para algumas pessoas, o ofício de raizeiro destina-se à parte do trabalho com ervas, dentro do ofício dos rezadores, isto é, há uma conexão entre as ervas ou raízes usadas e o rezador, criando uma sinergia única capaz de curar pessoas e animais. Já para outras, o raizeiro não é necessariamente um rezador, mas o conhecedor dos benefícios do uso

de plantas medicinais/plantas de poder.

Os sujeitos entrevistados nessa pesquisa, em sua maioria, descendem de antigos “*rezadores*”. A palavra “*rezador*” foi a mais utilizada para se referir aos sujeitos que tinham uma prática mágica mais avançada - isto é, já eram autoridades reconhecidas por membros do grupo familiar etnografado. A obra de Silva (2020) traz esse conceito de forma mais pedagógica, ao estudar especialmente a influência de tradições religiosas africanas na cultura e nas práticas que, em geral, são associadas aos rezadores comunitários.

Nesse sentido, considerando os interlocutores desta pesquisa, existe uma sucessão de alguns dons através das gerações, especialmente os dons de premonição e comunicação através de sonhos. A seguinte árvore genealógica simplificada ilustra os principais sujeitos da pesquisa que são do meu grupo familiar materno.

Figura 1 - Genealogia dos entrevistados (identificados por letra e número) pertencentes ao grupo familiar sanguíneo do autor



Fonte: Elaborado pelo autor (2024).

A partir de algumas conversas com meus avós, tias-avós e tios-avôs, suspeitei que uma série de influências religiosas estavam presentes no rol de crenças da família. Meu avô, especialmente, conviveu com tios seus que eram sábios rezadores, e teria ele, ainda, começado uma iniciação em uma casa de reza, porém disse não ter conseguido avançar devido ao desmembramento vivido por essas casas em sua época. Conforme este interlocutor, a casa de reza é um local no qual as pessoas se juntam para cantar, receber conselhos, estudar, entre outras atividades.

O conceito se aproxima um tanto do que pode ser entendido como “*terreiro*” das religiões afro-brasileiras.

Essa reconexão com essa parte da história de minha família materna - isto é, a história de sua religiosidade - permitiu-me aprender uma série de ensinamentos que, caso eu tivesse sido integralmente socializado em Cedro, teriam sido aprendidos mais cedo e de forma mais natural. As formas de produção e uso de uma série de medicinas como o rapé², as diferentes possibilidades que o mundo dos sonhos nos traz, algumas habilidades mágicas e diferentes conhecimentos a respeito de preceitos e tabus espirituais só me foram ensinados na idade adulta, nesse momento de reaproximação. Esse contato tardio tornou ainda mais difícil a absorção de uma série de conceitos e de habilidades necessárias para o desenvolvimento de uma inserção plena na comunidade religiosa aqui em questão.

Na pesquisa de campo, busquei por documentos diversos, com um historiador membro de um grupo de estudo da genealogia de Cedro, tais como documentos velhos das cúrias das igrejas da região (como documentos da igreja central de Lavras da Mangabeira), bem como fotos antigas. Também coletei diversas narrativas dos entrevistados, na esperança de traçar uma trilha de volta à essas religiosidades e a esses ancestrais rezadores.

Diante da aprovação no Mestrado em Antropologia, no final do ano de 2022, as narrativas e os dados coletados, até então, em um fazer solitário e desafiador, passaram por leituras que também me construíram enquanto pesquisador, tirando-me de um lugar de senso comum e direcionando-me para um olhar crítico, reflexivo e acadêmico, necessários a este estudo e ao rigor científico, à medida que avançava no processo de pesquisa e construía-me enquanto pesquisador.

Com a minha inserção no Mestrado, com o então aporte teórico experimentado na academia e com a contribuição do meu orientador, optamos por uma metodologia que desse conta do objeto de estudo. Escolhemos a etnografia, baseando-nos nos estudos de Peirano (1995) Geertz (2008); e a autoetnografia, referenciada em Ellis, Adams e Bochner (2011). Para esses autores, a etnografia pode ser resumida como a atividade de descrição densa baseada na alteridade, no diálogo com as teorias já estabelecidas na Antropologia e na inserção do pesquisador na comunidade estudada. Já a autoetnografia bebe de dados autobiográficos, sendo

² O rapé é uma mistura macerada de ervas com tabaco, muito usado em diversos rituais ao redor do mundo, e é utilizado em forma de pó e aplicado nas narinas.

movida pela reflexão promovida pelo autor sobre essas informações.

Diante disto, foi necessário retomar às perguntas de pesquisa, aos estudos de campo para, com mais propriedade, etnografar as religiosidades dos sujeitos, a partir da análise de diferentes práticas e crenças religiosas, realizando comparações com elementos de diferentes religiões e religiosidades (de origens indígenas, africanas, europeias e islâmicas), apontando como essas influências construíram e constroem as religiosidades etnografadas, observando as peculiaridades da acomodação destas nas crenças e práticas dessas pessoas.

Constitui-se como objetivo geral desta pesquisa etnografar, a partir da investigação e da análise da influência das religiões de matrizes indígenas/africanas/europeias/islâmicas, as religiosidades do autor e de seu grupo familiar materno e de rezadores (as) da referida cidade, estabelecendo um diálogo entre os dados do grupo etnografado com autores (as) que debatem sobre o tema de diferentes tipos de religiosidades.

Os objetivos específicos são: 1) compreender até que ponto as religiosidades etnografadas são universais - por apresentarem elementos já apontados por outros antropólogos no estudo das religiosidades - e até que ponto elas são originais, descrevendo o estado dessa comunidade de símbolos que constitui as religiosidades estudadas; 2) analisar as concepções e experiências dos entrevistados sobre diversas configurações e disposições de elementos simbólicos em suas religiosidades, tais como suas relações ou concepções sobre/com encantados (espíritos), rezas, como estes percebem a espiritualidade nas relações afetivas e em outras dimensões da existência.

Para fins de construção destes objetivos, fez-se necessário o debate sobre o conceito de religiosidade (s). Adotamos aqui a perspectiva de religiosidade de Geertz (2008), definida como algo que envolve não apenas crenças e rituais, mas também as maneiras peculiares pelas quais essas crenças e rituais são imbuídos de significado e como eles chegam a moldar a experiência e a compreensão das pessoas sobre o mundo. De acordo com Geertz (2008, p. 67):

[...] uma religião é: um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

No que concerne ao referencial de estudos desta pesquisa, busquei aportes teóricos nos (as) seguintes autores (as): Cascudo (1978); Santos (1978, 2004, 2015); Peirano (1995); Oliveira (2004); Brown (2005); Labate e Goulart (2005); Leite Neto (2006); Minayo (2007); Ferretti (2008); Geertz (2008); Araújo (2011); Ellis, Adams e Bochner (2011); Fernandes (2015); Silva (2015, 2020); Almeida (2018, 2023); Teles (2018); Viana (2019); Grünewald (2020); Neto (2021); Ribeiro (2021); Angélico (2022, 2023) e Coelho (2023).

O movimento realizado aqui é exatamente este: buscar compreender até que ponto as religiosidades etnografadas são universais - por apresentarem elementos já apontados por outros antropólogos no estudo das religiosidades - e até que ponto elas são originais. Este trabalho é um diálogo entre o específico - a religiosidade de uma família e de rezadores - e o geral - religiosidades nordestinas.

Os sujeitos dessa pesquisa, pertencentes ao meu grupo familiar, são aqui identificados por letras e números. Por uma questão ética, para evitar episódios de racismo religioso ou de perseguição, e para preservar a identidade dos participantes da pesquisa, os nomes reais de parte significativa dos entrevistados não são citados ao longo do texto.

No âmbito do grupo familiar estudado, temos uma ordem de entrevistados que vai de E1 a E13. Destes, apenas 5 não são parentes sanguíneos do autor - entre estes, contam esposas de parentes e amigos antigos da família. Já para identificar os (as) rezadores (as) que não pertencem ao grupo familiar, mas têm relações e interações com este, temos de R1 a R5. As interlocuções com R3, R4 e R5 seguiram um roteiro de entrevista semiestruturada. Os rezadores R1 e R2 não foram formalmente entrevistados, mas participaram da pesquisa através da partilha de ensinamentos que foram dados à família em consultas particulares. Obtivemos a participação expressiva de 18 sujeitos no total (sem contar o autor), que dialogaram e responderam, em sua maioria, a uma entrevista semiestruturada e consentida. Temos um material substancial, colhido em campo, que reúne áudios, vídeos, imagens e anotações de campo.

Este estudo, além de uma etnografia da religiosidade de minha família também é uma autoetnografia, segundo Ellis, Adams e Bochner (2011), pois utilizo esse método na investigação, a partir do momento em que me encontro imbricado nesse processo e na escrita, já que trago experiências pessoais na descrição e na análise sistemática. Nesse sentido, como pesquisador, fiz uso de princípios

autobiográficos e da etnografia ao realizar, analisar e escrever este trabalho. Ellis, Adams e Bochner (2011, p. 273) nos dão uma definição de autoetnografia:

Autoetnografia é uma abordagem de pesquisa e escrita que busca descrever e analisar sistematicamente a experiência pessoal para compreender a experiência cultural. Essa abordagem desafia métodos canônicos de fazer pesquisa e de representar outros e trata a pesquisa como um ato político, socialmente justo e socialmente consciente.

Dito isto, esta dissertação tem embasamento metodológico alicerçado na pesquisa qualitativa e traz a etnografia/autoetnografia como metodologia investigativa. À luz de Geertz (2008), a etnografia é um método de descrição densa, em que a prática extrapola as técnicas de campo, como estabelecer relações com os sujeitos, manter um diário de campo, realizar entrevista e a transcrição destas, mapear genealogias e campos, pois exige de quem etnografa um esforço intelectual significativo para dar conta dessa descrição densa de uma realidade sociocultural diversa. O autor trata a religiosidade como uma comunidade de símbolos, que são os elementos centrais a serem apreendidos pela etnografia.

Em sinergia com Peirano (1995), situo esta pesquisa dentro do debate mais amplo da antropologia das religiosidades nordestinas. A autora afirma que:

[...] teoria antropológica é teoria-e-história da antropologia, da mesma forma que é teoria-e-etnografia. É baseada na tensão entre o presente teórico e a história da disciplina que a tradição da antropologia é transmitida, resultando que, no processo de formação, cada iniciante estabelece sua própria linhagem como inspiração, de acordo com preferências que são teóricas, mas também existenciais, políticas, às vezes estéticas e mesmo de personalidade (Peirano, 1995, p. 20).

As considerações de Peirano (1995) a respeito da etnografia, por sua vez, impulsionaram-me a não seguir as tendências “personalistas” tão criticadas dentro das ciências sociais: acabei buscando matrizes teóricas já estabelecidas para alimentar minha reflexão. Essa reflexão é aprofundada também no segundo capítulo, no subtítulo que trata das possibilidades e limitações da etnografia/autoetnografia.

Bebo da matriz teórica de João Pacheco de Oliveira (2004), ao adotar como principais referências os autores Grunewald e Palitot (2021) nessa análise. Essa escolha se deu, principalmente, devido às semelhanças entre os dados etnografados e algumas descrições feitas por essa linhagem de estudiosos. O referido autor possui extensa obra a respeito dos povos indígenas do Nordeste - etnografando suas

concepções de mundo e tempo, seus rituais, suas percepções a respeito de si mesmo e os seus processos de territorialização peculiares.

Grünwald (2020), que foi orientado por Oliveira, possui extensa pesquisa sobre as estratégias de mobilização cultural indígenas nordestinas, tendo orientado diversos trabalhos no campo da religião e da religiosidade no Brasil.

Além dos fundamentos da pesquisa antropológica na religião, este estudo traz reflexões de Fernandes (2015) a respeito de uma crítica à metodologia antropológica do ponto de vista indígena. Reflexões tão caras para mim, um antropólogo indígena:

[...] tenho como objetivo, neste ensaio, contribuir para os debates acerca das possibilidades de apropriação dos referenciais epistemológicos da disciplina pelos povos indígenas, para estabelecer diálogos menos assimétricos com o chamado “mundo dos brancos”. Portanto, a tarefa é parte dos esforços individuais e coletivos no sentido de protagonizar novas elaborações acadêmicas a partir das percepções e diálogos daqueles que, por longo período da história da Antropologia, foram tomados como ‘objetos de estudo’, ou, ainda, como ‘informantes’ na elaboração de trabalhos (Fernandes, 2015, p. 328).

Ademais, a respeito da minha relação com o campo, foram essenciais as ideias tecidas por Velho (1978), quando passei a tratar do processo de etnografar algo que é familiar ao antropólogo. No tocante ao tempo de pesquisa de campo, a primeira parte foi realizada antes do início do mestrado, isto é, no segundo semestre de 2020 e no primeiro semestre de 2021. A segunda parte foi realizada no primeiro semestre do mestrado, ou seja, no segundo semestre de 2022, e a terceira parte no segundo semestre de 2024. Ao todo, foram aproximadamente 8 meses em campo, contando com as idas e vindas de Fortaleza à Cedro, incluindo os quase 6 meses em que morei em Cedro, garimpando um significativo material, a partir das várias conversas que tive com os familiares entrevistados e outros sujeitos, interlocutores desta pesquisa. Por vezes, devido aos deslocamentos, fez-se necessário o contato com alguns entrevistados através de ligações, uso do Whatsapp, para dar continuidade ao trabalho e aprimorá-lo. Velho (1978) também debate sobre os perigos da aproximação entre pesquisador e objeto, e essa discussão é aprofundada no segundo capítulo dessa dissertação.

Vale ressaltar que, durante o campo, a minha presença foi notada como um misto de “agente interno” (por ser parente de uma parte dos entrevistados) e “agente externo” (pois, apesar de ter nascido na região, mudei-me para a capital com

aproximadamente 2 anos de idade e só costumava visitar meus avós e demais parentes em períodos de férias ou em feriados prolongados).

Esta dissertação encontra-se dividida em quatro capítulos, que se encontram organizados da seguinte forma: 2. Perspectiva metodológica de investigação qualitativa a partir da etnografia e da autoetnografia; 3. O trabalho de campo; 4. Bases teóricas de inspiração: o diálogo sobre religiosidades entre o campo, as vozes dos sujeitos etnografados e o acadêmico-científico; e 5. À guisa de uma conclusão.

No primeiro capítulo, (2) *Perspectiva metodológica de investigação qualitativa a partir da etnografia e da autoetnografia*, detalho o caminho metodológico da pesquisa, desde as primeiras inquietações até a concepção desta, passando pela definição do meu objeto de estudo, pela escolha do método e, por fim, apresentando potencialidades e limitações do método.

O segundo capítulo (3), intitulado *O trabalho de campo*, traz à cena a descrição sócio histórica do campo, o diálogo estabelecido com os sujeitos etnografados e a construção cultural de suas religiosidades. Está dividido em seções que tratam acerca das subjetividades, experiências e percepções dos sujeitos e de elementos constitutivos dessas religiosidades: magia, plantas de poder e medicinais, rituais, rezas e preceitos, encantados, cosmopercepções (visões e definições do mundo e do cosmos) e laços ancestrais, afetividade, sexualidade, religiosidade e a questão geracional, feiticeiros e rezadores (as). A questão geracional também é abordada neste capítulo (especificamente as expectativas dos entrevistados mais velhos sobre a prática das rezas pelas novas gerações).

No terceiro capítulo, (4) *Bases teóricas de inspiração: o diálogo sobre religiosidades entre o campo, as vozes dos sujeitos etnografados e o acadêmico-científico*, são debatidos diversos elementos relativos às religiosidades etnografadas e a este objeto de estudo, desde as concepções de religião e religiosidades, a (in) visibilidade da memória coletiva dos sujeitos da pesquisa, realizando uma análise comparativa dos símbolos e simbologias encontradas no campo, originários de diferentes matrizes religiosas.

Por fim, no último capítulo (5) - *À guisa de uma conclusão* – há a retomada dos elementos abordados nos capítulos anteriores para responder às perguntas iniciais de pesquisa e apontar os resultados, frutos desta pesquisa, assim como suas contribuições e limitações.

Esta pesquisa buscou abrir caminhos para a compreensão do debate entre o aporte teórico sobre religiosidades e as religiosidades etnografadas no campo e lançar bases para os estudos da Antropologia da religião no interior do Ceará. Esse estudo não apresenta um caráter conclusivo, tendo em vista a dinamicidade e o movimento da realidade apresentada. Desta forma, temos aqui um objeto de estudo inserido em um recorte temporal e limitado. Como pesquisador e antropólogo, contribuí e imprimi minhas expectativas à esta pesquisa, pois ela não foi forjada na neutralidade, tendo em vista a minha participação interessada e historicamente situada.

2 PERSPECTIVA METODOLÓGICA DE INVESTIGAÇÃO QUALITATIVA A PARTIR DA ETNOGRAFIA E DA AUTOETNOGRAFIA

Nesse capítulo, circunscrevemos os percursos metodológicos desta dissertação, consubstanciada a partir da metodologia qualitativa e investigativa, tendo como método central a etnografia e a autoetnografia. Nesse segmento do texto, destaco o trabalho fundante de articulação desta metodologia e seu papel na tessitura desta pesquisa. Para subsidiar esse debate, recorri aos estudos acerca da metodologia da pesquisa científica, da pesquisa social, da etnografia e da autoetnografia abordados nos seguintes autores: Becker (1977); Velho (1978); Peirano (1995); Minayo (2007); Geertz (2008); Ellis, Adams e Bochner (2011); Santos (2017), Silva (2017) e Oliva (2020).

No âmbito da pesquisa social, no que se refere à fase exploratória, estabeleço diálogo com Minayo (2007, p. 26), ao considerar que:

O processo começa com o que denominamos fase exploratória da pesquisa, tempo dedicado a interrogarmos preliminarmente sobre o objeto, os pressupostos, as teorias pertinentes, a metodologia apropriada e as questões operacionais para levar a cabo o trabalho de campo. Seu foco fundamental é a construção do projeto de investigação.

De acordo com o descrito na introdução, o tempo de interrogação preliminar sobre o objeto, os pressupostos e as questões operacionais (a reflexão sobre a universalidade e a singularidade das religiosidades etnografadas) se deu antes de e após a minha entrada no mestrado, cujas inquietações e motivações já foram expostas.

Além da tarefa de etnografar meu grupo familiar, etnografei também rezadores prezados por esse mesmo coletivo, e por essa lida com sujeitos de uma mesma rede afetiva que me é próxima, optei pelo embasamento fornecido por Velho (1978) para a tessitura de uma metodologia para tratar de dados “familiares”, assim como também me valeram suas reflexões a respeito da relação entre a validade científica de uma pesquisa e o distanciamento que existe entre o pesquisador e o objeto estudado:

Os cientistas sociais, antropólogos, sociólogos, cientistas políticos etc. estão constantemente entrando em áreas antes invioláveis, levantando dúvidas,

revendo premissas, questionando. É claro que isso varia em função de n possibilidades — origem social, tipo de formação, orientação teórica, posição ideológica, entre outras. Mas, mesmo em se tratando de indivíduos e correntes mais ligados ou identificados com tendências conservadoras, ou até reacionárias, o próprio trabalho de investigação e reflexão sobre a sociedade e a cultura possibilita uma dimensão nova da investigação científica, de consequências radicais — o questionamento e exame sistemático de seu próprio ambiente [...] Posso estar acostumado, como já disse, com uma certa paisagem social onde a disposição dos atores me é familiar; a hierarquia e a distribuição de poder permitem-me fixar, grosso modo, os indivíduos em categorias mais amplas. No entanto, isso não significa que eu compreenda a lógica de suas relações. O meu conhecimento pode estar seriamente comprometido pela rotina, hábitos, estereótipos. Logo, posso ter um mapa, mas não compreendo necessariamente os princípios e mecanismos que o organizam. O processo de descoberta e análise do que é familiar pode, sem dúvida, envolver dificuldades diferentes do que em relação ao que é exótico (Velho, 1978, p. 127-128).

A visão crítica da questão sobre o distanciamento entre pesquisador e objeto remove o foco da busca pela neutralidade como forma privilegiada de realizar a atividade científica e, ao invés disso, propõe o foco no detalhamento do referencial. Velho (1978) debate a respeito da necessidade de se tornar extremamente nítida a posição do pesquisador: suas intenções, sua história com o campo, seu aparato teórico-metodológico etc.

Velho (1978) aponta que a tradição antropológica é caracterizada pela afirmação da necessidade da convivência de um tempo razoavelmente longo, para que se conheça algumas dimensões da sociedade em estudo que não são explícitas, concordando com Geertz (2008). Esses autores me trouxeram luzes, pois minha relação com o campo estudado exigiu todo esse processo de adequação à realidade estudada. Por fim, Becker (1977, p. 122) respalda que:

Quando os sociólogos realizam estudos de problemas que têm relevância para o mundo em que vivemos, eles se descobrem no meio de um fogo cruzado. Alguns os pressionam para não tomar partido, para serem neutros e fazerem a pesquisa que seja tecnicamente correta e livre de valores. Outros lhes dizem que seu trabalho é superficial e inútil se não expressa um compromisso profundo com uma posição de valor. Esse dilema, que a muitos parece tão doloroso, na realidade não existe, pois um de seus tentáculos é imaginário. Para que ele exista, é necessário que alguém suponha, como alguns aparentemente o fazem, que na verdade é possível fazer uma pesquisa que não seja contaminada por simpatias pessoais e políticas. Proponho argumentar que isso não é possível e, portanto, que a questão não é se devemos ou não tomar partido, já que inevitavelmente o faremos, mas sim de que lado estamos nós.

Essas ideias e contribuições constituem o arcabouço metodológico adotado na pesquisa, orientando tanto a abordagem dos familiares e rezadores entrevistados quanto o processo de autoanálise. Para discutir as especificidades da etnografia e da

autoetnografia, é necessário analisar separadamente suas possibilidades e limitações, conforme detalhado a seguir.

2.1 Possibilidades e limitações da etnografia e da autoetnografia

Para Laplantine (2003), a etnografia só começa a existir a partir do momento no qual o pesquisador percebe que precisa vivenciar o campo (ir ao campo) realizar sua pesquisa, e nisso, a observação direta fazia parte integrante da investigação. Antes disso, havia a prática da alienação do trabalho de campo (que era realizado por um missionário, e só então analisado pelo antropólogo). Segundo o autor, Bronislaw Malinowski teria inaugurado o modelo científico etnográfico a partir de sua imersão nas comunidades das ilhas Trobriand, tendo ficado um tempo considerável convivendo com trobriandeses.

Os princípios êmico e ético da etnografia são perseguidos na medida em que, conforme dito anteriormente, o autor é, ao mesmo tempo, um agente interno e externo - que foi socializado com ferramentas da antropologia acadêmica e, ao mesmo tempo, foi criado dentro de uma tradição com cosmologia e lógica próprias. Tendo em vista a socialização em outros contextos fora o de meu berço natal, que é o sertão centro-sul, também posso afirmar que a vivência da alteridade em campo foi experimentada de forma única, com conflitos distintos entre diferentes pontos de vistas.

A autoetnografia, por sua vez, pode ser definida como o ponto de vista do nativo que se apropriou das ferramentas científicas da antropologia para se analisar (olhar para si ou para seu povo como objeto de pesquisa) ou para buscar traduzir a sua experiência. Assim, concordando com Santos (2017, p. 215), “o sujeito da experiência adquiria, agora, o estatuto analítico de objeto de observação”. Sobre a escrita (a tessitura) da autoetnografia, Ellis Adams e Bochner (2011, p. 275) trazem:

Como método, a autoetnografia combina características da autobiografia e da etnografia. Ao escrever uma autobiografia, um autor escreve retroativamente e seletivamente sobre experiências passadas. Normalmente, o autor não vive essas experiências apenas para torná-las parte de um documento publicado; em vez disso, essas experiências são reunidas usando retrospectiva.

Essa reflexão é preciosa, pois o campo foi construído a partir do momento em que uma reflexão antropológica se lançou sob ele: o que me era familiar passou a ser objeto de estudo e reflexão. A maioria das falas dos entrevistados foi rememorada

pela retrospectiva citada pelos autores - isto é, o esforço de lembrar as conversas foi o principal canal para a transcrição das informações obtidas em campo, aliado à observação de algumas anotações feitas em folhas que utilizei na época em que estava na cidade.

Santos (2017, p. 215-216), ao estudar alguns casos de autoetnografia, traz uma descrição a uma delas que pode ser utilizada também para o meu caso:

Todavia, vale atentar para o fato de que, nesse caso, há uma longa distância temporal entre o que foi vivido e o registro do que se viveu, o que diferencia esta estratégia de coleta de dados das que vemos nos experimentos de observação participante, que se tornaram comuns na Sociologia do Trabalho. Nestes, a entrada do observador na situação de trabalho se faz pelo fato de ser esta uma situação relevante para o objeto que se pesquisa. Tal característica informa não apenas a maneira como se entra na situação, mas o modo como esta é observada e como os registros são colhidos.

Santos (2017, p. 216) fala sobre sua experiência de autoetnografia afirmando que fez um exercício similar em sua tese: o de lembrar dados algum tempo após a experiência vivida em campo. Segundo o autor:

Na autoetnografia que pretendo realizar na pesquisa doutoral, a distância temporal é indicativa de uma forma de distanciamento social. No caso presente, a distância temporal testemunha a diferença entre o estatuto que se tinha quando a experiência foi vivida [...] e o que se passou a ter quando o registro sobre tal experiência foi produzido (no caso, a condição de doutorando em busca de evidências empíricas para sustentar um argumento analítico). [...] acreditamos que o exercício da autoetnografia – que supõe a vigilância (do doutorando e pesquisador) na recomposição da memória (do doutorando e ex-trabalhador) e o seu treinamento para explorar os complexos labirintos da memória [...] - será um meio igualmente fértil para sensibilizar o autor para o trabalho de observação etnográfica a ser realizado.

O autor continua oferecendo a origem etimológica da palavra e o seu sentido aqui adotado:

'Autoetnografia' vem do grego: auto (self = "em si mesmo"), ethnos (nação = no sentido de "um povo ou grupo de pertencimento") e grapho (escrever = "a forma de construção da escrita"). Assim, já na mera pesquisa da sua origem, a palavra nos remete a um tipo de fazer específico por sua forma de proceder, ou seja, refere-se à maneira de construir um relato ("escrever"), sobre um grupo de pertença ("um povo"), a partir de "si mesmo" (da ótica daquele que escreve). Grosso modo, podemos dizer que a autoetnografia é um método que se sustenta e se equilibra em um "modelo triádico" (Chang, 2008) baseado em três orientações: a primeira seria uma orientação metodológica – cuja base é etnográfica e analítica; a segunda, por uma orientação cultural

– cuja base é a interpretação: a) dos fatores vividos (a partir da memória), b) do aspecto relacional entre o pesquisador e os sujeitos (e objetos) da pesquisa e c) dos fenômenos sociais investigados; e por último, a orientação do conteúdo – cuja base é a autobiografia aliada a um caráter reflexivo. Isso evidencia que a reflexividade assume um papel muito importante no modelo de investigação autoetnográfico, haja vista que a reflexividade impõe a constante conscientização, avaliação e reavaliação feita pelo pesquisador da sua própria contribuição/influência/forma da pesquisa intersubjetiva e os resultados consequentes da sua investigação (Santos, 2017, p. 218).

A base de parte considerável dessa pesquisa lida com a experiência da autoetnografia - a exemplo do subcapítulo do campo que trata dos encantados. Silva (2017, p. 219) continua em sua definição precisa de autoetnografia:

Assim posto, o que caracteriza a especificidade do método autoetnográfico é o reconhecimento e a inclusão da experiência do sujeito pesquisador tanto na definição do que será pesquisado quanto no desenvolvimento da pesquisa (recursos como memória, autobiografia e histórias de vida, por exemplo) e os fatores relacionais que surgem no decorrer da investigação (a experiência de outros sujeitos, barreiras por existir uma maior ou menor proximidade com o tema escolhido, etc.). Dito de outra maneira, o que se destaca nesse método é a importância da narrativa pessoal e das experiências dos sujeitos e autores das pesquisas, o fato de pensar o papel político do autor em relação ao tema, a influência desse autor nas escolhas e direcionamentos investigativos e seus possíveis avanços.

A obra de Oliva (2020, p. 42) nos proporciona de forma direta e simplificada alguns dos fundamentos da antropologia da religião/religiosidade, definindo-a:

Como um campo de conhecimento que está preocupado em decifrar signos, assim como a ingerência que eles têm sobre o comportamento das pessoas; a melhor forma para fazer isso é ser inserido na comunidade religiosa que se quer compreender, o que demanda esforço e persistência.

Ao longo de meus estudos na universidade, fui construindo, a partir das minhas inquietações, este trabalho, que ora se apresenta como minha dissertação de mestrado. E tudo que até aqui foi elaborado teve um ponto de partida, alicerçado na minha memória, na minha experiência vivida, que serviu-me como fonte de inspiração e colocou-me diante do meu objeto de estudo: etnografar as religiosidades do meu grupo familiar materno, ao passo que também fazia uma autoetnografia.

Para descrever essa experiência, tive de morar em Cedro e permanecer no local, no período de 2020 a 2024, entre idas e vindas à Fortaleza, no intuito de recuperar minha memória e a memória coletiva do meu grupo familiar materno, na

tentativa de mapear como se manifestava e de que forma estavam organizadas as religiosidades.

Diante deste cenário, eu e meu orientador concluímos que o uso da autoetnografia e da etnografia seria a maneira mais indicada para a coleta de dados, considerando que esta dissertação se relaciona com um tempo passado e com as memórias individual e coletiva vividas por mim e pelo meu grupo familiar materno. Tudo isto para caracterizar e tratar o objeto de estudo desta pesquisa.

Etimologicamente analisando o nome “autoetnografia”, temos a origem no grego: auto (self = “em si mesmo”), ethnos (nação = entenda-se como “um povo ou grupo de pertencimento”) e grapho (escrever = “como a escrita é construída”), conforme apontado por Santos (2017). Desta forma, este conceito nos remete ao fazer específico e sua forma de proceder, isto é, a forma como podemos construir um relato (escrita), acerca de um determinado grupo de pertença (“um povo”), partindo de um ponto de vista individual.

Ainda me guiando por Oliva (2020, p. 39-40), este sintetiza o que devemos usar das elaborações de Geertz (2008), em termos de ferramentas metodológicas: “[...] podemos definir a construção de conhecimento antropológico sobre a religião com base em duas categorias provenientes do pensamento de Geertz (2008): descrição densa e interpretação. Essa descrição densa de Geertz (2008) revela diferentes camadas de significados presentes em cada prática social - indo além do visível e superficialmente tangível e analisando intenções, motivos, crenças, contextos históricos e valores por trás das práticas. A interpretação, por sua vez, seria o ato de entender símbolos e significados, dentro de uma cultura, decifrando como membros dessa cultura compreendem suas ações e o mundo que lhe rodeia. Segundo Geertz (2008), a interpretação não é uma busca por verdades absolutas, mas uma tentativa de traduzir experiências culturais de forma que possam ser compreendidas em outros contextos.

Oliva (2020) diferencia a Antropologia das outras ciências sociais e aponta suas tendências características, sendo a etnografia o meio privilegiado para o acúmulo de dados sob os quais se realizará uma análise antropológica. De acordo com Peirano (1995), é necessário realçar que etnografia não se trata apenas da descrição de um fenômeno, de uma cultura em termos de outra, mas da promoção do diálogo entre diferentes descrições e dimensões (local e regional, ou empírica e teórica):

Assim, fica claro que a etnografia não é algo que se faz espontaneamente, nem que a inclinação ou o talento podem ser dispensados. Contudo, meras descrições de um fenômeno de uma cultura em termos de outra são um arremedo necessariamente pobre da prática antropológica e, por definição, estão condenadas a não passar de afirmações de um tipo popularesco — aquilo que Fábio Wanderley Reis chama de o estilo jornalístico que invade as ciências sociais. É importante, então, reter a ideia de que as observações são realizadas não só para descrever o curioso, o exótico ou o diferente por si mesmos (pelo natural interesse que despertam), mas também e principalmente para universalizá-los. São essas duas direções — a especificidade do caso concreto e o caráter universalista da sua manifestação — que levam a antropologia a um processo de refinamento de problemas e conceitos (Peirano, 1995, p. 18-19).

Faz-se necessário tratar, nesta seção, das vantagens e desvantagens da pesquisa etnográfica/autoetnografia com descrição densa. Nesse sentido, realcei os seguintes pontos:

Vantagens	Desvantagens
• O uso da minha memória, da minha experiência de vida, como inspiração e recurso indispensável para escrita da pesquisa. • A intrínseca relação e proximidade com a realidade analisada/pesquisada, com o campo, com os sujeitos, possibilitando maior alcance aos problemas de pesquisa e com o objeto de estudo. • Visão aprofundada da realidade pesquisada. • A investigação da intimidade proporcionada pela autoetnografia pôde permitir,	• A necessidade de estar por um período longo em campo, gerando custos elevados. • A inserção do pesquisador no campo e na análise e descrição da realidade vivida e observada pode prejudicar o rigor científico da pesquisa, caso os dados não sejam analisados com profunda vigília, o que demanda mais energia dedicada na análise crítica dos dados obtidos em campo. • A autoanálise, ou a análise de dados autobiográficos, no caso da autoetnografia, pode

através do acesso a uma dimensão singular dos sujeitos, o surgimento de dados novos e de elevada importância para este estudo.	pôr em cheque a validade dos relatos e memórias citadas, tendo em vista a natureza em geral individual e íntima desses relatos, o que pode impedir a sua replicação ou teste para fins de verificação científica.
--	---

Fonte: Elaborado pelo autor (2024).

Iniciaremos, no próximo capítulo, a exposição dos dados do campo para, no capítulo seguinte, debatermos a teoria que é espelhada nesses dados, revelando o que torna singulares ou universais as religiosidades etnografadas/autoetnografadas. A autoetnografia foi adotada apenas para lidar com os dados resultantes de interações do autor com a realidade de caráter quase que puramente subjetivos (como é o caso dos encontros com encantados). Vale lembrar que a grafia exata das entrevistas foi modificada sempre que necessário para a manutenção do sentido e do padrão da norma portuguesa, mas diversos termos originais centrais das entrevistas foram mantidos para manter a originalidade dos relatos - a exemplo do rezador R4, que se referia a alguns espíritos os chamando de “*presepadas*”.

Sempre que uma fala for citada, os comentários tecidos pelo autor que foram necessários para a compreensão do contexto são postos entre asteriscos, por exemplo: “*comentário*”. Os gestos realizados durante as falas são colocados entre parênteses, por exemplo: “(faz sinal da cruz com as mãos)”.

3 O TRABALHO DE CAMPO

Este capítulo é dividido em diferentes blocos; no primeiro, é apresentada uma visão geral do processo histórico mais amplo no qual a cidade de Cedro está inserida, para facilitar a situação do leitor. São visualizados brevemente os diferentes momentos da história do município de Cedro, expondo as ocupações realizadas pelas famílias portuguesas e os diferentes processos econômicos e geopolíticos que influenciaram a formação e a história da cidade; em seguida, surgem as falas dos sujeitos do campo (e, com estas, também as falas do autor) descrevendo suas memórias, suas experiências espirituais, informações sobre suas socializações, suas relações com outros sujeitos da cidade (como os rezadores) e suas expectativas.

3.1 Descrição sócio-histórica do campo

A obra coordenada por Cândido C. B. Neto (2021), intitulada *Antologia literária do centenário de Cedro*, nos fornece alguns dados sobre o processo fundante do Cedro colonial:

[...] o nascedouro deste torrão amado entrelaça-se com o povoamento destas terras pelo branco europeu a partir já do último quartel dos anos 1600. [...] As famílias pioneiras - o desenvolvimento dessas freguesias foi alavancado pelo movimento de interiorização do gado e pelo desbravamento de novas terras, antes, pela concessão de sesmarias por parte da Coroa Portuguesa, que proporcionou a instalação das fazendas de criar sob a tutela dos primitivos nomes de famílias que aqui aportaram, a saber: os Mendes Lobato e Lira, Coelho de Lemos, Pereira Pimentel, Barreto, Alves Lima, Duarte Pinheiro, Pereira, Rodrigues, Sales Lima, Pinheiro Torres, Pinto de Azevedo, Dias Quaresma, Lopes Gouveia, Gonçalves Viana, Aleixo de Mendonça, Nunes Torres, Ribeiro Campos, Rodrigues de Macedo, Bezerra da Silva, dentre outros. Na construção da história de Cedro se destaca o grupo familiar dos Vieira da Costa, do qual também descende parto dos Araújo, Viana, Santos e Diniz, fixados no território a sudoeste da atual urbe de Cedro, e que viriam a dominar, política e economicamente, o município durante os séculos seguintes (Neto, 2021, p. 7).

Cedro, assim como de costume de todas as vilas dos sertões, concentrava vários indígenas. No Nordeste, essa transição da vida em liberdade para a vida em aldeias cristãs se deu com mais intensidade, aproximadamente a partir do final do século XVII. O século XVIII foi marcado por intensos fluxos migratórios desses povos indígenas, assim como de colonos e missionários do cristianismo. A catequização dos indígenas e a conversão desses sujeitos, da situação de pessoas livres para a

situação de trabalhadores cristãos aldeados, foi uma das principais preocupações dos missionários no sertão do século XVIII, de acordo com Gambini (1988).

A região onde hoje se localiza Cedro situava-se entre a sesmaria de José Gomes de Moura — cedida pelo Capitão-mor Salvador Alves da Silva, nos arredores de Icó — e as terras do Alferes/Coronel Lourenço Alves Feitosa, conforme registrado na obra *Sesmarias Cearenses*, publicada pela Ceará (1970). Além desses, outros proprietários possuíam terras na região, mas os sobrenomes Feitosa e Fernandes Vieira destacaram-se tanto pelos conflitos entre si quanto pela hegemonia que exerceram no Sertão Central e no Inhamuns.

Em minha ancestralidade, o sobrenome Fernandes Vieira corresponde a 1/8 (presente em um bisavô), enquanto Moura corresponde a 1/16 (presente em uma trisavó). No entanto, as origens étnicas desses sobrenomes são complexas e não foram completamente determinadas. Caso não tenham sido atribuídos por apadrinhamento político/regional — prática comum no período colonial para apagar nomes indígenas —, os Fernandes Vieira seriam, segundo Araújo (2011), a família que dominava o Centro-Sul cearense.

A obra *The Secret Relationship Between Blacks and Jews*, vol. 2 (Nação do Islã, 2010) aprofunda a origem étnica e a função econômico-política do sobrenome Fernandes Vieira nas Américas, sugerindo que seriam judeus — possivelmente cristãos-novos — envolvidos no tráfico de africanos escravizados. Essa dupla posição — descendentes de traficantes de escravos e, ao mesmo tempo, em disputa com os Feitosa — torna a atuação dessa família peculiar no contexto cearense. Os Feitosa, por sua vez, ficaram conhecidos por utilizar povos indígenas do Inhamuns em conflitos que levaram ao extermínio desses mesmos grupos.

Araújo (2011) esboça um quadro da estruturação e reprodução do poder das famílias-elites do Ceará entre os anos 1830-1900. Este autor demonstra elementos importantes que permitem uma análise da região Centro-Sul de forma geral, descrevendo as atividades econômicas que sustentavam as elites e o funcionamento das vilas do estado. Viana (2019), por sua vez, descreve como se deu o processo de transição para a modernidade em Cedro, do século XX ao XXI.

As ferrovias surgiram na transição do império para a República, e em Cedro, os trilhos chegaram em 1915. Nesse contexto, Cedro destacou-se pela produção de algodão e, após a praga do bicudo, pela produção de gado, voltando-se também para a agricultura de subsistência. Esse mecanismo ainda persiste, até hoje,

de tal forma que os entrevistados desta pesquisa, em geral, trabalham para essas mesmas indústrias, embora através de diferentes formas. Dos entrevistados, sete trabalham ou trabalharam como agricultores ou pecuaristas em Cedro durante suas vidas.

Os descendentes desses indígenas nordestinos, quando no processo de início das ferrovias, se encontravam, em sua maioria, ainda em processo de transição do modo de viver ancestral para o modo de viver colonial/moderno - era a transição para a vida nos aldeamentos cristãos -, a vida entre cercas, que traz a forma moderna de propriedade e de relação com a terra e o espaço. As relações de trabalho vividas pelo campesinato no século XIX eram, em geral, marcadas por uma brutal exploração mediada pelos coronéis locais - grandes donos de fazenda, de modo geral, milicianos sanguinários e/ou representantes da Guarda Nacional ou de outras instituições militares.

A geração de meu bisavô, da qual se originaram oito dos sujeitos da pesquisa, viveu um momento de extrema escassez sob a tutela de proprietários rurais, na condição de “morador” das terras desses senhores, condição muito comum aos trabalhadores rurais mais pobres, desprovidos de terras, que vendiam sua força de trabalho em troca de moradia e alimentação, podendo ou não ser remunerado.

Foi o casamento entre esse homem negro, meu bisavô, e minha bisavó, uma mulher descendente de indígenas, que deu origem à grande parte dos sujeitos dessa pesquisa, isto é, a família de meu avô, que ainda habita, em grande parte, na região do sertão centro-sul.

Os entrevistados de minha família mantêm relações orgânicas entre si, caracterizadas por laços afetivos e diferentes formas de convívio. A seguir, descrevo essas relações de forma detalhada:

1. Relações Orgânicas entre Entrevistados:

- *E1* e *E2*: Coabitam a mesma residência.
- *E1*, *E2* e *E4*: Mantêm relações orgânicas com todos os familiares entrevistados, mesmo que de forma esporádica (visitas em feriados, ligações telefônicas).
- *E3*: Relaciona-se organicamente com todos, exceto *E7*, *E8* e *E9*, que não residem em Cedro.
- *E5*: Mantém relações orgânicas com todos, exceto *E9*.

- *E6*: Relaciona-se organicamente apenas com *E1*, *E2*, *E4* e *E5*, sem contato frequente com *E3*, *E7*, *E8* e *E9*.
- *E7* e *E8*: Coabitam outro município distante de Cedro e Fortaleza, mantendo contatos esporádicos com outros entrevistados, exceto entre si. A residência atual de ambos não foi declarada.
- *E9*: Reside em Fortaleza e mantém relações orgânicas apenas comigo e *E4*, além de contatos esporádicos com outros entrevistados, exceto *E7*.

2. Localização dos Entrevistados:

- **Cedro**: *E1*, *E2*, *E3*, *E5* e *E6*.
- **Fortaleza**: *E4* e *E9*.
- **Residência não declarada**: *E7* e *E8*.

3. Contexto Familiar e Ascensão Social:

A geração de meu avô, embora inicialmente desprovida de propriedades, ascendeu socialmente por meio do trabalho e do comércio, passando da condição de “morador” para a de pequeno proprietário. Meu avô trabalhou como plantador, vaqueiro e, na juventude, como *cassaco*³ (trabalhador rural temporário), antes de adquirir seu gado e terra. Minha avó, por sua vez, atuou como educadora no antigo Mobral (Movimento Brasileiro de Alfabetização) e desempenha até hoje trabalhos domésticos.

Costumo dizer que, para os parentes que não saíram de Cedro, o tempo e a vida ficaram submissos aos moldes do “agronegócio tradicional”: a cidade é pensada de forma tal que se assemelha às outras cidades campestres que parecem não terem sido tocadas significativamente pelas influências liberais ou progressistas, e que são politicamente dominadas por uma hegemonia de latifundiários. Esse é o contexto histórico no qual surgiram as considerações a seguir sobre o sobrenatural.

Notei uma forte influência indígena na religiosidade da família, e a consciência da existência de ancestrais indígenas emergiu através de conversas com a segunda geração – já que, na oralidade das pessoas da família de meu avô materno, havia a narrativa, infelizmente tão comum, da “*ancestral pega a dente de cachorro*”⁴.

³ Os cassacos eram as pessoas que trabalhavam arrancando matos (ervas daninhas) das beiras das estradas.

⁴ Vieira (2019) discorre de forma breve sobre essa narrativa comum. Essa expressão “pega a dente de cachorro” quase sempre (se não sempre) é utilizada para se referir aos raptos de indígenas promovidos por colonos (seja para forçar o seu aldeamento ou para reunir mão de obra escravizada).

Essa consciência, entretanto, não provoca uma ampla autodeclaração indígena na família: na verdade, dentre todos os participantes dessa pesquisa, apenas eu, uma tia-avó e um primo, até o momento, se afirmam enquanto indígenas.

Na busca por uma melhor compreensão da minha ancestralidade, tanto a oralidade como um documento de 1918 - de um casamento de minha trisavó – apontaram para uma ancestralidade indígena da nação Kariri⁵. A utilização do termo nação no início de meu processo de autodeterminação se deu devido a uma incerteza em torno da definição precisa do grupo étnico ancestral. Foi a interação com caciques e guardiões da memória da nação Kariri, como o cacique Chiquinho Pankaxuri, que me trouxe a certeza de meu pertencimento. Nesse processo, passei a me conectar com outros Kariris e a ser reconhecido por tantos outros indígenas Kariris daqui e de outras regiões, chegando, finalmente, a se aglutinarem com o grupo étnico Kariú-Kariri.

Esse firmamento e pertencimento, em relação à minha descendência indígena, deu-se no final de minha graduação, em 2021, pois passei a sentir segurança a respeito de meu pertencimento e a me afirmar enquanto indígena. As semelhanças culturais, ritualísticas e linguísticas dos parentes sanguíneos com os parentes Kariris eram muitas, e foi especialmente com jovens Kariris que passei a interagir, no final de minha graduação, quando parti de Cedro para morar 10 meses na região do Cariri - tendo morado no Crato. Lá, dividimos casa, vivenciamos juntos projetos e momentos diversos de integração e interação⁶. Com esse movimento, a partir de diferentes trocas, pude perceber cada vez mais características da diáspora Kariri na minha família de sangue, por meio da comparação de uma série de sobrenomes, habitações e fluxos de diversas famílias.

No que diz respeito à autoafirmação religiosa (ou as religiosidades) dos entrevistados, cabe apontar que os entrevistados cristãos e católicos são E1, E2, E4, E5, E10, E11, E12 e E13. Uma das rezadoras é umbandista (R1) e os entrevistados E6, E7, E8, E9 afirmam que possuem crença no sobrenatural (*“acreditam em deus”*) mas não necessariamente possuem uma religião bem definida. Ademais, é importante

⁵ Sempre que for me referir aos indígenas dessa nação, utilizarei Kariri, e quando me referir ao território, utilizarei Cariri.

⁶ Posso citar uma série de parentes que contribuíram nesse processo: Bárbara Matias Kariri, Joedson Kariri, Raquel Kariú-Kariri (KK), Jean Kariri, Jéssika Kariri, Giordano (Zabelê) KK, Valdivino KK, Kamali Kariri, Lara Kariri, Cacique Chiquinho, Vander Kariri, Adecyan Kariri, entre tantos outros que estiveram comigo nessa caminhada.

ressaltar que os rezadores da pesquisa não possuem um vínculo orgânico com o grupo familiar entrevistado (isto é, com visitas frequentes etc.). O contato ocorre apenas de forma esporádica, apesar de alguns familiares já conhecerem os rezadores há muitos anos.

3.2 A “magia”, seu exercício, suas dinâmicas, iniciação, progressão e medicinas

O conceito de magia, adotado neste trabalho, pode ser definido como o conjunto de elementos que compõem aquilo que é considerado pelos interlocutores como sagrado, espiritual, sobrenatural ou transcendental. Isso inclui desde manifestações de espíritos e o uso ritualístico de plantas até fenômenos que não podem ser explicados pela lógica cartesiana.

Os rezadores R3 (mulher), R4 (homem) e R5 (mulher) foram perguntados sobre como teriam começado a rezar e cada um deu uma resposta diferente. Esse momento é um momento de iniciação que pode se dar de incontáveis formas; aqui ele ocorreu através de três formas: transmissão entre rezadores (um rezador inicia alguém que aparenta ter o dom/inclinação); iniciação onírica (através de sonhos, o rezador é iniciado por forças, em geral, além de sua compreensão); e através de eventos paranormais, como é o primeiro caso exporá ser exposto, o da rezadora R3:

“Eu tava dormindo, no amanhecer do dia veio uma velhinha, bem vestidinha, e colocou a mão aqui (aponta para a cabeça), meia com uma forcinha. Ela disse ‘olha, de hoje pra frente você guie sua reza à frente, que foi deus quem lhe deu esse dom, não poderá negar para ninguém’” (Rezadora R3).

Quando perguntada sobre quem seria essa senhora que lhe passou a ordem, se era gente ou espírito, ela respondeu:

“Não, não era gente daqui não. Não era gente. Eu digo que era assim como um anjo. Poderia ser o milagre em nossa cabeça, poderia ser nossa senhora também. O que nunca descobri foi isso aí. É tanto que, quando eu ia pra um rezador que conheço, ele dizia assim comigo: ‘olha, eu vou rezar na senhora, mas o que eu sei, você sabe. E sabe mais, olhe, só em você ter esse dom de rezar sem ninguém ensinar a você já é uma coisa de deus’” (Rezadora R3).

Essa rezadora afirmou ter iniciado as rezas em outras pessoas aos 19 anos, e foi a única que informou uma idade exata de início do ofício. Ela falou, ainda, que no início era muito difícil rezar por causa da vergonha que sentia - havia

cerimônias para a realização de algumas rezas, e ela comentou que durante estas foi alvo de piadas inúmeras vezes.

Já o rezador R4 teve uma iniciação onírica:

“Sim. Sonhei uma imagem me pedindo para curar e rezar pro povo, fazer caridade, porque se estava acabando aquele pessoal rezador mais velho que tinha. De primeiro tinha muito rezador, ou curador, chamavam de curador. Por isso eu vim, fui rezando nas crianças, depois passei pro pessoal de maioridade. [...] Nunca cobreí pela minha reza, tem gente que cobra reza, mas eu nunca cobreí, deus não cobrou nada a ninguém, quando ele começou curando, levantando o povo” (Rezador R4).

Apesar da iniciação onírica, R4 só realizou sua primeira reza com sucesso em um momento de aflição:

“A primeira reza que fiz foi para minha esposa. Nesse tempo eu não rezava, ela estava grávida. Nesse tempo nos sítios não tinha médico. Ela foi se abaixar num canto grávida e furou essa região aqui (aponta para parte traseira da coxa). Aí ela foi se esvaindo de sangue, sangrando muito. Era quase o tempo da criança vir ao mundo, foi tanto que essa criança morreu depois, devido a ela ter derramado sangue, né? Aí eu me vali de São Francisco pra me ajudar naquilo ali. Eu só pedi 3 palavras: “Deus, tome de conta da minha esposa, a pessoa que mais amo na minha vida, faça esse sangue parar”. O sangue parou de repente. Foram 3 palavras e parou. E aí em diante eu comecei a rezar, primeiramente nas crianças, depois nos adultos... rezei até num padre! Padre Anastácio” (Rezador R4).

A rezadora R5 foi iniciada por outro rezador:

“Minha sogra, que morava na pedra d’água, rezava em mim e toda vida eu tinha vontade de aprender. Tinha também Joaquim Teixeira, que rezava no meu dente. Um dia Joaquim pediu pra eu rezar nele, e eu disse “eu? Rezar num rezador?”. Rezei nele e depois ele rezou em mim, e perguntou se eu queria ser rezadeira. Me perguntou “a senhora quer ser rezadeira?”, eu disse que não queria, mas que seria bom saber de reza para o caso de alguma necessidade. Perguntei se era pra rezar com ramos ou com rosário. Rezei com o rosário. Ele me perguntou se eu aprendia a reza só de ouvido, eu então disse que era preciso anotar num caderno. Eu ainda tenho esse caderno, mas com uma das faxinas se perdeu aqui em casa e desde então não consigo mais achar” (Rezadora R5).

Um fator, entretanto, é comum a esses três rezadores: todos mantiveram, ao longo do seu desenvolvimento. Enquanto rezadores, o contato com outros rezadores - e estes, normalmente, já eram conhecidos dos ancestrais desses outros rezadores, revelando um caráter quase que puramente oral da transmissão dos saberes, apesar do eventual uso de um caderno. Mais informações sobre outros

rezadores que orbitaram ao redor dessas pessoas estará disponível no subcapítulo que trata dos feiticeiros conhecidos e dos rezadores visitados.

Também foi falado por R3 sobre um momento de encerramento das atividades de um rezador. Ela disse que, quando um rezador perde seu poder de cura na reza, *“é porque deus acha que aquela pessoa já serviu muito aos irmãos”*, mas isso não foi citado por nenhum outro rezador. Os princípios do bem viver e da irmandade também estavam presentes já na introdução do rezador R4:

“O desejo da gente é viver muito, porque é muito bom viver, pra quem conhece, saber o que é a vida, o viver, com amizade, com todo mundo quanto existir na terra porque todos nós somos irmãos um do outro. Eu comecei rezando em criança, isso é um dom que deus dá. Aí se apresenta, as vezes no sonho, é a variedade do tempo, as vezes tem um sonho que traz benefício pra gente e pros outros também, aí comecei a rezar” (Rezador R4).

Primeiramente, é importante afirmar que a espiritualidade, ou os eventos mágicos relatados pelos entrevistados, sempre possuíam uma relação com a ideia de *“remediar”*, de curar, de reparar ou de transformar. Desde a cura através de fluidos⁷, como foi relatado por um dos entrevistados, até a cura através de pontos riscados⁸, o intuito de diferentes formas de realizar a mágica está relacionada com o intuito de melhorar uma situação. Para E2: *“As coisas de Deus vêm para melhorar nossa vida. [...] você não vê? Quando é uma reza pra amansar ou abrandar os corações dos inimigos, é uma coisa que acontece pra melhorar a situação, pra evitar uma briga, ou uma coisa pior”*. Na fala de E1 percebeu-se isso: *“Esse feitiço do [...] faz a pessoa ou morrer ou perder a razão por algum tempo, mas ela pode ficar louca pra sempre”*.

O feitiço, portanto, não é necessariamente controlado pelo rezador, pois seu efeito é imprevisível, por mais que exista um rol de efeitos previsíveis e as magias de intervenção na consciência alheia só funcionem sob condições muito específicas, por exemplo, se for necessário evitar um evento trágico. Os feitiços *“negativos”*⁹ mais

⁷ Pessoas que nascem *“curadas”*, de acordo com E2, possuem a capacidade de realizar curas através da troca de fluidos corporais, como a saliva. O conceito de *“pessoa curada”*, entretanto, não foi definido com precisão, apenas se sabe que elas possuem essa capacidade, não tendo mostrado o campo informações sobre sua geração ou outros fatores que poderiam causar essa benção.

⁸ Os pontos riscados são padrões geométricos desenhados ou cravados que evocam forças espirituais para a realização de curas.

⁹ O uso das aspas é justificado pela imprecisão do nome, tendo em vista que são eventos trágicos que ocorrem, mas sempre há algo complexo em sua significação. Os sujeitos que sofrem os feitiços, em geral, só sentem os seus efeitos se houver, de alguma forma, se comportado de forma tal que tenha causado algum desequilíbrio sério. Carvalho e Bairrão (2019) tratam do julgamento moral que diferencia a Quimbanda da Umbanda e debate um tanto a respeito do moralismo dentre correntes da religiosidade.

densos também estão associadas à promoção da justiça social, isto é, quando um grupo oprimido conseguia benefícios através de uma tomada violenta do poder - que pode ser, por exemplo, através da prática de feitiços que sabotem a sanidade de inimigos ou interfiram no seu livre-arbítrio.

Se olharmos reflexivamente para alguns exemplos dados nos relatos, até mesmo a noção da magia “*negativa*”, isto é, aquela que visa impor um “*mau*” a alguém, talvez esconda uma concepção de bem, ainda que distorcida. Os entrevistados E1 e E2 afirmam que os grandes proprietários ou importantes malfeitores tinham tendências a serem amaldiçoados pelos seus opositores, que conseguiam significativas ou relativas melhorias através dessa intervenção mágica. Os métodos utilizados para alcançar essas magias são tão plurais quanto as possibilidades de efeitos.

A punição de uma pessoa cruel, que, em geral, não é do tipo que realiza apenas um ou outro mal isolado, como, por exemplo, de um homem qualquer que geralmente apresenta um comportamento sádico, que afeta de maneira negativa muitas pessoas, pode se dar de diversas formas: cegueira, loucura, morte repentina ou morte acidental. A fala de E2 marca esse tipo de punição: “*Veja como aconteceu com [...], andava pra lá e pra cá fazendo maldade, até que morreu ele e os outros num acidente*”.

O interessante é que existe uma complexidade importante acerca do tema da “manipulação da magia”: ao mesmo tempo em que são valorizados os ensinamentos tradicionais, suas práticas e rituais como as rezas, as ornamentações, as restrições etc., as entrevistas revelaram uma intensa aura de espontaneidade rodeando a magia. E1 apresentou o seguinte entendimento:

“Você tem que entender que o que acontece é porque era para acontecer. Se acontece é porque é da natureza e de Deus que aconteça. Geralmente a pessoa tem pouca importância no feitiço e também é raro que alguém entenda o que acontece em um feitiço” (Entrevistada E1).

A entrevista com a rezadeira R5 também revelou a mesma coisa, ao ser perguntada se as rezas (de cura espiritual) eram sempre as mesmas, ela afirmou:

“Na verdade, não existe só um jeito não, a reza acontece na hora, as palavras vêm. Existe as rezas escritas, que podem ajudar a pessoa que está iniciando, mas não são as palavras escritas que fazem a reza, são as palavras ditas. Um rezador pode fazer a mesma reza (causar o mesmo efeito, a mesma cura)”

dizendo palavras diferentes. É como se o espírito santo guiasse na hora da reza” (Rezadora R5).

Não foi verbalizado, mas ficou subtendido que há uma lógica complexa por trás dos eventos mágicos, na qual os seres humanos são apenas instrumentos de algo, em geral, incompreensível, sendo os segredos da magia considerados algo que está muito além dos limites psicossociais¹⁰ da maioria das pessoas.

No tema do controle e do descontrole da magia, vale as observações feitas por uma frequentadora de centro de Umbanda da cidade, introduzida por um dos entrevistados (E6), e, segundo este, aquela é considerada por alguns outros moradores como uma boa guia para as questões espirituais. Para R1: *“[...] Você tem que ter a cabeça no lugar, é preciso ter a mente quieta. Você não consegue mudar se você se assusta. Os espíritos só visitam aqueles que tem a mente no lugar para se comunicar”*.

O conselho dessa mulher faz sentido, uma vez que o contato com qualquer manifestação espiritual mais intensa, para a maioria das pessoas, comumente traz medo e as deixa desesperadas. A desinformação e falta de um convívio tranquilo com a espiritualidade seria um elemento associado ao fechamento da sensorialidade espiritual para a possibilidade de um diálogo saudável com a dimensão dos espíritos.

Ao perguntar para essa conselheira sobre os motivos e a natureza de eventos espirituais que ocorriam na minha vida, no momento da entrevista, ela me afirmou: *“[...] Isso é porque você é médium do tipo de [...], mas se quiser continuar avançando precisa se acalmar pra receber as mensagens. Se contatos e sonhos de premonição já vêm de família, isso significa que você precisa se acostumar com eles”* (Rezadeira R1).

Manter a serenidade em meio ao caos seria, portanto, um atributo necessário para que uma pessoa possa ser considerada bem iniciada na magia. Essa serenidade seria produto de um exercício intenso e contínuo de reflexão e de meditação, marcado pela reza ou por outros exercícios:

“Não dá pra aprender da noite pro dia, isso vem com o tempo, com a prática da oração e com o fortalecimento dos pensamentos. Uma boa mente é a única coisa capaz de lhe dar coragem nas horas de ameaça, medo ou outras

¹⁰ Segundo a rezadeira R1, uma mente sadia e firme é necessária para lidar com o sobrenatural, caso contrário há uma grande possibilidade de surgirem efeitos colaterais danosos. Um certo repertório e o desenvolvimento de um senso de coletividade também é requerido, mas as pessoas nem sempre acessariam essas oportunidades devido às diferentes formas de socialização dispostas no mundo.

coisas. Assim como tem gente que não enxerga longe, tem mente que não aguenta algumas coisas, certas verdades. Só que não existe óculos pra espírito fraco, tem que se curar e se preparar pra entender. Você precisa buscar um centro pra se desenvolver, precisa se cuidar também, vai ser um ótimo trabalhador se cuidar de si” (Rezadeira R1).

Interessante que as interações com o mundo espiritual afetam a natureza da psiquê humana e os episódios de intimidade entre esses dois mundos estão diretamente relacionados ao “*desenvolvimento*” do feiticeiro. Mas nem sempre o contato com o sobrenatural afeta de forma positiva o feiticeiro. E2 foi questionado a respeito dessa questão, concordando com R1 sobre a complexidade da iniciação:

“Tem gente que desmaia, tem gente que nunca mais fica com a cabeça no lugar (enlouquece). Por isso é uma coisa importante, não acontece todo dia. Pode ver, tem gente que nem fala do que viu do ‘outro mundo’ porque as coisas de lá são tão difíceis de entender que as pessoas preferem não falar com medo de assombrar os outros” (Entrevistado E2).

A espiritualidade, portanto, pode apresentar uma relação conflituosa com o funcionamento normal da psiquê humana. As coisas do “*outro mundo*”¹¹ são tão potentes quanto perigosas, não fugindo das regras usuais da lida com poderes densos que, conseqüentemente, envolvem grandes responsabilidades. Na realidade, há a necessidade de uma ruptura na mentalidade do próprio feiticeiro, que passa a ver o mundo a partir de uma lógica ou, melhor dizendo, uma emoção encantada.

Outro entrevistado falou a respeito da necessidade de uma consciência corporal plena para a realização da magia, mas a disciplina que gera esse tipo de consciência física (localizada no corpo) também inclui o controle do abstrato foco mental - e essa capacidade de fortalecimento dos focos seria um elemento fundamental da magia, constituindo o componente da *intenção*¹².

Os exercícios propostos pelos entrevistados E1, E2, E5 e E6 para exercitar a presença de espírito ou a consciência corporal se assemelham ao que hoje muitos chamam de meditação “mindfulness”, mas, por vezes, a invocação de um feitiço pode

¹¹ “*Outro mundo*” é um conceito abrangente que, usualmente, é utilizado para se referir aos mundos dos espíritos ou aos distintos estados de uma série de coisas no tempo antigo: condições de vida (como da alimentação e da moralidade); integralidade dos rituais; equilibrada relação entre humanos e natureza, entre outras coisas. “*Outro mundo*” também pode significar a lógica própria da dimensão dos espíritos (usualmente incognoscível para a maioria das pessoas) na qual ancestrais e diversas entidades habitam e se relacionam. A rezadora R5, diferentemente de E2, usa a expressão “*outro tempo*”.

¹² A intenção apresenta um foco (objeto ou ação) e intensidade (quão mais intensa é a presença do pensamento dentro da mente, maior é a intensidade da intenção).

requerer também alguns movimentos físicos, utilizando dos olhos, braços e de outras partes do corpo. A entrevistada E1 descreveu sobre o seguinte exercício:

“Você vai sentar, e deixar cair um fio d’água na sua testa, ou na parte de trás do seu peito (costas). Fique um bom tempo pensando apenas na sensação da água batendo em você, nessas partes do corpo, assim você com o tempo vai desenvolvendo mais presença” (Entrevistada E1).

Já E6 exemplificou essa prática, falando:

“Você senta de pernas cruzadas e coloca a mão fazendo um 6 e uma pinça bem aqui na frente do peito. Respire e mantenha o pensamento só naquela região (peito) e também na ponta dos dedos. Isso vai abrindo você pra receber algo novo com o tempo” (Entrevistado E6).

Para E5, outra atividade importante é:

“Fazer esforço físico mesmo, trabalhar cada região do corpo, especialmente os braços e os peitos. Exercitar, andar, sentir a presença no corpo. Com o tempo o peso da sua presença vai aumentando e você vai conseguindo sentir o ‘outro mundo’” (Entrevistado E5).

Alguns feitiços, segundo os entrevistados E1 e E2, podem também causar reflexos corporais involuntários: a pessoa pode “*virar os olhos*”, pode ter uma contorção severa ou outras manifestações. Por isso é recomendado um bom desenvolvimento da consciência para a realização de feitiços.

Outros feitiços são feitos através do movimento dos olhos e de outros órgãos do corpo, como língua, pálpebras, lábios, couro cabeludo, orelhas, entre outras partes. O corpo todo é um mapa que pode ser explorado para a realização de feitiços: *“Tinha um rezador que pra fazer os trabalhos arregalava os olhos. Deveria ser pra jogar a intenção. Ele arregalava, as vezes se tremia, tremia as mãos, tinha uns espasmos, balançava a cabeça, cada reza era uma coisa diferente de se ver”* (Entrevistada E1).

Existe uma espécie de consciência mágica que transcende os limites biológicos na fala dos entrevistados, a intenção e os pensamentos podem ser propositalmente arremessados/compartilhados/reposicionados. Essa consciência pode ser movimentada no plano tridimensional de forma a ignorar distâncias que são impostas pelo corpo biológico, como o limite da visão, da audição ou de outros sentidos ordinários. É como se a consciência fosse um item que pode trafegar através

de corpos no espaço. Portanto, as sensações do corpo individual já não são o limite preciso das sensações que podem ser geradas na consciência.

No discurso dos sujeitos E2, E5 e E6, “*virar homem*”¹³ tem a ver com “*abrir os peitos*” – e, apesar da descrição superficial dada em primeiro momento –; o entrevistado E6 confessou-me depois, em particular, que “*abrir o peito*” tem a ver com ter uma identidade firme e conseguir ter “*presença*” através do exercício da meditação consciente sobre o corpo, tendo, especificamente, o coração como porta central para a realização de muitos feitiços, e sendo este relacionado a vários outros elementos centrais da espiritualidade.

Isso poderia significar ou não um exercício de foco da sensação física sob a região do peitoral (trazer essa consciência mágica para o corpo), mas, de acordo com as palavras dadas por E6: “*é preciso apenas prestar atenção no coração*”.

“Eu falo é do coração mesmo, você tem que pensar no seu coração, no meio dos seus peitos. Feche os olhos e tente imaginar o seu corpo como se fosse um mapa, e cada cidade (pedaço do corpo) possui suas funções e sensações, sempre que você foca sua atenção em um dos pedaços do mapa, você pode sentir melhor ele. Aí você escuta o que cada pedaço seu tem a dizer pra você, e o coração é o mais importante. Quando você consegue ter um foco sereno no peito, os espíritos lhe guiam e fica mais fácil de encantar” (Entrevistado E6).

O termo “*encantar*”, que é algo relativo ao mundo da encantaria¹⁴ e dos feitiços, portanto, tem o exercício da “*sensação focada*” (SF) como elemento fundamental para o seu desenvolvimento. Na realização de alguns feitiços, algumas sensações físicas são o sinal do sucesso ou da falha; para E1: “*quando terminava alguns (feitiços), seus olhos ardiam. Se seus olhos ardessem é porque tinha conseguido fazer certo*”.

Esta pesquisa de campo exaltou especialmente a meditação no peito, na ponta dos dedos e na palma das mãos, mas outras partes do corpo também foram citadas, como o pomo de adão e também o centro da testa. Cada parte do corpo, portanto, seria um caminho para o “*outro mundo*”, se vivenciadas através das sincronicidades dos rituais antigos. Para realizar certos feitiços, exige-se uma

¹³ Virar homem significa amadurecer, ser disciplinado. Dentro do tema da espiritualidade, entretanto, virar homem é algo que se afasta um tanto da fachada binária e passa a significar também a aquisição de algumas habilidades sutis que não representam, de forma tão imediata, a masculinidade ou o mundo masculino.

¹⁴ Por encantaria me refiro a tudo que é relacionado com o mundo dos encantos (encantados, oferendas etc.).

alternância ritmada do objeto do foco do praticante, podendo alternar entre partes do seu corpo ou imagens de alguma pessoa/objeto/situação, construindo uma espécie de dança coreografada das sensações/imagens.

Eu mesmo tive experiências incríveis, utilizando inconscientemente dessa dança, antes mesmo de ter conhecido formalmente essas práticas ancestrais, e tudo me impactou de forma ainda mais gratificante ao perceber que a ancestralidade me permitiu sentir as coisas para só depois me permitir aprendê-las e descrevê-las racionalmente - de forma tal que tornou as coisas do “*outro mundo*” mais familiares.

A lógica de certas magias precisa de um deslocamento do foco corporal para diferentes partes do corpo. Conforme explicado anteriormente, o foco possui intensidade e objeto. Se, figurativamente, fossem gotas, imaginaríamos gotas de diferentes tamanhos caindo no corpo em uma linha do tempo relativa¹⁵.

Esse seria o segredo de algumas magias: a habilidade de realizar sequências de SFs, por exemplo: foco na cabeça por 3 segundos, depois foco na mão direita por 2 segundos, e assim adiante. E6 comunicou que “*tem uma reza que você faz uma estrela com o corpo, uma estrela de (inaudível) pontas*”.

Para alguns tipos de magia, é necessário apenas um foco direcionado para partes específicas do corpo. E6 descreveu que:

“Olha, para fazer [...] você tem que pensar só nas suas mãos. Um sinal de que está dando certo é que você tem que sentir um calor que aumenta de repente, ou então como se tivesse levando um choque nas mãos, como um formigamento. Aí você precisa seguir o movimento que o calor manda (Entrevistado E6).”

Curiosamente, esse tipo de exercício meditativo tem dinâmicas próprias: é como se o corpo possuísse uma inteligência própria que é reativada ao se meditar, e a mente passa a se guiar, a partir dessa inteligência interna. E6 enfatizou que “*tem gente que começa o trabalho e não consegue voltar. O calor toma de conta*”.

O transe, portanto, pode vir a tomar conta do sujeito, que precisaria de ajuda para retornar ao estado normal de consciência. É como se seu comportamento fosse engolido pelo reflexo inconsciente de energias internas. Qualquer distração ou

¹⁵ Não foram citadas regras, pelo contrário, se olharmos para o exemplo de algumas rezas que desrespeitavam a burocracia da necessidade da verbalização, se já houvessem sido dominadas pelo feiticeiro, veremos o mesmo na questão do “timing” (ou sincronia) para a emissão de diferentes feitiços que utilizam do foco como elemento de conjuração: alguns feiticeiros conseguiam conjurá-los mais rapidamente que outros, ou realizando menos movimentos que outros. Novamente, desponta o enigma do limite entre espontaneidades e sincronidades na magia.

pensamento incorreto afasta a pessoa do fluxo e diminui a temperatura da troca. Esse tipo de feitiço, que se utiliza especialmente das mãos, costuma ser usado em rituais específicos. De acordo com E2, *“não sei se tem como controlar, mas já ouvi de pessoas que faziam cura com as mãos e depois de terminar elas continuavam dançando”*.

A experiência da “dança” descrita está relacionada a um antigo ritual¹⁶ de cura pelas mãos, cujos limites não foram bem definidos na conversa. Foi dito também que a sensação térmica dos momentos pode realmente atingir níveis absurdos, como se a pessoa estivesse sofrendo uma queimadura: é a mesma sensação, porém sem o efeito físico da queimadura (bolhas etc.). Não ficou nítido se ambos os participantes precisam ter uma resiliência para passar pela cura ou se apenas um dos envolvidos precisa aturar a “queimadura”. A cura resultante, entretanto, é descrita como renovadora; segundo E2: *“teve um homem que fez uma cura no outro, só com as mãos, e sarou um problema no estômago que ele tinha há anos”*.

A rezadora R3 disse, quando falando da primeira cura que realizou, que:

“Sim, foi um homem hoje finado. Ele criava cabras, aí uma cobra mordeu um cabrito dele, aí ele disse “o que vou fazer?”, e decidiu vir aqui. Ele chegou e disse “vim lhe pedir uma ajuda pra você curar esse cabrito”. Eu nunca tinha curado, pensei “será que vou curar?”. Aí disse “com os poderes de deus, fica curado”, fiz um gesto com a mão, tocando a minha cabeça com os dedos e após isso o animal com a parte traseira da mão/dedos. Curei. O cabrito tava já escorado. Isso tá com mais de 50 anos, e foi descoberto disso aí. Aí fiquei curando gente, bicho, roça, tudo no mundo, minha filha, mas foi deus quem deu esse dom, ninguém ensinou. Foi essa mão na minha cabeça que me passou, desde então eu curo” (Rezadora R3).

Os gestos para a cura de animais e pessoas são diferentes. De acordo com R3, há uma diferença nisso e também nas palavras que formam as diferentes rezas para diferentes necessidades:

“Sim, tem diferença. Por exemplo, tem a reza de quebranto. Tem a de dor de cabeça, tem a reza de vermelhão que é “inzipa” que a gente chama. Pra rezar em bicho, você reza assim (abanando as mãos na horizontal), mas pra rezar em gente, tem que rezar em cruz (desenhando o sinal da cruz com as mãos no ar). Quando é pra curar um bicho com picada de cobra só o pinhão pode curar” (Rezadora R3).

¹⁶ Por ritual se entende um conjunto de práticas realizadas com uma intenção. No contexto em questão, se trata do conjunto de atos que constroem uma cura (a preparação prévia, os preceitos/proibições e a cura em si).

A reza para “*vermelhão*”, provavelmente, é para a erisipela, uma doença infecciosa. Aqui, as informações de R3 ficaram um pouco conflitantes: não se sabe se ela pode curar animais picados apenas com o toque e a fala, ou se será sempre necessário o pinhão, ou se ela apenas citou que o pinhão tem esse efeito particular quando se trata da cura do envenenamento.

A rezadora R3 ainda nos deu o exemplo da estrutura de uma reza de cura:

“Só é preciso dizer o nome da pessoa na reza, você reza com as folhinhas. Por exemplo: “José, quem botou quebranto em você... Na sua boniteza, na sua feiura, na sua magreza, na sua gordura. Pois com dois botaram, com três eu tirariais. Se tiver no tutano, vá pro osso, se tiver no osso, vá pra carne, se tiver na carne, vá pro couro, se tiver no couro, vá pra pele, se tiver na pele, saia tudo pas ondas do mar sagrado. (Inaudível) nem grito, nem choro, nem galo cantar, nossa senhora bote pra lá” (Rezadora R3).

Essa reza era realizada com um ramo de 3 folhas, por isso o trecho “*com dois botaram, com três eu tirariais*”. A grafia da sonoridade original foi mantida, tendo em vista que é um encantamento, no qual “*pas ondas do mar*” significaria, na norma culta, “paras as ondas do mar”. Outra reza da qual conseguimos alguma informação foi a de fechamento de corpo (proteção):

“Tem, para crianças de idade de no máximo 6 anos. Não é difícil fechar o corpo, primeiro se chama o nome daquela pessoa que vai ter o corpo fechado. Depois se benza (pai, filho, espírito santo). Por exemplo: “Manoel, eu fecho teu corpo com os poderes de deus, com os poderes do pai eterno, com os poderes de nossa senhora e quem acreditar, você é livre de todo o mal, de todo de bicho que é a cobra, de tudo que for ruim, de tudo que for mal você tem o corpo fechado para quebranto, olhado, disso tudo, Manoel, você fica curado”. E reza essas ditas palavras 3 vezes, em três sextas-feiras” (Rezadora R3).

Quando perguntado se usava de plantas na hora reza, o rezador R4 afirmou:

“Sim, qualquer mato, são 7 folhas. Deus levou 7 dias pra criar, as curas são feitas com 7 folhas. Aí reza, o pai nosso, a ave Maria, pedindo a Deus pra curar aquela pessoa, a aura daquela pessoa, seus pesadelos, suas doenças. Peço a deus e a Jesus sempre” (Rezador R4).

Figura 2 – Rezador R4



Fonte: Acervo pessoal do autor (2024).

A pesquisa de campo mostrou que existem diversos segredos e catalisadores para esses processos: uma alimentação específica; uma ornamentação adequada do ambiente no qual se realiza a reza; e a prática em dias específicos da semana também muda o sentido de tudo (o uso de amuletos e plantas, por exemplo). A rezadora R3 afirma:

“Olha, eu gosto de rezar com o pinhão. O pinhão é abençoado por Deus, seja na seca ou no inverno ele tá verde, colocando suas frutinhas. Tem muitas plantas que é bom você ter em casa. Tem a arruda, tem a tira-inveja, tem a pega-rapaz. Eu planto malva, hortelã, e o pé de manjerição pode ser usado pra algumas dores, tirando uma folha e levando no ouvido. O pé de tira-inveja não deve aparecer pra muita gente, porque muita gente sabe. O agrião é bom pra dor de dente, pega ele coloca no dente e adormece. O meu pé de arruda é escondido. Sempre que você tiver uma demanda, por exemplo, se você for acolá comprar uma boiada, você tira em segredo uma folhinha de arruda e guarda com você dentro da bolsa, do sutiã, da carteira, (tendo na mente que o negócio dará certo) e isso garante que a coisa vai dar certo. A arruda tem uma ciência tão grande que uma pessoa menstruada não pode tirar uma folha de arruda. É uma planta sensível, eu tinha um pé de arruda grande, e um dia chegou uma vizinha. Ela tirou uma folha de arruda e colocou atrás da orelha, tirou outra e deu para a orelha de outra vizinha, quando anoiteceu o pé estava todo seco! Seco do mesmo jeito de colorau... matou. Já o Hortelã ajuda com trombose, dor de cabeça” (Rezadora R3).

A seguir, algumas imagens feitas no quintal da Rezadeira R3:

Figura 3 – “Pé” de arruda



Fonte: Acervo pessoal do autor (2024).

Figura 4 – “Pé” de manjerição



Fonte: Acervo pessoal do autor (2024).

Figura 5 – “Pé” de agrião



Fonte: Acervo pessoal do autor (2024).

Figura 6 - Romã



Fonte: Acervo pessoal do autor (2024).

O rezador R4 disse, a respeito do uso das ervas:

“Eu tenho Hortelã, que é bom pra dor de cabeça, agora mesmo estou mascando. A pessoa que bem souber, usa hortelã, pra mascar, engolir. Tenho alecrim, malva. Agora nas nossas plantas não pode deixar todo mundo pegar não. Uma vez uma mulher veio aqui pedir um ramo de malva e a planta fez foi morrer. O pé de pinhão é especial, ele cura tudo. Tira o mal da casa da gente, das pessoas, afasta tudo. O pé de arruda é bem difícil. O pé de arruda é tão melindroso que, se a pessoa olhar pra ele, ele se acaba. Aqui já botaram vários. Arruda tem que ser criada escondida. Arruda também tira tudo quanto é ruim da vida da gente. Arruda só flora uma vez por ano, e ninguém vê. Ela flora na sexta feira da paixão, 12 horas da noite é a hora que ela flora”

(Rezador R4).

A seguir, um registro feito na casa do Rezador R4:

Figura 7 – Hortelã e Espada de São Jorge



Fonte: Acervo pessoal do autor (2024).

O dia em que se realiza a reza também é uma variável importante nos feitiços. A rezadora R3 afirmou, quando perguntada sobre a influência do dia na semana reza: *‘Sim, dia de sexta é um dia bom para quem procura cura. Inclusive se for rezado 3 sextas feiras seguidas em crianças, isso fechará seus corpos’*.

Percebi também que algumas substâncias podem ser utilizadas, eventualmente, como formas de treinar o foco ou facilitar a conexão com o “*outro mundo*”. O rapé foi uma das medicinas apontadas pelo entrevistado E2 como canal para o realinhamento. E2 informou que “*O rapé, aprendi a fazer com o meu pai e é assim: assa as folhas na chapa, depois enrola elas num pano e bate no pano até ficar só o pó*”.

Antes da utilização do rapé, percebi que alguns de meus passos na espiritualidade se embaralhavam e acabavam por causar efeitos adversos. Em

momentos que tentei realizar algumas simpatias, sem a maturidade espiritual adequada, surgiram efeitos colaterais¹⁷.

O entrevistado E2 chegou a citar também uma bebida doce, de cor escura, que alguns de seus ancestrais mais antigos tomavam nas casas de reza: *“Os mais antigos bebiam uma bebida que era feita da jurema, misturada com outras folhas. Era uma bebida escura e muito doce, com um gosto esquisito. O trabalho pra tirar as raízes da jurema que é brabo”*. O entrevistado disse que era possível fazer coisas inexplicáveis com a receita certa de jurema, pois *“se usava pra encantar. Tinha gente que fazia ventar, outros viam as coisas do ‘outro mundo’, outros ganhavam força, e por aí vai”*. Esse *“fazer ventar”* parece ser a capacidade de alterar o clima, habilidade muito citada dentro de alguns círculos dos povos indígenas. Essas habilidades, entretanto, são raras e costumam causar espanto na população que cresceu afastada da tradição.

A entrevistada E3 falou sobre outro tipo de catalisador: o uso de padrões visuais (riscados/desenhados), especificamente, o uso da estrela de 5 pontas, ou estrela de Salomão¹⁸, como coisa essencial para a prática da magia. Segundo ela, *“quem nasce com a estrela de Salomão nas mãos (formato das marcas nas palmas das mãos) geralmente vai ser um curandeiro nato. Quem não nasce com ela, precisa aprender a usar dela e de outros pontos pra poder fazer magia”*.

O poder desses símbolos e o funcionamento dessas mecânicas não foi bem explorada pelos entrevistados, ficando um ar de dúvida na questão, mas a figura de Salomão está presente em diferentes configurações de religiosidades. Conforme citado anteriormente, apesar das informações coletadas, ainda há uma aparente imprecisão acerca dos componentes que compõem a realização de um feitiço bem-sucedido. Seriam os que nascem com a estrela de Salomão na palma da mão, por exemplo, os protegidos ou auxiliados pela “falange de Salomão”, citada por Grünwald (2020), ou não há uma relação entre essa falange de espíritos e aqueles que carregam essa marca física? Essa seara deixou lacunas que não permitiram à esta pesquisa apresentar conclusões.

¹⁷ Em um dos episódios, me faltaram forças e perdi a visão por um breve momento. Foi o convívio com meus avós que me permitiu amadurecer um tanto a minha relação com os feitiços - o sagrado é nutrido conforme eu passo a nutrir meus ancestrais.

¹⁸ Provavelmente, um elemento oriundo do misticismo muçulmano e cristão, os textos da Clavícula Salomonis Regis possuem uma influência sobre diversas religiosidades por comporem um dos tratados de magia mais conhecidos.

3.3 Rituais, feitiços e preceitos

Merece destaque que também faz parte da dinâmica da magia são os “preceitos”. De acordo com E2, E3 e E5, o feitiçeiro precisa ter uma preparação para cada feitiço. As capacidades “mágicas” dos sujeitos também estão atreladas, por exemplo, às suas alimentações - jejuns e restrições foram citados como catalisadores por E1 e E8 - e aos períodos que passam sem ter orgasmos ou relações sexuais. Em uma de suas falas, E8 declarou: *“você pensa que é mole se iniciar? Oxe! Pra incorporar algumas entidades, a pessoa fica um mês inteiro sem comer, só nos líquidos”*.

Grande parte dos participantes da pesquisa (E1, E2, E7, E6, E8 e E9, R1, R3, R4 e R5) concordaram que, para a relação com o sobrenatural, é necessário ter a capacidade de acreditar que tal dimensão existe. “Ter fé” é foi citado como algo essencial para se manipular e se sentir a magia e a espiritualidade: *“Tem que ter fé, todo rezador tem fé. Aquele que não acredita não consegue se chegar nas entidades da cura, porque na verdade são eles, né, que fazem o trabalho todo. A gente só aprende a chamar”* (Entrevistada E1).

A entrevistada E8 tem parentes no Candomblé, inclusive uma tia, mãe de santo, que lhe ensinou certos segredos. Alguns dos feitiços possíveis, descritos por E8, ora são de caráter “macabro” - transformar em pele de sapo as peles de suas vítimas, trazer toda sorte de desgraças ao seu cotidiano -, ora são feitiços de um espírito extremamente dócil e amável, como os feitiços de descarrego e de adoçamento de casais. E8 discorreu sobre um que fez com E7: *“Era um lindo banho que tomávamos juntos, de algumas ervas pra afastar coisas ruins do casal. Depois fizemos juntos uma simpatia pra adoçar a relação”*.

A magia, portanto, vai se tornando uma coisa cada vez mais complexa e as variáveis que compõem a equação de um feitiço são muitas. Um outro tipo de preceito citado nesta pesquisa foi o do isolamento ou a interação com um grupo fechado de pessoas. O isolamento ajudaria a “focar” a mente do indivíduo, que se alienaria um tanto das preocupações trazidas com o convívio social. E8 informou, segundo o que aprendera com sua tia, que *“são umas 3 semanas de isolamento na primeira vez (descrevendo o primeiro ritual de isolamento e iniciação que costumeiramente sua tia recomendava)”*.

A interação com elementos da natureza e com a terra, especificamente, foi também citada por E2 e por E7 como uma forma de fortalecer a saúde, equilibrar as intenções. O entrevistado E1 recomendou o exercício de se deitar ou se sentar na terra crua, sem sapatos, podendo ou não estar com as mãos e cabeça também tocando a terra. Isso seria também uma forma de “trazer ideias” e de fortificar o indivíduo.

Apesar de não ser uma associação feita pelos interlocutores, esse exercício lembra alguns elementos de rituais de cura da Jurema ou do Toré, nos quais o pisar no chão é intencionalmente utilizado como forma de manipular as forças no ritual que está sendo realizado¹⁹.

Já sobre o ambiente que está ao redor do feiticeiro - a dimensão externa -, é tão importante quanto o feiticeiro em si, pois existe uma série de recomendações a respeito de como se deve ornamentar uma casa ou um local de reza para que se mantenham ou não espíritos no ambiente.

De acordo com o entrevistado E2:

“Tem algumas coisas pra se evitar, como acender uma vela dentro de casa. Isso pode chamar espírito. [...] se você vai construir um altar, é importante deixar ele com imagens dos santos em lugares mais altos e que não faça algumas coisas perto desse altar” (Entrevistado E2).

O entrevistado E2 recomenda que “*não se acende vela dentro de casa*”, porque acredita que os contatos com espíritos devem se dar em contextos específicos, como em matas fechadas, diferindo de outras tradições que privilegiam o convívio com espíritos ou santos em seus ambientes íntimos.

O fogo é visto como um portal para o outro lado (por isso as “*curas de mão*” são marcadas pelo calor), e por isso os espíritos (orientados ou desorientados²⁰) são atraídos para perto das velas. Ainda sobre a cura com as mãos, o E6 ensinou:

“Você bota as mãos e o pensamento na pessoa, depois de já ter seguido os (preceitos) ditos, e começa a trabalhar, com o tempo você sente uma sensação de formigamento e um aumento anormal na temperatura, mesmo que as mãos

¹⁹ Presenciei alguns rituais de cura com cânticos, maracás e pisadas com parentes enquanto estive no Cariri. O ritual era realizado da seguinte forma: uma pessoa, em meio a uma floresta, sentava em uma cadeira, o cacique utilizava dos maracás e a voz enquanto pisava forte o chão para realizar o descarrego.

²⁰ Espíritos orientados possuem nitidez das motivações de sua presença na vida dos indivíduos e, em geral, são guiados por ideais puros como amor, compaixão, perdão, progresso e serenidade. Os desorientados, por sua vez e de modo geral, trazem problemas para as vidas dos viventes.

estejam paradas ou se movendo pouco [...] você sente a pele da outra pessoa como sente brasa. [...] aí tem que manter a calma porque qualquer pensamento pesado pode carregar a pessoa ou carregar você. [...] pode demorar muito ou pouco tempo, e depois você precisa se limpar” (Entrevistado E6).

O entrevistado E2 falou sobre sua mãe ter comentado que ele teria nascido “*curado*”, e isso o tornaria capaz de reviver bichos picados com cobra apenas com o seu cuspe. Não ouvi nenhum outro comentário a respeito de outros fluidos serem também veículos de cura. O entrevistado E2 afirma já ter curado animais caprinos pequenos que agonizavam de doença ou veneno, apenas cuspiendo em suas bocas.

O processo de preparação prévio, por vezes, podia incluir a utilização de ervas e de outras coisas pelo feiticeiro; fumar ou se banhar com ervas é parte essencial do preparo, de acordo com a memória que o entrevistado E2 tinha dos ensinamentos de sua casa de rezas. Existe um profundo senso de responsabilidade nesse procedimento - notemos que até mesmo os pensamentos precisam ser controlados, pois, por um breve momento, a energia dos dois corpos parece se fundir.

Uma energia precisa se manter em movimento para tirar a energia densa (“*encostada*”²¹) da outra pessoa, e o feiticeiro que cura ainda precisa sair o mais ileso (limpo) possível. Na verdade, em minhas experiências com essa cura ígnea (que foram, no máximo duas, nas quais eu fui o curandeiro), pelo menos o cansaço parece ser inevitável, mas, após um período de retidão, se consegue recuperar as forças.

A primeira experiência com isso que passei a chamar de “*cura ígnea*” se deu com um amigo de longa data, enquanto fazia uma massagem nele. Ambos notamos que a temperatura aumentou de forma inexplicável e todas as outras sensações (como formigamento ou sensação de unidade) também surgiram. Foi uma experiência marcante, apesar de apenas eu ter ficado surpreso. Este amigo, também descendente de indígenas, um pouco mais velho e sábio sobre o tema das religiosidades, me afirmou neste dia que eu tinha as mãos sensíveis de um curandeiro, e que aquele não era o momento para ele passar por uma cura.

Em outro dia, conversando sobre os sentimentos daquele momento mágico, ambos descrevemos os mesmos sentimentos: sensação de toque de temperatura escaldante, quase impossível de se aguentar apesar dos movimentos sutis e leves; um estranho formigamento que também lembra a sensação de

²¹ Relativo a “*encosto*”, palavra, em geral, usada no campo das religiosidades para expressar espíritos obsessores ou influências espirituais negativas, por exemplo.

pequenos choques causados pelos dedos; e uma intensa sensação de imersão no ser do outro.

A segunda experiência se deu com uma amiga, mas dessa vez eu já tinha a consciência de minhas capacidades (por mais que ainda hoje não tenha aprendido a realizá-las intencionalmente). Dessa vez, não me assustei, lembro de termos utilizado óleo de coco para facilitar a massagem, e lembro-me de uma anormal sensação de calor e de choques que adormeceram o corpo dela. A sensação de dormência foi uma novidade nesse caso, confirmada pela amiga que recebera a massagem (além da confirmação, também, da temperatura escaldante, porém, dessa vez mais tolerável).

Ambos os “*pacientes*” declararam uma sensação de serenidade e completude sensoriais após a realização dessas massagens. Não consigo descrever o porquê de isso acontecer, muito menos o motivo de isso apenas acontecer com pessoas específicas. Talvez uma intimidade especial ou uma disposição à fusão dos espíritos seja necessária para que esse ocorra esse tipo de fenômeno, ou eu simplesmente herdei alguma habilidade mágica da ancestralidade e ainda não aprendi a controlá-la. Isso nos leva a um elemento fundamental da feitiçaria: a fé, citada por três dos rezadores entrevistados - R3, R4 e R5 -, como elemento vital para a efetividade de um feitiço, sem o qual este não pode ser bem-sucedido. Ao ser perguntado se as rezas precisariam de formas diferentes para enfermidades diversas, R4 responde que:

“Sim, mas a reza toda ela serve a uma coisa. Se a gente rezar ela acreditando que existe um curador que é deus, dá certo. Porque a gente reza, quem cura é deus e a fé que aquela pessoa tem na reza. A maior coisa da espiritualidade da vida da gente é a fé. Não é a gente rezar, o fazer ou o acontecer. É a fé. Tem a reza de São Amanso [...]” (Rezador R4).

Para o debate sobre os feitiços, citado no campo pelos entrevistados, daremos início ao falar sobre a reza de pacificação de inimigos e animais (reza de São Amanso). Sobre o assunto, a rezadora R3 afirmou:

“Quando tem uma pessoa tá muito braba e quer fazer seja lá o que for, a gente se apega a São Amanso (Santo Amanso). Ele amansa boi brabo, gente, mas na fé, se não tiver fé não amansa. A reza é assim, por exemplo: “São Amanso, amanse fulano, pra mim (ou para minha família ou para quem for). São Amanso, estou lhe rogando, faça a cruz com sua espada no meio, que nada alcançará” (Rezadora R3).

Ao ser perguntado sobre como era a reza de São Amanso, o rezador R4 disse²²:

“É assim: “São Amanso, pela divindade de nosso senhor Jesus Cristo e de Nossa Senhora, eu peço para acalmar esse cristão, acabar com a solidez dele pra ele não querer fazer mal a ninguém. Peço a São Amanso, do jeito que amansado o vento.” Aí reza 3 pai nosso e 3 ave Maria e oferece a São Amanso. Isso também vale para parar o vento” (Rezador R4).

A rezadora R3, durante as entrevistas, disse não ter aprendido uma reza em particular: a reza para cobreiro (hérpes-zóster). Outros dois feitiços/milagres foram citados por R3 e ocorreram, aparentemente, sem o seu controle, mas segundo ela, foram manifestações da intervenção do sobrenatural:

“Eu quando morava no sítio, teve uma época que estava tendo uma enchente, fui lavar roupa e levei minha filha Cícera (nome em homenagem a Padre Cícero), que tinha 3 anos mais ou menos. Ela ficou brincando no pé da pedra enquanto fui estender uma roupa, quando voltei não a encontrei. Perguntei a meu companheiro se Cícera estava por ali, e ele disse que não estava. Aí eu me vali com a mão na cabeça: “deus primeiramente e meu padrinho Cícero, tire minha filha, aí vi a água fervendo, borbulhando, entrei com roupa e tudo, lá onde se lava roupa a água cobria um de mãos pra cima. Aí eu mergulhei e bati com o pé, quando bati, foi mesmo em cima de Cícera. Tirei ela e ela não bebeu nem água. Aliás, eu não tirei, Padrinho Cícero tirou. Por isso o nome dela é Cícera, e tenho um filho com o nome de Cícero. De primeiro, as mães tomavam um santo como padrinho, e colocavam uma pessoa pra representar. Minha mãe escolheu Padre Cícero como meu padrinho. Outro milagre aconteceu uma vez em que um homem humilde apareceu aqui em casa pedindo um copo d’água. Nós plantávamos feijão no quintal e tínhamos pouco, mas senti que ele precisava comer. “O senhor está com muita fome, não está?” Perguntei. “Comi ontem” ele respondeu. Insisti para que comesse, ele disse que não iria comer a comida que era guardada para mim, continuei insistindo, até que ele aceitou. Também lhe dei uma chinela e uma roupa que tinha guardada de meus parentes. Ele me desejou bênçãos quando saiu, disse que meu santo e meus guias me abençoassem. O feijão naquele dia estava ainda verde, e era pouco no quintal, longe de ficar maduro para colheita. Ao amanhecer, o feijão do quintal já estava seco (maduro) e as vagens tinham se multiplicado. Até hoje busco alguém pra me explicar isso” (Rezadora R3).

O rezador R4, por sua vez, citou uma cura que realizou em um padre, sobre uma doença conhecida localmente como “vermelhão”:

“Sim! Vieram bater aqui em casa: “vim pedir um favor ao senhor, o senhor faz?”. Eu disse que se eu pudesse eu fazia. Disseram que ele estava doente daquele “vermelhão” (aponta para a perna). Cheguei lá e ele disse “rapaz, estou doente desse vermelhão da perna, já cacei remédio e nada, ouvi que você é rezador, queria saber se pode rezar em mim”. Rezei e ele se curou,

²² Aqui, surge também a ideia de um feitiço para controlar o clima (especificamente, a intensidade do vento).

ficou bom até hoje. Ele veio me agradecer: “graças a deus sua reza serviu demais”. E todos quanto eu tenho rezado sempre serve, não é me fabulando, nem me engrandecendo nem nada não, mas olhe, eu tenho muita fé em Deus” (Rezador R4).

O rezador não informou mais detalhes sobre como era feito essa reza, mas uma outra rezadora (R3) também citou a mesma reza.

Sobre as rezas e rituais de cura, o entrevistado E13, por sua vez, narrou como antigos rezadores tinham rezas mágicas para curar animais, utilizando algumas folhas, rezas e de algum tipo de desenho feito com um galho na areia. Um dos sujeitos etnografados nesta pesquisa (R3) afirmou, ainda, que alguns males humanos, inclusive biofísicos, como a Herpes-zóster (cobreiro) e dores de cabeça, podem ser curados/combatidos com a ação de rezadores/raizeiros, sendo os efeitos mais rápidos quando a cura é através da reza. R3, R4 e E10 afirmaram que as curas com rezas, geralmente, geram efeitos rápidos, mais ágeis que os efeitos de uma cura alopática.

No mesmo momento dessa conversa com E13, E2 completou (se tratava de uma entrevista conjunta, com a presença de E2 e E13):

“Ele fez a reza com algumas folhas, pediu para se afastarem dele pois estava com o corpo aberto. A vaca estava sangrando, e muito, não tinha como ela ter parado de sangrar daquela forma, só com umas folhas [...] acho que ele dizia que estava com o corpo aberto porque deveria ter dormido com alguma mulher na noite passada. Por causa disso pediu que se afastassem, disse algumas palavras e fazia uns riscos, colocando as folhas em cima do ferimento. Quando dava fé, a vaca tinha parado o sangramento” (Entrevistado E2).

Um outro feitiço de cura (este, aparentemente inédito, pois não o achei em nenhuma das obras da bibliografia deste trabalho) é realizado em animais que apresentam “bicheira”, a Berne/Mífase). O entrevistado E5, além de ter presenciado a realização desse feitiço por um rezador não incluso nesta pesquisa, também ele mesmo o realizou, uma vez. O feitiço para bicheira requer um mato “*morredor*”, isto é, folhas ou ervas que, quando arrancadas do solo ou do arbusto, murcham e morrem rapidamente. E5 continua:

“Era uma novilha Nelore. Pensei que ela ia morrer ali mesmo de bicheira e ninguém ia colocar ela pra dentro do curral. O homem (rezador) disse: você pode acompanhar ela, por trás dela, chegue por trás dela, aí você precisa rezar logo antes de pegar o mato, aí pegue um mato verde que é morredor, como salsa ou mata-pasto. Aí ele mandou pegar o mato e mirar na bicheira dela só com um olho, deixando o outro fechado. Aí você vai dando um nó no mato mirando na bicheira dela e dizendo a reza, fazendo a vista passar bem

pelo buraco que vai ser fechado com o nó, chegando até a bicheira da vaca. Aí você dá mais outro nó, dizendo a reza, e mais o terceiro nó dizendo a reza. Depois disso você joga o mato pra trás e não olha pra trás” (Entrevistado E5).

A reza necessária para a realização do feitiço da bicheira, entretanto, não foi informada por esse rezador que não participou da pesquisa, e E5 já não lembrava as palavras. Os rezadores parecem ter resistência em divulgar algumas informações, como o rezador R4, que, em um primeiro momento de sua entrevista, se negou a descrever uma de suas rezas e só a descreveu após certa insistência e de ter sido informado que este trabalho visava deixar para a posteridade informações sobre o ofício da reza²³.

O entrevistado E2 falou que, algumas vezes, a simples mentalização da reza pode surtir efeito (não sendo necessário fazer sons). Ele também me ensinou uma reza de salvação/pacificação (para momentos de extremo risco ou de conflitos com pessoas que envolvam risco de morte); essa reza é composta apenas por quatro palavras verbalizadas. Um detalhe interessante é que as palavras são ditas intencionalmente em um português informal e completamente incoerente com a norma padrão da língua portuguesa. Seja por sorte, coincidência ou magia, essa reza de fato me salvou da morte uma vez, em um episódio cuja descrição não cabe nessa dissertação.

Ao consultar algumas das rezas citadas no campo, observei que elas possuem semelhanças com rezas populares do meio do cristianismo, no entanto, possuem formas únicas. Na realidade, algumas abreviações e alterações são feitas de forma tão peculiar que parecem formar uma outra língua.

Uma outra reza importante é a reza de envoltamento. O conceito de envoltamento é utilizado para se referir ao que podemos entender enquanto: a) teletransporte; b) invisibilidade; e c) mudança de forma (*shapeshifting*/metamorfose). E2 afirmou várias vezes que possuía um tio capaz de realizar o envoltamento/avultamento²⁴ em todas essas formas descritas: ele era capaz de se teletransportar de um ponto para o outro dentro de um raio relativamente pequeno (pela descrição, acredito que em torno de 10 a 30 metros) com total controle sobre

²³ Esse rezador iniciou sua trajetória na reza sob um alerta oriundo do mundo espiritual do perigo iminente desse ofício desaparecer, devido à redução do número de rezadores na contemporaneidade. Compadecido com pessoas que partilhavam de sua preocupação, compartilhou uma reza de pacificação (amansamento) que foi gravada, entretanto, ficou quase que completamente inaudível, provavelmente devido ao seu receio de divulgá-la.

²⁴ A forma da palavra pode variar de acordo com cada região ou referência teórica.

esse feitiço; era capaz de se tornar invisível de forma repentina por um período indefinido de tempo e ressurgir; e também era capaz de assumir a forma de vegetais (foi citada a forma de uma árvore de Cedro, de um toco de madeira e também de pequenos arbustos).

A figura curiosa desse tio de E2, entretanto, não deixou registros além dos que encontrei na fala de E2. Sequer as irmãs ou os descendentes de E2 sabem algo relevante a respeito da figura desse ancestral, cujas habilidades mágicas, processo de iniciação e outras informações permanecerão ocultas. Sabe-se apenas que é descendente, assim como quase todos os entrevistados, de um lado da família que carrega o sobrenome Moura e que sua feitiçaria possuía uma relação com símbolos árabes (especificamente a estrela/círculo de Salomão e o preceito islâmico/judaico da negação do consumo da carne de porco), podendo, possivelmente, ter aprendido essa magia através de uma influência mais antiga árabe/mourisca²⁵/islâmica/judaica da família ou algum rezador desconhecido.

Um outro feitiço interessante, que envolve E2 e R3, é o da “cura” do chocalho, que é usado pelas vacas. Segundo R3, descrevendo o primeiro encontro que tivera com E2:

“No dia que ele veio, da gente curar o chocalho (porque a gente curar o chocalho é o mesmo que curar a roça toda) ele chegou e chamou por minha filha, ninguém respondeu, aí olhei e disse “ela não está”. E ele disse, “mas eu vim aqui visitar a mãe dela”. Aí eu disse que era eu mesma. Ele disse então “vim fazer uma cura, se a senhora poder”. Eu disse “sim, o que é?”. E ele mostrou o chocalhinho. Eu disse “posso, não é curar o chocalho lá pros bichos?”, ele disse “É”. Ele até disse que ia mandar não sei quem me buscar pra eu poder ir curar a roça lá. Mas eu disse que sendo o chocalho curado, serviria para a roça, para tudo” (Rezadeira R3).

Esse feitiço serviria para evitar pragas, tragédias e infortúnios na roça, especialmente na lida com os animais (cavalos, porcos, capotes, bodes e gado) e as plantações (de milho, feijão, fava ou outros).

Outra magia importante, apontada no campo, é a de encontrar animais nas roças e a da premonição: há uma série de magias envolvendo o mundo animal que também são citadas nas entrevistas. Homens e mulheres possuíam/em habilidades especiais para encontrar animais perdidos nas roças, assim como para curar e, inclusive, reavivar animais já em processo de morte. “O (rezador) que morava perto

²⁵ Mourisco é relativo aos Mouros, povos que ocuparam a Península Ibérica cujas origens remontam ao continente africano.

do hospital, ele sabia dizer sempre onde estava o boi ou quando o boi ia voltar. Você poderia ir lá e perguntar a ele, ele dizia ‘fulano vai tal hora vir lhe falar onde o boi está’. E acontecia mesmo” (Entrevistado E2).

Entrando no tema da incorporação de espíritos, para o entrevistado E7, existem algumas posições específicas para se incorporar (apesar de ele não ter memória de quais), e o que seria o maior indicador de que alguém está incorporando seria a pulsação (extravasamento) intensa dos movimentos de seu corpo.

No campo das simpatias, E1, uma das figuras femininas do campo, falou: *“Disse que tinha uma forma de acabar com a inimizade de uma pessoa, você escrevia o nome dela num papel e colocava dentro da boca do sapo, e depois costurava a boca do sapo. A pessoa então morreria ou ficaria louca”* (Entrevistada E1).

De acordo com o sétimo entrevistado, E6, o mundo dos sonhos pode servir como um canal de comunicação entre pessoas – ali, elas podem se encontrar e resolver inimizades, pensarem juntas as soluções de enigmas, e até mesmo se relacionarem afetivamente. O controle desses processos, entretanto, não foi bem descrito por E6, que dizia ser familiarizado com esse tipo de magia e que a praticava cotidianamente há muito tempo.

Refletir sobre isso nos traz ao questionamento de novas possibilidades: talvez, através dos sonhos, se possa também fazer mal contra o espírito de alguém, (entrar nos sonhos de uma pessoa e manipulá-los, tornando-os um inferno, seria um meio de desgastar a saúde mental alheia?); ou, quiçá, se possa até mesmo treinar novas habilidades em sonhos (imaginar estudar, ou praticar outra língua, enquanto sonha?). Até mesmo demandas afetivas passariam a ser relativas, caso as pessoas conseguissem suprir suas carências, enquanto dormem. Esses tipos de possibilidades poderiam mudar a forma de pensarmos a nossa relação com o sonho e com a realidade. Rosemberg Cariry (Antônio Rosemberg de Moura) discorre sobre a presença dessa habilidade em um dos cedrenses membros de sua família: *“Vovô Chiquinho era um camponês de boa fibra e um hábil artesão. Era surdo, mas tocava, numa concertina pé-de-bode, sempre a mesma música: um xote animado, que ele aprendera em um sonho e que chamávamos o ‘xote do diabo’”* (Neto, 2021, p. 48-49).

Alguns tipos de orientações religiosas também são aparentemente “típicas” das comunidades tradicionais de terreiro (CTTRO). A religiosidade vivida pelo entrevistado E2 tem como uma de suas peculiaridades uma demanda a respeito da forma como deve se dar a transmissão dos saberes, pois um sexo só deve ensinar ao

sexo oposto. Essa mesma orientação foi presenciada em momentos extracampo, durante debates com outros indígenas de minha nação, a respeito dos terreiros de Jurema, o que pode, talvez, indicar uma forte influência da Jurema na casa de reza frequentada por E2, em sua infância.

Uma série de conhecimentos absorvidos no campo não dizem respeito diretamente aos feitiços, mas falam de uma visão de mundo ou de civilização que está associada às religiosidades desses sujeitos. Essa visão é ancestral - no sentido de que se refere a uma série de elementos ancestrais (como a magia) que buscam garantir um melhor estado das coisas no mundo. A ancestralidade é muito importante, pois é uma espécie de variável subjetiva na equação das lidas com feitiços e encantados. Na verdade, é como se os feitiços levassem todos à aura de seu feiticeiro, e a ancestralidade deste seria a “impressão digital” do sujeito.

Há uma série de elementos comuns a esse e ao próximo subcapítulo que envolvem os contatos com os encantados, já que envolvem o que poderíamos nomear de *“feitiços de encanto”*, que regem o contato com seres de encanto e locais encantados. Para mediar essa transição entre subcapítulos, falemos do feitiço da botija, comentado por um dos rezadores entrevistados como *“feitiço pra abrir/criar botijas”* ou *“feitiço para esconder um tesouro, uma parte da vegetação, espíritos protetores ou uma construção”*, tornando os materiais/seres encantados visíveis e táteis apenas para os que conseguirem romper o selo da botija.

Em entrevista com o rezador R4, ele também trouxe em sua fala a história de uma botija, que se encontra, até hoje, em terras cedrenses:

“Ali perto do canal, não tem do outro lado que tem uma matinha? Perto da casa velha? Ali tem um mal-assombro, e tem uma botija acolá. Da família dos Flamengos, que chamavam de flamengos. Lá a botija é prata e ouro, mas a pessoa precisa ter coragem de abrir e arrancar a botija porque todo tipo de presepada sai de dentro. Quando se fala que uma botija tem milho jaboatão branco é porque tem prata, e o milho se for vermelho é porque tem ouro. E ninguém nunca desenterrou essa botija, porque pode sair um mal que condena a pessoa que tentar” (Rezador R4).

O rezador denomina os encantados e espíritos que podem aparecer nas matas virgens e nos territórios de botija²⁶ (territórios encantados) de *“presegadas”*, com um tom jocoso. Curiosamente, esse rezador também afirma que não são todas

²⁶ De acordo com Araújo (2010), a respeito do nome “Flamengos”, há uma tradição no nordeste brasileiro de chamar os neerlandeses católicos dessa forma.

as pessoas que possuem o “*poder*” de ver esses tipos de seres, porém, não descreveu o que permitiria, a alguns, essa visão e a outros não: “*Não, não é todo mundo que tem o poder de ver isso não. Mas tem presepadas que muita gente vê*”.

As variáveis comuns dos contatos com os encantados são: a visita a um lugar onde há plena natureza (vegetações) viva, em boas condições de desenvolvimento e harmonia, assim como corpos d’água que não secam há um bom tempo e que estão bem preservados; a presença de “*plantas sagradas*” ou “*plantas de poder*” (PDPs), de acordo com as definições de Grunewald (2020); e a realização de algumas técnicas meditativas de imersão citadas no subcapítulo anterior.

Na pesquisa de campo, o entrevistado E2 apontou que a “*burundanga*”, chamada de liamba tanto pelos indígenas Fulni-ô quanto por parte dos habitantes de Angola, poderia ajudar a ouvir ou ver espíritos nas caças. Curioso que só encontrei uma referência ao uso do nome burundanga para se referir à Cannabis, numa obra de literatura, na qual esse nome aparecia em cantigas tradicionais cubanas descritas:

Esa mata tiene poder... Siguaraya... con permiso yo va tumbar [...] Bernabé le pegó a mochilanga le dio burundanga, le hincha los pies... qué lío !! avantevééé... [...] la misteriosa Cannabis, la planta que cura y mata, el cáñamo que liga y el alquitrán que desata (Olaciregui, 2009, p. 284).

Quando perguntado sobre com quem ou como aprendera esse nome, E2 apenas disse que sempre utilizou esse nome para se referir à Cannabis desde criança, sendo incapaz de lembrar o contexto ou a pessoa específica com a qual aprendera esse termo.

Os entrevistados E2, E5, E6, E7 e E13 citaram a oferenda de fumo nas entradas das matas como forma de pedir permissão para as caiporas/caiporinhas (espécie de guardiões espirituais das matas). São diversas as formas de se realizar tais oferendas. Os entrevistados E7 e E13 afirmaram que era necessária a oferenda de fumo e de mel, já o entrevistado E2 afirma que é necessário, além do fumo e do mel, uma oração.

Um outro ponto interessante a respeito do mel é o de um hábito do entrevistado E2: o de tomar mel puro ou misturado com alguns outros alimentos (alho ou limão), em períodos de doença, como forma de trazer uma purificação ou uma cura para o corpo doente.

Por fim, a respeito da colheita de vegetais, E2 disse que não havia momento exato para a colheita, apesar de concordar que, antigamente, seus parentes

mais velhos afirmavam que algumas plantas eram tradicionalmente colhidas em horas especiais do dia, mas não há, entretanto, memória detalhada nem a respeito de quais vegetais possuem essa exigência nem sobre quais horas do dia seriam ideais ou indesejáveis para a colheita.

3.4 Encantados, cosmopercepções e laços ancestrais

Os encantados que são objetos de atenção especial nesse trabalho não são, portanto, classificados como santos, anjos, demônios e nem como espíritos de mortos. São representados geralmente nos terreiros de São Luís (MA) como: 1) seres invisíveis à maioria das pessoas ou algumas vezes visíveis a certo número delas; 2) que habitam as encantarias ou “incantes”, situados “acima da Terra e abaixo do céu”, geralmente em lugares afastados das populações humanas; 3) que tiveram vida terrena e desapareceram misteriosamente, “sem morrer”, ou que nunca tiveram matéria; 4) que entram em contato com algumas pessoas em sonhos, fora de lugares públicos (na solidão do mar, da mata, por exemplo) ou durante a realização de rituais mediúnicos, em salões de curadores e pajé, barracões de mina, umbanda, terecô (religiões afro-brasileiras) e em outros locais onde são chamados (Ferretti, 2008, p. 1).

Essa definição de Ferretti (2008), apesar do problemático uso do termo “folclore” no título do artigo tratado, é uma definição que agrada as necessidades do debate a ser promovido nesse subcapítulo.

O primeiro contato que tive com um encantado se deu através da oferenda de fumo, mas não foi apenas esse elemento que usei para me preparar para o contato. O local desse contato, descrito por mim aqui, fica em Fortaleza. Utilizei, na ocasião, das técnicas de meditação citadas nos subcapítulos anteriores. O uso de plantas de poder também pode ser essencial para rituais com o sobrenatural, atuando como facilitadoras da conexão entre humanos e encantados.

Esse primeiro contato com um encantado, apesar de não ter ocorrido em Cedro, possui uma relação com o campo, pois, de acordo com Coelho (2023), com o entrevistado E2 e com outros autores já referenciados nessa pesquisa, os encantados possuem uma relação com a ancestralidade e a identidade da pessoa. Portanto, muitas vezes, algo que não parece visível ou conectado no plano da lógica humana é totalmente nítido e integrado na lógica ancestral/encantada. E como esta dissertação constitui-se como uma (auto) etnografia de um grupo familiar, há permissão para inclusão das experiências que o próprio autor já teve com a encantaria.

Vale ressaltar que esse contato se deu em uma região de mata saudável, onde existia a prática da permacultura por um grupo de estudantes universitários. A

vegetação tinha crescido com os meses de chuva e com os cuidados dos estudantes, e criava pontos cegos dentro da mata. Na vegetação local, alguns estudantes, por vezes, se reuniam para fumar, cozinhar ou trabalhar a terra. Lá, deixaram dispostas as estruturas básicas para a construção de um espaço de socialização, ao redor uma fogueira: pequenas pedras, alguma lenha e havia muitas cinzas das fogueiras passadas, assim como uma disposição circular de bancos feitos de tocos de madeira ao redor dessa fogueira.

Não se podia ver totalmente o céu, pois as árvores em volta fechavam a vista do teto da mata. Bancos de madeira rústicos (feitos apenas de tocos, dispostos entre vigas, também feitas de madeira, fincadas no chão, dando o suporte para os bancos) encontravam-se dispostos de forma circular, no entorno da fogueira. O grupo de frequentadores era composto por estudantes, religiosos, artistas e pessoas de diversas origens (havia estudantes estrangeiros que visitavam o espaço também).

Nesse dia, combinei diferentes técnicas de relaxamento que havia aprendido com alguns dos frequentadores do local (respirar apenas pela boca, em alguns momentos, ou respirar de forma cada vez mais serena). Quando já me sentia um tanto relaxado, iniciei o processo de consagração de uma planta de poder (PDP) - não lembro se havia deixado um pouco de fumo em um toco da entrada, no qual, normalmente, deixava as oferendas, quando ia me reenergizar no ambiente.

Após algum tempo utilizando das técnicas de relaxamento, da planta e da meditação tátil centrada no corpo, conforme instruída pelos outros entrevistados, notei que, quanto mais eu relaxava, mais os sons que estavam me rodeando tornavam-se rítmicos e hipnóticos. Em determinado momento, senti-me apático, porém extremamente consciente, como quem está sonhando acordado.

Durante a preparação para a abertura mental para o contato, notei que um pequeno corpo humanoide espreitava-me, à esquerda. Parecia ser uma criança muito pequena. Esta veio em minha direção, até ficar muito próxima, abriu um largo sorriso e envoltou-se (tornou-se invisível de forma repentina). Nesse momento, vivi o que a maioria vive ao presenciar uma entidade sobrenatural, de acordo com Nascimento (1994, p. 178):

Em geral, a primeira vez que os kiriri experimentam a visagem dos cabocos, gentios ou dos encantos, a mesma é descrita como sendo um momento de medo, ao qual se segue, com as sucessivas visagens, um período de resistência, às vezes prolongado, quando os encantos provocam perturbações ou atrapalhos constantes. Ao cabo desse período, os futuros ajudantes, pajés

ou manifestantes se dão por vencidos, e acatam a missão que lhes impõem os encantados, isto é, enfrentar o trabalho”.

Após alguns segundos, onde não havia qualquer corrente de vento ou animais rastejantes, as folhas que se encontravam no chão começaram a se agitar de forma linear - formando uma espécie de caminho, como se alguém estivesse correndo ou brincando. Era o rastro do espírito que, agora invisível para mim, ainda deixava rastros nítidos. Em seguida, a minha visão começou a “falhar” - ora via a entidade toda, ora via apenas o seu rastro nas folhas.

No primeiro momento, pensei que se tratava de uma “*Erê*” - espírito infantil, de acordo com religiões afro-brasileiras, ou de uma das “*caboquinhas*”, tão citadas pelos acadêmicos estudiosos sobre esse tema. Aquele ser lembrava também as morfologias que podem assumir alguns exús²⁷, sendo também semelhante às entidades intituladas de “*caboquinhos*”, nas falas do entrevistado E2. Ele também comentou que, em outras regiões, como no Vale do Jaguaribe, entidades semelhantes realizaram aparições. Costumam espantar caçadores que não realizavam oferendas, podendo, num movimento defensivo, até mesmo atacá-los. De acordo com E7:

“Diz que ele chegava e dava uma pisa no cabra. Podiam ter tamanho pequeno, bem miudinho mesmo, como se fosse um boneco de brinquedo, mas mesmo com esse tamanho eles podiam derrubar e até mesmo arrastar um homem. Tinham muita força” (Entrevistado E7).

Retomando ao momento em que pensei estar diante de uma “*Erê*”: esse ser passou a ser ora visível, ora invisível. Senti que a capacidade de visualização estava atrelada intimamente com as emoções que eu vivenciava, pois, ao sentir medo, os olhos só captavam o movimento das folhas; ao relaxar, podia observar também a aparência daquele ser.

Em seguida, comecei a caminhar de volta para a entrada do espaço e a entidade me acompanhou, mas, durante o trajeto, só percebia o movimento das folhas, e não visualizava nada. Após chegar em um banco, debaixo de uma parte

²⁷ A obra *Os Nagô e a Morte*, de Juana Elbein dos Santos (1978), descreve as morfologias de alguns Exús, na sessão “iconografia”. Os Nagô são um grupo étnico originário da África, mais especificamente da região onde hoje se localiza o país da Nigéria. Era esperada alguma influência africana nas religiosidades estudadas, devido a alguns elementos estudados por Antônio Bispo Santos (2015), como a histórica interação entre diferentes povos (afrodescendentes, indígenas e outros) nos quilombos e nas aldeias. Grünwald (2018, p. 111) chama essa herança de “co-tradição”, isto é, “[...] que, em fluxos ou ‘correntes culturais’ [...], foram configurando tradições rituais, espirituais ou religiosas, em vários lugares do Brasil”.

coberta, já mais próximo da entrada daquele lugar, a entidade mostrou sua outra forma: um ser de uma altura aproximada de 1,90 m. Notei que aquela criança, quando se agachava, fazia crescer a sua altura e sua aparência, além de se transformar fisicamente. Quando se esticava, ficando em pé e com a coluna erguida, diminuía. Nesse período, eu ainda não conhecia as famosas confusões de Exú.

Não consegui perceber nitidamente se aquela entidade, quando crescida, se tornava um ser humanoide muito peludo ou se era um humano comum em vestes de animais. Manteve-se mais ou menos agachada, durante a maior parte do tempo, como um velho que já está com a coluna um pouco torta e se dobra. Possuía uma grande irreverência, andava com muita calma, como quem olha para o chão, onde pisaria cada pegada de seu caminhar. Possuía muitos adornos, especialmente na região da cabeça, alguns se estendendo e indo quase até o chão.

Em um dado momento, ficamos eu e este ser, em silêncio, debaixo de uma parte coberta. Eu estava em um banco e ele em um espaço logo à minha esquerda. Sempre que eu aproximava a planta de poder, que havia sido utilizada no ritual daquele ser, ele se agitava bastante, negando e fazendo remexerem-se as folhas que estavam embaixo de si. Nesse momento, já não o via mais tão nitidamente, e assim permanecemos, apenas o vulto que fazia mexer as folhas e eu.

Decidi sair, e, em meu caminho para a entrada, senti que os sons daquela mata agora eram preenchidos por diversos pequenos estalos, como se houvesse uma orquestra de conchas que se batiam, umas contra as outras, provocando um som único e mesmerizante. Os vagalumes começaram a fazer um movimento sincrônico e circular, e percebi que algo estava fora do normal.

Observei que todo o meu corpo, naquele momento, estava espelhado na natureza à minha volta. A forma como eu movimentava o meu pescoço alterava a afinação e a intensidade dos sons dos pássaros, de forma tal que, se eu deixasse a cabeça abaixada, os animais fariam silêncio, incluindo cigarras e outros bichos, mas se eu a levantasse, os sons começavam a soar suas frequências.

Entretanto, ao levantar a cabeça totalmente, de forma irreverente, causava uma afinação dos sons dos bichos de forma tal, que um efeito de descontrole se instalava no meu corpo, como quem começasse a ficar tonto. Percebi que não poderia andar de cabeça totalmente erguida, naquele momento, pois os sons que os bichos estavam a fazer determinavam também, nesse caso, os limites dos movimentos do meu corpo. Um pouco antes de encerrar o momento, uma cobra do tipo “*corre campo*”

(aquelas que ficam em pé e correm desta forma) cruzou o meu caminho, de forma tal que, com o susto, pensei conseguir, por um breve momento, visualizar até o que estava nas minhas costas (local para onde a cobra tinha corrido). Após o susto, consegui sair, de bicicleta, selando ali o fim dessa comunhão.

O segundo contato ocorreu enquanto estive em Cedro. Não foi, necessariamente, em uma “*mata fechada*”, mas em um corpo d’água que nunca seca e que fica em uma área já modificada, porém, ainda bastante isolada de contato humano. O local da interação também é prezado por outros entrevistados como um local onde ocorreram eventos surreais - disseram os entrevistados E2, E4, E5 e E8.

A minha interação ocorreu durante o período da transição da tarde para a noite, na “*boca da noite*”, quando já não há sol, mas também não há breu. Eu estava sozinho, nadava num açude e, por um momento, comecei a apenas boiar. Estava bem no fundo e, em um primeiro momento, levei uma leve pancada no rosto de algo que parecia ter uma textura muito lisa.

Depois de nadar mais um pouco, retornei para debaixo de uma árvore que se localiza bem no centro do açude, local onde costumava descansar e ler, também é um local onde raramente são realizadas pescarias, por alguns dos entrevistados. Descansei mais um pouco, enquanto começava a escurecer, mas ainda havia reflexo do sol no céu e era nítido o que se podia ver.

Quando fui dar o último mergulho para sair, repentinamente, os ventos começaram a soprar de forma exagerada e o ar esfriou. Senti-me numa espécie de transe súbito, pois minha consciência se tornou um tanto nublada, os músculos de meu corpo começaram a formigar e os sons dos animais ao redor mudaram de forma significativa (uma espécie de distorção), tornando-se mais graves ou agudos de forma irregular. Arrepiei-me e senti como se estivesse tendo um sonho acordado. Observei que um corpo humanoide se aproximava, vindo de dentro da água.

Conforme os ventos sopravam, cada vez mais intensamente, começou a neblinar onde há poucos minutos o céu estava completamente limpo. Não olhei para o corpo frontalmente, pois lembrei-me do entrevistado E2, que havia dito que não se pode olhar diretamente para os olhos de algumas caiporas²⁸. Mas era nítido, durante os poucos momentos em que observei pela minha visão periférica, que se tratava de

²⁸ A descrição dada para o termo “*caipora*”, por E2, é ampla: elas podem ser da mata ou da água, parecendo assumir o mesmo significado de “*encantado*”, isto é, ser que é originário de elementos da natureza.

um ser humanoide de traços femininos, em uma pele semelhante à de anfíbio ou de uma cobra, de tom azulado.

Em um primeiro momento, estava tão tomado pelas sensações que ignorei a aproximação daquele corpo. Senti que havia entrado em algum lugar oculto, no espaço ou na consciência. O ser que encontrei apresentava um movimento calmo e sorrateiro, como uma espécie de cobra. Apesar de não verbalizar nada, aquela entidade parecia sinalizar um convite para um mergulho, ou para uma conversa. Como ainda não possuo desenvolvimento para realizar certas empreitadas, simplesmente fiquei imóvel enquanto aquele ser parecia me convidar para dentro do fundo daquele braço do rio Salgado, gesticulando com o que pareciam ser suas mãos e cabeça.

Apesar da falta de familiaridade com eventos desse tipo, consegui manter a calma até a hora da saída, quando lembro nitidamente que esse corpo mergulhou de volta para o fundo da água. O tempo, entretanto, pareceu ter sido deslocado: o encontro, em tempo real, durou poucos minutos, sendo que estive paralisado na maioria deles, ou fazendo apenas movimentos sutis. Diferentemente do primeiro encantado, essa encantada me paralisou.

Se tomarmos essa experiência como exemplo, contatos com encantados nem sempre ocorrem de forma direta - como uma conversa – mas, por vezes, esses contatos são constituídos apenas por momentos sutis de convivência e contemplação. Interessante que outras duas pessoas também relataram um fenômeno incognoscível, no mesmo local. Uma delas também está entre as entrevistadas; já a outra fazia companhia no momento. A entrevistada E4 relatou esse evento estranho no mesmo açude que fica em Cedro: *“Vi uma coisa atravessar o rio de uma ponta à outra, de uma vez, como um rasante. Tinha uma coisa, uma forma, mas não lembro bem como era, eu e meu companheiro ficamos sem acreditar no que vimos. Era brilhante, rápida, encantada”*.

A entrevistada E4 traz, em sua trajetória de vida, outras experiências, desde sua mocidade. Ela relatou que, quando jovem, entre seus doze, treze anos, passou por momentos de contato com outros seres espirituais.

“Eu costumava dormir na sala de jantar, sozinha, perto da porta que dava para o quintal. Certa noite, enquanto todos dormiam, eu vi dois espíritos, bem próximos de mim. Eram espíritos que discutiam entre si pela minha atenção. Enquanto um pedia para eu ficar na rede, o outro pedia para eu levantar e ir até a cozinha. Eu levantei, fui até a cozinha, peguei a faca, enquanto um deles tentava me impedir de fazer algo comigo, o outro sorria. Eu, quando vi, estava

no chão, com a faca na mão. A minha rede estava toda rasgada. Eu gritava muito. Meu pai e minha mãe correram, ficaram desesperados, me sentaram numa cadeira da sala de jantar. Em pouco tempo, uma senhora, que residia na rua, chegou e começou a rezar em mim. Lembro que ela rezava pelos pés, pra fechar o corpo. Eu chorava muito. Eu não sabia o que estava acontecendo, porque eu sentia e via tudo aquilo. Minha mãe buscou ajuda espiritual numa senhora que residia no Icó, cidade vizinha. Ela era bem conhecida. Fomos até lá, lembro-me bem, quando cheguei à casa dela. Ela mexia numas roupas. Mãe explicou o que houve e ela nos recebeu. Entramos na casa dela, tinha um altar, muitas velas. Ela rezou em mim. Eu senti uma sensação bem estranha, me lembro, como se algo tivesse sendo arrancado de mim, algo ruim. Senti-me aliviada. Ela disse para mim, que eu ficasse calma, que eu tinha que aprender a lidar com isso, com a visita dos espíritos e trabalhar, desenvolver minha mediunidade. Na época, as pessoas da rua, ficavam me olhando estranho, como se eu tivesse algo de errado. Em seguida eu passei por uma crise depressiva, que me tirou da escola por um tempo. Eu só sentia vontade de ficar deitada. Fui crescendo, me entendendo, me fechando, era uma moça bem tímida, na época. Hoje, sei lidar melhor com esses contatos, com os sinais, com tudo que vem até mim, por encanto, por socorro, por tristeza ou alegria” (Entrevistada E4).

Observando e vivenciando tudo isto, é desnecessário dizer que é sempre uma profunda experiência de reflexão o encontro com um encantado. Algumas pessoas vivem uma vida inteira sem contatar estes tipos de seres, mas, honestamente, acho improvável que muitas pessoas vivam a vida inteira sem quaisquer momentos nos quais a lógica é desafiada pelos sentidos. Outros entrevistados relataram eventos de natureza mágica nas redondezas desse mesmo açude:

“Eu estava, já de noite, indo fechar a [...] quando vi um homem todo de branco olhando pro pé de juazeiro. Ele não dizia nada, ele não fazia nada, só olhava pro pé de juazeiro. Quando eu cheguei perto, me tremi. De repente o homem já não estava lá, tinha desaparecido” (Entrevistado E11).

A entrevistada E4 conta que, uma vez, quando seu pai estava caçando, foi surpreendido por um ser que avançava de forma brusca sobre as suas redondezas, causando todo tipo de destruição:

“Foi em uma das noites em que ele costumava sair para caçar. Levava com ele dois cachorros, um para direcionar e outro para encurralar a presa, que poderia ser um Tejo (Teiú) ou outro bicho. Em um dia, quando estava caçando (ele costumava sair bem cedo para caçar) ouviu um assovio e, de repente, um som de árvore caindo ao longe. Os cachorros ficaram agitados e começaram a puxar a coleira, no sentido contrário ao do som. De repente, várias árvores começam a cair, de forma que o barulho de cada novo tombo ia se aproximando, cada vez mais de pai. Os cachorros entraram em desespero e romperam suas coleiras. Pai disse que sentiu uma sensação

ruim, uma presença sinistra, e também saiu correndo sem olhar pra trás” (Entrevistada E4).

O rezador R4, ao ser perguntado sobre *“encantados, espíritos da mata, caiporas ou aparições”*, disse:

“Sim, já senti. Isso foi em 88, não lembro bem qual década, ou foi entre 81 e 85. A minha vida era nos matos, e de noite, matando veado, caçando veado nessas matas aqui próximas. Já morando aqui a mulher ficava e eu ia pro mato caçar, na Caiana e em outros matos aqui perto. Eu vi muita presepada, a hora que a gente mais vê presepada é de noite à meia noite. Assovio, gente conversando, cortando pau. Já vi só o machado, cortando um pau. Também acontece de pé de pau arriar de repente. E a gente marcava pra olhar de manhã: “Olha, um pé de pau caiu acolá”, e quando o cabra vai de manhã olhar não tem nada no lugar. Um dia eu com um rapaz, um amigo meu, apareceu um cabra no meio do mato e largou uma vara (faz movimento batendo com pau no chão) entre eu e ele. Mas não corremos, nós ficamos lá, depois seguimos outro caminho. Era numa região onde se falava que tinha malassombro, botija, umas coisas velhas que o povo fala que é do “outro tempo”. Outra vez fui eu e um rapaz com quem eu ia caçar, a gente costumava se atrepar, eu num ponto e ele noutro, esperando os veados. Quando foi numa dessas noites, já pra meia noite, eu vi e ele viu um cabra (gesticula sugerindo um ser de imagem ou forma indefinida) de cabeça a fora (mata adentro) arrastando um feixe de ramos grandes de galho e de folha pelo caminho, aí passou aquele vento (gesticula sugerindo vento forte), e depois quando ele se afastou o vento se acalmou. Quem anda na mata à noite vê muita coisa. Quando foi de manhã o rapaz veio falar comigo, disse “vamos embora rapaz! Não deu nada aqui, deu foi uma coisa, uma presepada de cabeça a fora arrastando uma ruma de galho”. Uma vez eu corri atrás de um bichinho, como um coelhinho branco, e ele desapareceu na minha frente” (Rezador R4).

Curiosamente, E6 apresentou uma forma peculiar de lidar com as coisas do *“outro mundo”* em seu cotidiano: aparentava ter mais familiaridade que todos os outros entrevistados (exceto rezadores) com as ocorrências de manifestações mágicas, e foi o principal elo para a realização das visitas à maioria das rezadeiras entrevistadas na cidade.

E9, filho de E6, conta um pouco sobre o que aprendera com o pai:

“Eu ouvia muito dos contos da botija e painho e mainha iam muito para as giras (umbanda). Dizia que durante o sonho, um espírito podia vir até você e dizer onde você tinha que cavar pra achar a botija. E não adiantava ir lá sem a visita do espírito, dizem que se fizesse isso ou se contasse a alguém, a botija sumia” (Entrevistado E9).

O entrevistado E9 também concordou com uma definição mais ampla de *“botija”*, ao ser confrontado com a definição dada por Coelho (2023), afirmando que se trata também do nome de um feitiço que se faz para que algo se torne visível

apenas para algumas pessoas ou para quem saiba “*quebrar o encanto*”.

A entrevistada E1 citou que diferentes tipos de espíritos/encantados podem gerar diferentes tipos de sensações físicas:

“Às vezes, é um calafrio ou um zunido nos ouvidos, um arrepio ou uma sensação de formigamento. Tudo isso pode acontecer, quando chega um espírito. Tem uns que esquentam o ar, outros fazem o ar ficar frio do nada, e cada espírito já fala um pouco dele nessa entrada: geralmente os que dão frio são ruins, mas os que são quentes dificilmente são ruins. Tem espírito que é tão ruim que só de chegar ele já paralisa a pessoa, de tão ruim que é. Tem espírito que fica pregado na pessoa, na casa da pessoa, por onde a pessoa andar. Tem espírito de todo jeito” (Entrevistada E1).

Para tornar ainda mais complexa a equação, o entrevistado E2 citou as “*Mouras*” - espíritos da natureza responsáveis pela guarda de alguns locais considerados sagrados. As Mouras são mais citadas no folclore galego²⁹. Segundo o que diz o entrevistado E2: “*Ela é difícil de chegar perto. A Moura aparece aqui e acolá, e você precisa saber como quebrar o encanto dela. Quando se quebra o encanto da Moura, você acha um tesouro*”. E2 pontua que é importante que as pessoas que são conectadas com os espíritos e os encantados tratem de suas interações com cuidado. A perda de um encantado é a perda de uma segurança enorme, além de trazer um desequilíbrio para outras áreas da vida:

“Já é de quando você nasce, já. Cada família tem seus espíritos, que, nos momentos de necessidade, aparecem. Muita coisa na nossa vida são eles que colocaram, mesmo sem a gente perceber. Às vezes é um dinheiro que se acha no chão, ou sorte nas vendas, mas é sempre os encantados, eles estão lá sussurrando nos ouvidos o que deve ser feito” (Entrevistado E2).

Os encantados, inclusive, já foram/são mentores de sociedades, participando de conselhos importantes e de outras atividades política: “De fato, ancestrais, encantados e outros seres espirituais fortalecem a identidade dos indígenas de um modo geral, bem como lhes orientam, em diálogo aberto, para a vida cotidiana e, especialmente, nas decisões políticas coletivas” (Grünwald, 2020, p. 128). Apesar de não ter sido dito nitidamente, nas entrevistas com o entrevistado E2, ficou subtendido que a pessoa que quiser atrair um encantado deve o impressionar para conquistá-lo e garantir que ele faça sua guarda e ou lhe garanta benefícios.

²⁹ Citações como essa ao folclore galego adicionam outra camada de complexidade.

As Mouras, por sua vez, se entrelaçam com outro detalhe pontuado por E2: as habitações do tempo do “*outro mundo*”. O entrevistado E2 afirma que, antigamente, as pessoas viviam debaixo da terra - em espécies de lugares “*ocos*” no subterrâneo. Isso possui relação com a lenda do vale encantado - tão citada na região do Cariri. Segundo essa lenda, um sujeito foi visitar um corpo d’água com grutas que levavam a uma caverna, e foi progredindo nesta, até se encontrar perdido. Após muito caminhar nessa caverna, encontrou um outro lugar repleto de coisas novas e de fartura: a comida era abundante, as pessoas eram acolhedoras e amorosas (e tinham muitos traços únicos e diferentes, mas ainda eram todas humanas):

“O povo antigamente vivia debaixo da terra, sabia não? Eles pegavam uma árvore como essa aí (aponta para um pé de Juazeiro gigante) de troncos e raízes grandes, e começavam a cavar debaixo da árvore, entre as raízes, e iam pra dentro da terra. Tem algumas árvores que já criam um buraco debaixo do chão só de crescerem, nem precisa cavar” (Entrevistado E2).

O cultivo de uma relação com os encantados, portanto, é de se estudar caso se queira entender mais sobre como se dão as relações entre humanos e encantados. Na oralidade de E2 e E5, há uma tendência a apontar a atividade da caça como um tanto sagrada - e também como uma forma de se manter em conexão com os encantados. Segundo E2 e E5, os caçadores têm mais facilidade de entrar em contato com as coisas do “*outro mundo*”, e a atividade da caça em si já é uma forma de treinar a mente, as emoções e o corpo para as demandas do espírito. Um bom caçador, portanto, teria mais facilidade de desenvolver sensorialidades sobrenaturais.

“Dizem que o caçador que ‘é bom’ para ver as coisas. Quando você se mete no meio da mata pra caçar, tudo tá de olho em você. Você pode até pensar que o bicho não lhe viu chegar, mas ele vê. O caçador, na verdade, convence o bicho a morrer para que ele possa se alimentar. Na verdade, é o encantado que faz o bicho se entregar. Se o caçador não pede permissão para caçar na mata e não agrada os espíritos do lugar, a caça vai ser muito mais difícil. [...] tem algumas das águas que são ainda mais difíceis de se aproximar” (Entrevistado E2).

3.5 Feiticeiros conhecidos e rezadores visitados

Neste subcapítulo final do campo, tratamos um pouco mais da intimidade dos rezadores que participaram dessa pesquisa: quais são seus santos de devoção pessoais, quais foram os outros rezadores que lhes serviram de referência em suas formações, quais são os públicos que atendem hoje (de quais cidades se originam) e

outras informações mais (como um breve debate a respeito da questão geracional). Também é abordada uma ou outra história de rezadores famosos que viveram na região.

Na cidade de Cedro, existem fés compartilhadas por um número considerável de sujeitos (especialmente os mais velhos) em pessoas mágicas. “Zézin de Luciano” é uma pessoa (já falecida ou quiçá encantada) que surgiu em quase todas as entrevistas, ele era conhecido como um dos “*metamorfos*”³⁰ da cidade: podia se transformar/envultar em animais, tocos de madeira, plantas ou simplesmente sumir. Três dos entrevistados afirmaram que ele, de fato, possuía esse poder, e um dos entrevistados disse ter presenciado uma dessas transformações. O caso de Zézin de Luciano é um dos mais conhecidos, mas o do rezador R2 (ainda vivo) também é outro extremamente conhecido na cidade (e na região).

Essas pessoas conhecem rezas e possuem uma lida com a espiritualidade que, segundo a oralidade consultada em campo, lhes dão premonições e outros poderes (como a habilidade de projetar sua sensorialidade para outros espaços distantes no plano físico, de consultar entidades responsáveis pela proteção das pessoas, de realizarem trabalhos de cura através de cânticos e de outros meios etc.).

As histórias que E2 e E12 (os dois entrevistados mais velhos) contam a respeito dos envultadores nos tempos mais antigos são semelhantes: os rezadores eram tão bons na ciência de envultamento que, segundo eles, a própria polícia, os bandos (milícias) e outras forças oficiais e paramilitares buscavam centralizar ou atrair rezadores para dentro de suas fileiras pois, segundo esses dois entrevistados, “*só um rezador sabia ver um outro rezador envultado*” (em condição de envultamento, isto é, invisível) na mata³¹.

O tio de E2, hoje falecido, é uma das mais intrigantes pessoas segundo a oralidade: “*Cansei de ver meu tio, vi umas duas ou três vezes, cercado por 10 ou 15 homens, e os homens valentes, com raiva, e ele dizer essa reza e no fim os homens não davam mais nem um pio*”. Esse homem era capaz de realizar vários feitiços:

³⁰ Conceito escolhido por mim que fora retirado da obra de Mascarenhas (2020). Mascarenhas define o conceito “metamorfo” de forma abrangente, que se adequa aos diferentes tipos de feiticieiros que conseguem se transformar em tocos, animais ou outras pessoas. Considerei também usar o termo “*envultadores*”, mas como o campo também não trouxe esse conceito, decidi escolher um cuja grafia lembrasse mais o seu sentido.

³¹ Os outros sujeitos do campo contaram apenas histórias nas quais os sujeitos se envultavam em matas (especialmente na Caatinga, podendo assumir a forma de tocos, árvores, bichos ou simplesmente desaparecerem visualmente).

envoltamento, teletransporte, compartilhamento de sonhos, realização de curas através de cânticos e outras habilidades mais. Teria ensinado uma ou outra reza para E2, que dificilmente consegue rememorar apenas alguns trechos ou rezas que foram citadas durante as entrevistas, mas que não foram escritas ou memorizadas por minha pessoa (e tampouco se conseguiu rememorar novamente as palavras).

A entrevista com E12 ofereceu também dados sobre a prática da cooptação que a polícia local realizava de rezadores que possuíam habilidades como o envoltamento.

“Antigamente o a polícia procurava um rezador pra encontrar o outro. Quando a polícia conseguia pegar um, ele dizia onde estava o outro, cansei de ouvir me falar sobre essas histórias. Fulano se envoltava numa moita qualquer acolá, e aí era obrigado chamar outro rezador pra poder caçar, porque só um rezador podia sentir onde o outro tava” (Entrevistado E12).

Entrando no tema dos rezadores abordados para essa pesquisa, vale citar que os rezadores R1 e R2 não foram entrevistados, mas consultados. As partes dessas consultas que nos interessa já foram reveladas ao longo do texto, na medida em que contribuíram para o entendimento do que essas pessoas pensam ser a lógica por trás da espiritualidade.

A rezadeira R3, quando perguntada a respeito dos seus santos de devoção, diz: *“olha, meu primeiro santo é nossa senhora aparecida, a primeira guia... e meu padrinho Cícero, que o povo diz que não é santo, mas ele é santo, e ele obra milagre”*.

Já o rezador R4, quando perguntado se tinha devoção especial a algum santo, disse:

“Sim, São Francisco. Pra mim todo santo é bem-vindo, é bom a gente ter amor a todo santo. Mas tem o santo preferido da gente. Eu acredito em São Francisco. Uma vez, não esqueço nunca, no amanhecer, acordei e olhei para o nascente. E lá estava São Francisco, não esqueço, aquela imagem num fundo preto no nascer do sol. Eu rezo em mim mesmo também, quando sinto uma coisa eu rezo. Rezo em minhas filhas, meus netos” (Rezador R4).

A rezadeira R5 não declarou devoção especial a nenhum santo, mas falou sobre outros rezadores que lhe influenciaram ao longo de sua jornada:

“Tinha uma mulher no sítio Arrojado, dona Raimunda, que era rezadeira. Joaquim Teixeira também era rezador de lá. Tem outros por aqui, mas esses dois são os que conheço de nome e conheço mais. Tinha outro (filho) de dona Tavares da Conceição, esse velho era bem conhecido como um rezador

sabido, e ele rezou em mim vez ou outra” (Rezadora R5).

Já o rezador R4, que disse rezar há 40 anos, ao ser perguntado sobre outros rezadores na região, afirmou:

“Tinha um bocado. Só lá onde eu morei tinha dona Joana, tinha um outro velho também chamado Severino, e outro que não lembro nome. Nós conversávamos, levava as crianças. Já aqui onde moro hoje conheci Maroca. Tinha também Mamãe Pinheiro que também fazia parto” (Rezador R4).

A rezadeira R3 disse que tivera influência de rezadora de sua própria família, e também conheceria outros rezadores:

“Sim, minha madrinha rezava. Minha madrinha de batismo, é até Adalgiza o nome dela. Mas nunca aprendi a reza que ela rezava em mim. Aprendi depois da visita dessa pessoa que colocou a mão em mim. É deus que dá e deus que tira. [...] aqui na região? Tinha Maria Coquinho, Seu Louise, Antônio Cosme, Joaquim Cosme e minha irmã, que também rezava. As únicas vivas hoje são eu e minha irmã. Minha irmã disse que quem ensinou a ela foi o finado Joaquim” (Rezadora R3).

Apesar de não ter sido verificado isso em campo, é possível que Joaquim Teixeira tenha iniciado tanto a irmã de R3 quanto R5. Não seria surpreendente se rezadores mais antigos tivessem iniciado um número considerável de pessoas em uma mesma região, já que alguns deles, como Zézin de Luciano e R2, são bastante conhecidos nas comunidades da região (segundo os interlocutores dessa pesquisa). A entrevista com R3 foi a única na qual foi perguntada sobre a abrangência/alcance territorial de seu ofício, afirmando: “Recebo gente de Lavras, Icó, Iguatu, Fortaleza. Até de Juazeiro, Crato... Eu recebo essas visitas todas pedindo uma reza”. Em seguida, desenvolvo uma reflexão teórica a respeito da realidade do grupo entrevistado e dos dados observados em campo.

4 BASES TEÓRICAS DE INSPIRAÇÃO: O DIÁLOGO SOBRE RELIGIOSIDADES ENTRE O CAMPO, AS VOZES DOS SUJEITOS ETNOGRAFADOS E O ACADÊMICO-CIENTÍFICO

Este capítulo está estruturado em três sessões que discutem, respectivamente: 1) O debate na Antropologia sobre Religiosidades; 2) Cedro e religiosidades: o retrato da (in) visibilidade da memória coletiva dos sujeitos da pesquisa; e 3) Análise comparativa dos símbolos e simbologias religiosas encontradas no grupo familiar estudado em Cedro - CE.

4.1 O debate nas Ciências Sociais e na Antropologia sobre religiosidades

É exatamente a imprecisão na definição de uma única matriz religiosa/étnica por trás dos dados do campo que nos interessa aqui. Essa questão já foi objeto de análise de outros autores, como Câmara Cascudo (1978), que estudou uma religiosidade chamada Catimbó, formada pela influência de indígenas, africanos, árabes e europeus, e predominante no nordeste brasileiro. Quando comentou a respeito das “linhas” (cantigas) que surgem nas “mesas”³² de Catimbó, Cascudo (1978, p. 183) afirmou: “Não há permanências de estilos que positivem uma influência decisiva”.

Ao discorrer sobre uma religiosidade afro-brasileira cearense, Patrício Carneiro Araújo (2023, p. 78) comenta:

“Um olhar cuidadoso sobre a geografia, estética, liturgias, conformação dos terreiros e da constituição das redes de família-de-santo nesse Estado, pode constatar que nessas terras, falar de religiões afro-brasileiras sem considerar a simbiose entre os cultos de origem indígena e os de origem africana pode levar o observador a equívocos. Segundo alguns sacerdotes e estudiosos do culto aos orixás no Ceará, essa simbiose pode ser constatada pelo fato de que, antes mesmo de se ter qualquer terreiro de candomblé no Estado, já existiam ali os terreiros de catimbó, jurema, terecô e umbanda. Cultos, como se sabe, bastante tributários das tradições religiosas indígenas.

O texto de Araújo se encontra numa coletânea sobre religiões afro-brasileiras organizado por Leonardo Oliveira de Almeida (2023). Os debates trazidos pelos diferentes autores dessa coletânea também podem elucidar questões que

³² A mesa é uma espécie de ritual catimbozeiro no qual são atendidas demandas, realizadas limpezas e curas espirituais, além de outras atividades.

leitores tenham sobre o tema das religiosidades na Antropologia - a coletânea, inclusive, traz um pouco de luz para o debate no interior do Ceará.

Grünwald (2020, p. 19-20) também recheia a ideia da complexidade do estudo das religiosidades, ao debater outra religiosidade tipicamente nordestina (a Jurema):

Sigo a Asad [...] Nos passos desse autor, vejo que as histórias dessas religiosidades são construídas pelas pessoas que a fazem na ação, contestando e negociando significados em contato com tradições religiosas (espirituais, místicas) diversas com as quais entram em contato - especialmente com setores do catolicismo e da umbanda - e a partir de um lugar dialógico no qual vão construindo sua existência cultural. Aqui, como Asad, percebo 'não apenas um trabalho incessante de criação humana, mas também um caráter instável e híbrido de sua criação'. [...] Além disso, as pessoas que experimentam essas religiosidades (e as próprias religiosidades), mesmo que localizadas, não devem ser pensadas como enraizadas, pois movimento e comunicação são fundamentais para suas composições de uma maneira geral.

A Jurema Sagrada, por exemplo, é em si algo complexo, de acordo com Grünwald (2018, p. 111): “[...] no caso da jurema aqui em análise, sua plasticidade aparece também de forma exuberante – porém mais plural – percorrendo tradições que a sustentam de maneiras mais ou menos porosas”. Além do mais, essas diferentes matrizes podem se coligar, formando concepções únicas de espiritualidade:

Mas, se o catimbó incorporou elementos da umbanda, não deixou, entretanto, de praticar uma tradição de jurema, que ganharia lugar distinto entre os orixás e demais entidades da umbanda. Inclusive, em diversos lugares desde o Rio Grande do Norte até Alagoas, “o culto à jurema é considerado a porta de entrada para a iniciação religiosa dos adeptos. É tanto que, nos processos iniciatórios, os neófitos primeiro passam pelos rituais da jurema para, em seguida, serem inseridos nos preceitos do orixá (Grünwald, 2020, p. 226).

Falando sobre a Jurema, o autor continua (Grünwald, 2020, p. 228): “Uma ciência, portanto, e não uma religião. Tanto que é muito comum juremeiros frequentarem igrejas católicas, terreiros de candomblé, de umbanda ou outra religião, não havendo conflito algum entre as diversas práticas”. Entre essas porosidades, notamos que outros conceitos são compartilhados com o “catolicismo rústico”³³ nordestino: a habilidade de envoltamento, descrita nas entrevistas com E2, que também se assemelha às proezas das encantadas e dos descendentes de indígenas cangaceiros, como apontado no documentários de Alves e Lessa (2023), *ciências*

³³ Por essa expressão refiro-me aos catolicismos que interagem com a feitiçaria de forma mais explícita.

*caboclas*³⁴, e de Giordano Vale Ferreira (2024), *O serrote do diamante: Cobre, Cangaço, Fé e Resistência Indígena*³⁵.

É necessário olhar com atenção para a relação entre o que é considerado Catimbó/Jurema e aquilo que, dentro do campo acadêmico das religiosidades, ficou definido como preces/feitiços/magia cangaceiros. Os estudos sobre religiosidades no cangaço, como o de Teles (2018), ou o de Oliveira (2011), podem nos elucidar um pouco sobre a relação entre cangaço e magia:

[...] na hora da dor, os cangaceiros também recorriam a magias e superstições, amuletos e rezas fortes, servindo-se algumas vezes de rezadeiras, beatos e fanáticos para ajudar no ato da cura. Sujeitos corporificados a narrar a valentia e construir sentidos que influenciam e organizam tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos, corpos do Nordeste. Sob tal 'lógica' identitária foi elaborada a noção de que todo nordestino é forte, valente e destemido, como dissertou Albuquerque Júnior (2004), na obra *O nordestino e a invenção do falo*. Ao construir esse sentido para o Nordeste, sentido com o qual podemos nos identificar, construímos também identidades, inventamos uma tradição⁷, elaboramos uma narrativa fundacional. Olhar para o cangaço parece ser, muitas vezes, reencontro com uma tradição nordestina, com um mito fundador da braveza da região, que desafiou 'macacos', volantes, governadores e políticos. Uma narrativa que solapa as diferenças e estabelece estereótipos (Oliveira, 2011, p. 749).

Considero que o catimbó e a jurema (junto ao catolicismo e outras religiosidades em questão) são definitivamente as religiosidades que mais refletem os dados listados na parte do trabalho de campo dessa pesquisa. Mas isso não significa que essas duas religiosidades, características do nordeste brasileiro, não sejam influenciadas por outras matrizes religiosas. Câmara Cascudo (1978, p. 87) já definia o Catimbó como algo poroso, além de dizer que "Catimbó não é culto religioso". Segundo o autor³⁶:

O Catimbó reúne, reconhecíveis na sua união como veios num mesmo bloco de mármore, as participações de brancos, negros, ameríndios. A bruxaria de

³⁴ Adeclany (Maria José Alves), através de seu documentário-monografia, traz muito sobre os encantados e suas habilidades em "ciências caboclas". O trabalho se trata de uma etnografia audiovisual das religiosidades de algumas mulheres de uma comunidade localizada na região do Cariri.

³⁵ Numa espécie de esforço autoetnográfico, Giordano (Kariú-Kariri) estuda a história dos conflitos de bandos na cidade e nos arredores de sua cidade natal, Aurora, município que fica a apenas 65 km de Cedro (uma viagem de uma hora de carro). Ao entrevistar conhecidos de Lampião e familiares de Aurora, Giordano narra vários elementos da religiosidade dessas pessoas que também estão presentes em Cedro (como o envoltamento, entre outros feitiços).

³⁶ Por pajelança, adoto a definição exposta por Cascudo (1978, p. 33): "Registrou, entretanto, macumba como 'misto de catolicismo, feiticismo africano e superstições tupis', e pajelança como "ato do pajé, do feiteiro".

Gregos e de Romanos revive processos perpétuos de encantamento disfarçados em rezas católicas usadas pelo português de casa armoriada e pelo preto fiel a Xangô. O envoltamento, o eterno totum ex parte, registrado nos Diálogos de Luciano de Samosata, encontrados nos tijolos assírios que estão no Museu Britânico, vivo em todos os períodos da magia goeciana, a magia negra, segue fiel a si mesmo, como foi fixado em Grécia e Roma, e como está presentemente nos outros continentes. A Pajelança amazônica não é um elemento decisivo para o Catimbó como não o é o cerimonial da bruxa europeia com os cartapácios de São Cipriano e da bruxa de Évora, ciência do Pajé americano ou do Quimbanda de Angola. O Catimbó é bruxaria sem recorrer ao diabolismo medieval. 15 a parte não-oficial, não-ritualística das religiões negras, americanas e europeias (Cascudo, 1978, p. 20-21).

Cascudo (1978) também afirma que o catimbó, diferentemente da Jurema, é muito marcado também pelos trabalhos espirituais solitários (isto é, o mestre atuando sozinho em encruzilhadas ou se preparando para mesas e consultas). O catimbó também poderia ocorrer na cidade (urbanizada), sendo a atuação dos catimbozeiros na cidade caracterizada por uma flexibilidade e uma mistura de processos espirituais que, aparentemente, não costuma ocorrer com os catimbozeiros campestres. Ao discorrer sobre a ética do catimbozeiro, diz o autor:

O “mestre” de Catimbó, dos mais humildes e mesmo “trabalhando só”, sem curupiro e sessão, não chega à degradação do cinismo. Mantém a tradução do Feiticeiro, meio grave, meio bom rapaz. Podem naturalmente incidir sobre ele todos os erros e deslizos, mas ninguém o acusa de não ter correspondido a uma percentagem do que prometeu. Na proporção que o mestre trabalha solitário nas grandes cidades vai-se agradando da simulação maior e ganhando um sincronismo intenso, religioso e social. Mistura os processos e “o que vier na rede é peixe” (Cascudo, 1978, p. 55).

Já sobre a natureza do catimbó, o autor diz:

Não há promessas, votos, unidade do protocolo sagrado. É um consultório tendendo, cada vez mais, para a simplificação ritual. Não há festas votivas nem cerimonial coletivo. Não há corpo de Filha-de-Santo para louvor divino dos Orixás nem preparação obediente das moças iauôs. Nem instrumentos musicais resistiram à dissolução, se é que os houve (Cascudo, 1978, p. 87).

O autor também expõe uma relação íntima entre jurema e catimbó, quando afirma: “O ‘beber jurema’ continuou como sinônimo de feitiçaria e de reunião catimbozeira. Insiste em reaparecer por todo o Nordeste do País” (Cascudo, 1978, p. 29). A fricção dos dados do campo com a teoria, que ocorrerá no tópico 4.3, traz exatamente essa pluralidade. O catimbó já é, em si, algo mestiço, e a jurema, de acordo com os trechos já citados de Grünwald, é também porosa e multiétnica (apesar de ser mais diretamente relacionada aos povos indígenas).

Uma questão nos salta aos olhos e nos servirá para refletir no próximo subcapítulo: por que, apesar da imensa influência negra e indígena, quase nenhum dos entrevistados e rezadores se reconhece como catimbozeiro, juremeiro, macumbeiro, muambeiro, feiticeiro, candomblecista ou umbandista?

4.2 Cedro e religiosidades: o retrato da (in) visibilidade da memória coletiva dos sujeitos da pesquisa

“O Catimbó é bruxaria sem recorrer ao diabolismo medieval. É a parte não-oficial, não-ritualística das religiões negras, americanas e europeias. Está condenado pelos concílios da Igreja Católica, pelas instruções de todas as Polícias” (Cascudo, 1978, p. 21).

Para além da pergunta feita antes, é também de se perguntar o seguinte: desde quando não ser um cristão foi seguro? Ainda mais quando se pratica uma fé que está em plena discordância com uma das mais poderosas instituições religiosas da terra. Uma terceira pergunta surge também: desde quando se possuíram os meios necessários para a prática do Catimbó, Jurema ou outras religiões? De acordo com Silva (2020), rezadores e rezadoras precisam ter uma relação fixa e duradoura com a comunidade na qual fixam residência para que seja garantido um ensino contínuo e completo, garantindo que os ensinamentos se perpetuem através das gerações. Uma população tão marcada pelo êxodo, como é a população sertaneja do Ceará, poderia se dar ao luxo de praticar algumas religiosidades? Seria o estado fragmentado do saber mágico apresentado pelos entrevistados um resultado desse êxodo e escassez históricos?

A busca por melhores condições de vida afeta severamente a população campesina, que acaba por migrar em busca de oportunidades - o que causa uma fragmentação do ensino comunitário das rezas. Esse marcador da relação comunitária também está presente nos relatos de E2:

*“[...] lá se ensinava a todo mundo do *região onde E2 morava*, todo mundo ia pra lá. Tinha essa tia minha que também dizia uma coisa ou outra, mas quem ensinava mesmo era essa mulher que ensinava lá onde a gente se reunia pra estudar a reza. Minha tia me levava e eu aprendia, lembro que tinha até um caderninho com as rezas anotadas. [...] essa mulher que fazia a reza? Ela tinha aquele terreiro há muito tempo” (Entrevistado E2).*

Por esses motivos, muitas vezes se encontrará, em campo, uma situação que Câmara Cascudo (1978, 127) já encontrara em sua pesquisa: “O normal nesses estudos é explicar e não o compreender. Há no Catimbó muito de inexplicável. Alguns “mestres” já não sabem explicar. Ou eles receberam o resíduo prático da magia sem a face doutrinária, esotérica, sagrada e natural”.

Esse caráter do ensino da reza, isto é, o ensino comunitário - socialmente responsável -, é tanto um marcador étnico indígena quanto um marcador de africanidade (pois já se trata da constituição da figura de um grupo e não apenas de símbolos religiosos individualmente venerados), de acordo com a obra de Silva (2020). Havia uma periodicidade nas visitas que o entrevistado E2 fazia à essa casa de reza, que também havia sido frequentada pelos ancestrais de E2 (na verdade, se tratava de um povo que já se conhecia há gerações, não necessariamente se reunindo na mesma localidade)³⁷.

As respostas vão surgindo com as perguntas: os sujeitos da pesquisa se autodeclaram como rezadores, provavelmente porque seus ancestrais (e quiçá eles mesmos) foram reprimidos quando deixaram visíveis seus elementos étnicos/religiosos divergentes/singulares. A rezadora R3 afirma que várias vezes se sentiu constrangida ao realizar suas cerimônias³⁸: *“Era vergonha mesmo, a gente era moça (geralmente são os mais velhos que rezam), aí tinha (obrigação de) cerimônia de reza, tinha cerimônia para rezar, aí a gente moça tinha vergonha, as pessoas vinham mangar de mim”*.

Câmara Cascudo (1978, p. 57) afirmou, ao falar das mestras de catimbó:

As “mestras” são em número menor. Catimbó não é, como o Candomblé e a Macumba, o cerimonial sugestivo. Uma mulher pode dirigir o Candomblé, quanto mais o simples Catimbó. Mas são raras e a percentagem maior prefere o velho título de Rezadeira.

Arrisco dizer que, ainda hoje, não é seguro ou confortável ter uma fé divergente (com cerimônias que envolvem curas através da oralidade, detalhes que, até pouco, eram considerados bruxaria pelo cristianismo). Mesmo se for assumida a

³⁷ As fragmentações, devido aos êxodos, eram e ainda são comuns nas famílias. O entrevistado E2 afirma que uma parte de sua família foi para o Maranhão, onde vivem até hoje. Tanto E1 quanto E2 possuem parentes em estados distantes (Maranhão, Pará ou Rio de Janeiro).

³⁸ “*Mangar*” significa tirar sarro, desprezar, ridicularizar.

roupagem de um rezador cristão, a sua cura pode ser considerada feitiçaria (e, por isso, ainda hoje tantas casas de rezo e lideranças espirituais são mortas).

Mas até mesmo uma reza cristã pode ter uma raiz e energia indígenas, de acordo com Coelho (2023, p. 120):

Ouvi algumas narrativas de curas a partir da força do rezo, outra linguagem que se utiliza das forças e informações ancestrais e transformam a língua em cura, mesmo que a língua seja a invasora, mas a força e energia com que se invoca a palavra é indígena. As linguagens ancestrais dos nossos povos não se explicam, nem se resumem a conceitos sociais e antropológicos, nem pela codificação e identificação dos símbolos religiosos em sincretismo com os nossos códigos de encantaria. São campos de encantaria. A fala é transpassada pela conexão das cosmopercepções de cura junto aos impulsos e campos ancestrais que os povos indígenas têm com o território. Isso invoca, provoca e conecta a linguagem ancestral com a cura emocional, física e espiritual.

As descrições que E2 deu da casa de reza que visitava traz uma série de elementos fundamentais do funcionamento do terreiro: a utilização de cânticos, a indicação de remédios para diferentes enfermidades, a resolução de conflitos políticos e afetivos - os terreiros costumavam ser os espaços onde ocorriam os reencontros, as conciliações e também as despedidas -, entre outras coisas.

A ruptura com os ensinamentos antigos é um lamento expressado tanto por E12 quanto por E2, ambos de famílias que habitam a região hoje conhecida como Cedro, há algumas gerações. A surpresa e a agitação foram visíveis ao verem alguém jovem interessado na magia antiga. Parte considerável dos jovens sai da cidade por não encontrar meios para um crescimento econômico, ou se voltam estritamente para suas atividades laborais cotidianas (o trabalho no agronegócio, no comércio ou em algumas outras atividades), ignorando as histórias antigas sobre o espírito e a natureza, ou simplesmente não dispendo de tempo, disposição ou outros meios necessários para a iniciação mágica.

O sagrado é uma celebração da ancestralidade, e quando se abandona o sagrado, também os mais velhos ficam, por vezes, sem ter o seu valor reconhecido dentro do tecido social - o valor de oradores, de conselheiros, de guias espirituais. De certa forma, cada ancião é um terreiro, isto é, ele carrega consigo os ritos e os segredos para uma interação com a natureza baseada em antigos ensinamentos.

Por fim, entra um outro conflito (dessa vez, não entre cristãos e não-cristãos), que é o conflito com a modernidade. Os curandeiros seriam charlatões aos olhos da ciência moderna. Sobre as disputas entre esses “*curandeiros*” e a medicina

legal, ao longo do processo histórico, o debate que Rodrigues (2008) traz a respeito do movimento de institucionalização da medicina no Pará é uma referência:

Inicialmente, procurarei mostrar o quanto os médicos ainda se encontravam divididos nas primeiras décadas republicanas, sem forças para fazer valer seus interesses como corporação. As disputas e diferenças no interior de sua categoria profissional faziam com que os esculápios fossem vítimas constantes do desrespeito e do descrédito, seja da parte de um paciente em particular, seja das próprias autoridades governamentais a que serviam. A questão será superada apenas na terceira década republicana, quando um grupo de médicos, reunidos sob o teto da Sociedade Médico Cirúrgica do Pará, buscará unificar os representantes da medicina científica, criando valores e regras de condutas que deveriam nortear sua profissão e identificar o verdadeiro médico científico em contraposição aos curandeiros e charlatões diplomados (Rodrigues, 2008, p. 17).

Longe de ter chegado a um fim, a tensão que rodeia a fé nos elementos religiosos que serão espelhados com a teoria no próximo subcapítulo segue dilatada. Não cabe aqui julgar os motivos por trás da adoção de alguns nomes católicos, ou por trás do silêncio que inibe a voz da herança indígena e africana nos dados em cena. Igualmente, é inegável a influência desses povos nas religiosidades etnografadas. Começamos, então, a análise comparativa com a teoria já estabelecida sobre Catimbó, Jurema e outras religiosidades.

4.3 Análise comparativa dos símbolos e simbologias religiosas encontradas no grupo familiar estudado em Cedro - CE

Duas figuras centrais para a pesquisa, E2 e E3 (de quem origina-se grande parte da árvore genealógica), afirmam que parte significativa dos conhecimentos sobre espiritualidade vinham de uma ancestral que, pela forma do relato de seu processo de socialização, era uma mulher indígena³⁹. Por isso, decidi olhar especialmente para os autores que escreveram sobre a Jurema e o Catimbó, por possuírem fortes raízes indígenas e serem tipicamente nordestinas. A obra de Cascudo (1978) sobre o Catimbó por si também já explica a presença de uma série de elementos de outras origens étnicas nas feitiçarias realizadas por camponeses nordestinos - como a influência árabe/islâmica, cristã, dos cultos europeus entre outras. O autor também expõe a relação entre Catimbó e raça/etnia, ao afirmar que

³⁹ Conforme citado no subcapítulo 3.1, a memorização do rapto a “*dente de cachorro*” é uma forma de manutenção de uma consciência da identidade cabocla através das gerações.

“Os mais antigos ‘mestres’ de Catimbó foram negros e ainda são, em maioria absoluta, mestiços e mulatos” (Cascudo, 1978, p. 36).

De início, podemos observar algumas definições dadas por outros autores para uma das figuras mais interessantes do debate: o rezador. De acordo com Angélico (2022, p. 13-14), os antigos líderes espirituais dos indígenas possuíam habilidades semelhantes às aquelas expostas nos capítulos de campo:

Entre os Tarairiú havia influentes curandeiros e magos que realizavam interessantes trabalhos de cura, semelhantes aos que atualmente arrematam determinados pajés e mestres juremeiros: vomitavam pedras, animais e outros objetos, aparentemente extraídos dos corpos dos doentes; prognosticavam e desvendavam coisas ocultas do presente ou do passado; eram consultados tanto com o objetivo de favorecer os índios em alguma causa, quanto para impedir que algo ruim lhes acontecesse; evocavam entidades espirituais que se materializavam ou se tornavam audíveis ou visíveis - apresentando-se em forma de ser humano, animal ou inseto. Uma categoria distinta de pajés (chamados “esconjuradores” pelos holandeses) equivalia ao que hoje chamamos “médiuns” - invocavam entidades espirituais que se manifestavam através de seus corpos para interagir com os demais índios.

As definições dadas por Angélico (2022) são interessantes para estabelecer, neste primeiro momento, o que a teoria nos mostra sobre o que há de mais interessante nos dados do campo: o mágico. Ele é o vetor da magia, ou pelo menos seu instrumento. Uma nota de rodapé da obra de Cascudo (1978, p. 54) também falava sobre as habilidades mágicas dos antigos pajés:

Pajé não é qualquer. Só os fortes de coração, os que sabem superar as provas da iniciação, que têm o fôlego necessário para aspirar a ser pajé. Com menos de cinco fôlegos não há pajé que possa afrontar impunemente as cobras venenosas; é preciso ter mais de cinco fôlegos para poder curar as doenças com a simples imposição das mãos e com o cuspo as mordidas das cobras venenosas. Os pajés que têm de sete fôlegos para cima leem claro no futuro, curam a distância, podem mudar-se à vontade no animal que lhes convém, tornar-se invisíveis e se transportar de um lugar para outro com o simples esforço do próprio querer, etc.

O debate aqui estabelecido seguirá a seguinte ordem lógica para tratar dos dados expostos nos capítulos de campo: seguindo a sequência das informações elencadas desde o primeiro subcapítulo de campo (3.2) até o último subcapítulo de campo (3.), cada informação de cada tópico é refletida com a teoria antropológica já estabelecida sobre cada dado. As informações que, porventura, não encontrarem reflexo na teoria, são expostas com nitidez (como foi o caso da reza de bicheira).

Iniciando no primeiro tópico, a respeito da questão entre feitiçaria e

moralismo (a exemplo do caso dos feitiços que causam danos violentos etc.), Grünewald (2020, p. 30-31) revela:

Muitas vezes, essa oposição sagrado versus profano não parece ser uma forma de pensar dicotômica universal, isto é, aplicável a todas as sociedades, culturas, ou mesmo a grupos místicos. Em muitos contextos, acredito, as pessoas veem a presença do divino em todos os lugares, em todos os atos, no seu dia a dia, no ato de cumprimentar, na cortesia diária, nas tarefas a serem cumpridas, na transmissão oral dos conhecimentos tradicionais, na guerra etc. Trata-se de um deus imanente e não transcendente. E as experiências místicas não estão necessariamente associadas a experiências religiosas, apesar dos insights espirituais e estéticos que as acompanham.

Observemos que a guerra é um elemento do cotidiano e, conseqüentemente, também um elemento do mundo mágico. Se a magia tiver de se manifestar usando da violência, ela seguirá a lógica mais justa possível que encontrar - dos males, o menos ruim.

Já no tópico relativo à relação controle versus espontaneidade na realização de feitiços e simpatias, observemos o trabalho de Coelho (2023), que conta com um testemunho interessante a respeito dessa questão da “manipulação” da magia, afirmando que o rezador é apenas mero instrumento ou canalizador/invocador da magia da natureza:

Em Moitas/CE, ouvi algumas histórias de cura pela força do rezo, em uma delas foi do caboco Flávio que nos contou que essa linguagem e força vêm das estrelas [...] ele diz que não faz nada, é só um instrumento de acesso, e que a cura é dada pela natureza. Ainda me relatou que aprendeu tudo isso fazendo, com a avó dele (rezadeira), mas também ouvindo o território e os espíritos (Coelho, 2023, p. 121).

Essa mesma fala encontrou reverberação em R3 e R4, que afirmaram ser meros canais da magia divina, estando o processo de realização do feitiço além do seu pleno controle.

Já no tema da preparação para o contato com o mundo dos espíritos e da magia - ou, nos termos dos interlocutores, o “*outro mundo*” -, Grünewald (2020) pontua, citando um registro do Tribunal do Santo Ofício, que “*outro mundo*” era uma expressão comumente usada para se referir a uma dimensão espiritual também acessada pelas religiosidades indígenas (que rompiam com a lógica cartesiana ao viver dois mundos). De acordo com um registro exposto na obra do autor:

O Tribunal foi mais rigoroso com aqueles que se consagraram em verdadeiros rituais gentílicos, tão mais espantosos aos ouvidos do inquisidor. Vários índios foram acusados de beber jurema e 'descer demônios', enquanto o mestre tocava o maracá entoando a dança embalada pela cantoria indígena. Uma dessas descrições é a de D. Souza e Castro, índio principal dos tabajaras, que foi dar conta pessoalmente à Mesa do Santo Ofício, em Lisboa, em 1720. Contava por meio de seu intérprete, o padre Antônio Leal, que a índia Antônia Guiragasu 'invocava demônios que lhe respondiam várias perguntas do outro mundo' (Grünewald, 2020, p. 78).

Angélico (2022, p. 44) também discorre a respeito da percepção de um “plano espiritual” nas tradições da Jurema/Catimbó, no Nordeste:

Podemos citar alguns elementos de matriz indígena presentes no Catimbó contemporâneo. Vejamos: [...] a crença em entidades espirituais, atualmente chamadas ‘mestres’, ‘caboclos’ e ‘encantados’, oriundas de uma aldeia ou reino espiritual.

Já no tema da preparação psíquica daquele que quer ser iniciado (melhorando sua serenidade e resiliência), Coelho (2023) também fala de uma relação interessante que deve ser considerada aqui, sobre a necessidade de se estabelecer uma conexão espiritual harmônica com a terra para receber algumas premonições (aquilo chamado por um dos interlocutores de “*ter a cabeça no lugar*”):

As manifestações do campo ancestral acontecem no corpo daqueles que confluem com o campo do território, compondo e ampliando a força e entendimento da rede com a Terra. A memória ancestral confirma e traz acontecimentos nos sonhos, a Terra e o território curam e ensinam os remédios do mato para aqueles povos que se conectam a ela como filhos: Indi (de dentro) gena (Terra) (Coelho, 2023, p. 124).

A ruptura na mentalidade do rezador é também algo a se levar em conta. Assim como os interlocutores citaram que uma pessoa de “*mente fraca*” pode enlouquecer lidando com magia, o texto de Coelho (2023) também expõe a questão da lógica complexa dos eventos espirituais (ou a ruptura na mentalidade considerada “normal”), afirmando que o rezador realiza a cura através de uma experiência sinestésica e talvez incognoscível (ou incapaz de se conceituar facilmente em uma “normalidade” cartesiana):

As pessoas o chamam para rezar nos animais quando estão doentes e eles ficam curados, ele ainda conta que consegue enxergar onde está a doença, ele vê, nas palavras dele, a energia da doença e pede às forças da natureza que façam o trabalho de cura (Coelho, 2023, p. 121).

Takariju (2021, p. 148), além de apontar para a reconexão e familiarização com os ancestrais como uma forma de se reaproximar da prática da encantaria, através de conversas, também aponta a ruptura epistêmica-sensorial de forma espetacular:

Neste movimento, nos aproximamos dos nossos antigos, da nossa memória ancestral, dos sonhos com a Terra, das linguagens energéticas da força ancestral encantada, que para o “mundo moderno” e sua ciência, estão no passado; e assim rompemos com a noção de historicidade-temporalidade artificial do Estado-Mercado.

Invertendo radicalmente os sentidos, a encantaria se torna a lógica e o ponto de partida, e o Estado/Mercado meros folclores artificiais. Essa ruptura seria fundamental para o realinhamento do ser ao ritmo da natureza e da magia. Entretanto, esse realinhamento significa também um afastamento dos ideais colonialistas (como o consumismo).

Entrando no tema do foco mental e das SFs, citadas pelos interlocutores como meios para uma espiritualização e realização de feitiços, Grünwald e Savoldi (2020, p. 227) dizem que:

Assim, além dos catimbós que ainda se praticam em casas pequenas, dentro das casas de umbanda (ou de 'jurema') se resguardam espaços para se trabalhar – quer trabalhando na ciência pelo pensamento (trabalho mental), quer por meio da manifestação mediúnica – com os mestres próprios à jurema, que são chamados das suas cidades.

O exercício da magia, através dos rituais e das SFs, segundo os interlocutores, poderia tomar de vez o corpo do feiticeiro, induzindo impulsos corporais e ações diversas. É o que Cascudo (1978, p. 48) descreve:

Nunca assisti no Catimbó às manifestações do “acostamento” com a dramaticidade dos Candomblés baianos ou das Macumbas do Rio de Janeiro. Nesses, a Filha-de-Santo logo que atuada se modifica, desmaia, estorce-se, com explosões de movimentos sacudidos.

Grünwald (2020, p. 24-25), ao estudar considerações de outros autores sobre a Jurema, também fala de uma dança (poesia), também citando algo que pode ser relacionado ao que é debatido aqui:

[...] a Jurema se revela como uma espécie de poesia imanente ao imaginário brasileiro, cuja definição implica um enredamento na nervura sutil das folhas

e em contato com espinhos. Pouco importa a inconsciência de uma representação total dessa epifania por parte dos sujeitos populares atingidos pelo seu 'tombo' (iniciação). Eles são mais do que sabem, pois, a Jurema transborda a consciência. [...] as suas revelações ocorrem numa linguagem sinestésica, que atinge o medular do ser, inscrevendo-se em sensações e induzindo ações. Uma linguagem 'tátil', em cujo âmbito (não verbal) o discernimento entre coisas-objeto e coisas-representações não faz sentido.

Sobre esse processo sinestésico e pedagógico, Coelho (2023, p. 123) aponta que: “É importante observar que conceitualmente a conexão entre as linguagens dos diferentes mundos se fez não pela comunicação de símbolos, signos e significantes, mas pela sensação, pelo sentimento e pela percepção”. Em seguida, ele cita um trecho de entrevista com uma mulher que entrava em transe e recebia imagens⁴⁰:

Dona Ica falando: um dos dons que tenho é receber os remédios do mato. Eu me sento, fecho os olhos e vem assim na minha mente a erva ou o mato que eu devo usar e como eu devo usar e preparar, não sei como, mas vem. As pessoas quando estão doentes vem me pedir remédio do mato, aí eu me sento, fecho os olhos e eu sei, às vezes me deito e aparece nos sonhos e na minha mente vem o remédio, aí eu vou e faço um chá e explico à pessoa como fazer, dou para ela e ela fica boazinha. Acho que tenho esse dom que Deus me deu (Coelho, 2023, p. 123).

A obra de Santos (1978, p. 21) fala sobre os perigos de uma espiritualização sem a devida iniciação, afirmando que a cegueira era uma das possibilidades⁴¹:

O acesso a determinados ritos está em relação direta com o grau de iniciação e, conseqüentemente, com a capacidade física e espiritual do indivíduo de assistir e de participar de uma experiência durante a qual são liberados e estão presentes forças e poderes dificilmente manejáveis. [...] Trevas cobrem seus olhos. O não-iniciado não pode conhecer o mistério do Màriwò.

Màriwò é uma representação dos Ojè (iniciados, ou corpo sacerdotal de um culto, de acordo com os estudos que Santos fez de grupos nagôs africanos). São momentos raríssimos, porém, em todos os casos que me ocorreram feitiços com sucesso, os resultados foram significativos - pois me concederam vantagens em áreas específicas de minha vida, imediatamente após a realização da simpatia. Mas, pelo

⁴⁰ São muitas as possibilidades, para além do extravasamento de movimentos bruscos (um traço do estereótipo da macumba, do catimbó e de religiões indígenas). A meditação com as SFs e com os outros métodos citados pelos interlocutores pode trazer premonições, remédios, conselhos, visitas de espíritos, entre outras possibilidades.

⁴¹ Assim como feitiços ofensivos podem cegar seus alvos, outros processos espirituais também poderiam causar efeitos colaterais caso o praticante não tenha a maturidade necessária.

menos em minha experiência, não é algo que se consegue fazer com frequência ou facilidade - uma vez, em um ritual, cheguei a ficar temporariamente cego, conforme mencionei.

Ainda sobre o rapé, que, em geral, leva tabaco em sua constituição, Angélico (2022, p. 14) afirma que:

À evocação dos espíritos fazia-se necessário um vegetal especial que conhecemos como Tabaco. Tal erva, à qual era atribuída valores mágicos e medicinais, estava (e ainda está) presente nos ritos de todas as etnias conhecidas do território do Rio Grande do Norte. Entre os Tarairiú a fumaça do Tabaco era indispensável às evocações, às purificações e processos de cura, ao agrado das entidades; e em ritos marciais nos quais a fumaça enviada pelos pajés transmitia força aos guerreiros.

Silva (2015, p. 204) também entrevistou um africano que afirmou que o rapé também era usado em rituais de cura em África (Angola ou Guiné-Bissau). O autor relata que “usam, basicamente, ervas, raízes, folhas e algumas cascas de árvore e as preces ancestrais. (Vi, também, usarem rapé)”.

É possível que a bebida escura que E2 afirmou beberem na casa de reza, para a qual ele ia na infância, seja a jurema. Angélico (2022) cita Luís da Câmara Cascudo (1978), que escreveu sobre o Catimbó, trazendo à tona o fato de que os segredos da produção da Jurema eram secretos: eram dados aos guerreiros, mas não se transmitia aos brancos.

Grünwald (2020), por sua vez, fez um amplo apanhado sobre diferentes formas de extração e produção da jurema, no Nordeste. Esses processos, segundo o autor, podem variar de povo para povo. Vários tipos de jurema podem ser produzidos a partir de diferentes combinações com extratos de outras árvores/plantas, e os elementos que costumam acompanhar a jurema nos rituais originários também podem ser variados (mel, cabaças etc.). O autor pontua que a:

[...] jurema é uma árvore, mas são várias as espécies. Jurema é uma bebida, mas são várias as bebidas - e, como eu vejo, não interessa saber qual foi uma suposta bebida original, mas perceber que ela passa incessantemente por diversas transmutações (Grünwald, 2020, p. 23).

As formas de produção da Jurema podem ser diferentes e irão variar de acordo com cada povo. Por exemplo, segundo Angélico (2022, p. 42), alguns povos guardam a tradição de atribuir às mulheres o ofício de preparo da jurema. Para o autor:

A espiritualidade juremeira gira em torno de um vegetal sagrado popularmente conhecido como Jurema Preta. Com essa planta, as mulheres preparavam uma bebida enteógena, consumida em determinados rituais, que possibilitava aos índios interagir com mundos paralelos dialogando com seus habitantes, realizar curas e alcançar visões extraordinárias.

Silva (2015, p. 140) também apresenta um comentário breve sobre a visão que quilombolas têm de que a jurema “é uma planta que se prepara uma bebida que faz excitar os sentidos, provocando sonhos e encantamentos nas pessoas”.

Na parte de preceitos e grafismos que influenciam os feitiços e o feiticeiro, vale citar que Cascudo (1978) já discorria sobre a continência (abstenção) sexual - o que dialoga com os conceitos de corpo aberto/fechado expostos pelos interlocutores. Vale adicionar que, no tema dos “pontos riscados” ou grafismo, Coelho (2023, p. 154) afirma:

Os grafismos indígenas abrem nossas intuições e são linguagens de conexão com os ancestrais, os espíritos. Os grafismos são recebidos pelos sonhos e na vigília a partir de impulsos de intuição na observação do próprio território, como também podem ser ensinados no encontro com os encantados.

Nesse ínterim, Coelho (2023) vai totalmente de encontro com diversas falas de diferentes entrevistados que, quando abordados a respeito de encantados - caboclinhos, caiporas, entre outros -, realçaram o pertinente valor pedagógico e moral dos contatos que se estabeleceram com esses espíritos. Para ampliar o entendimento, recomendo o documentário de Alves e Lessa (2023), para uma melhor compreensão acerca de outras proibições que afetam, por exemplo, a lida com encantados.

Ainda na questão da influência da ornamentação na lida com a espiritualidade, temos a prática do entrevistado E2 de não acender velas dentro de casa para não “chamar” espíritos. Isso se assemelha ao que a entrevistada Dalva, da obra de Silva (2015, p. 183), expõe, quando diz, com certa aflição, que “na minha casa eu não rezo pra morto não, porque né!? E nem acendo vela, porque assim, Dia de Finados tem gente que acende dentro de casa, mas eu não. Tem um local de acender, que é onde eles recebem né!?”.

Silva (2015, p. 29), ao tratar da oralidade das rezadeiras entrevistadas em sua dissertação, concorda com o entrevistado E2, quando diz que:

No quintal, também havia um cantinho onde se acendiam velas para os falecidos, depois se construiu um quarto porque ela dizia que em casa fazia mal, que agourava, e os espíritos dos falecidos poderiam aparecer dentro de casa se a reza fosse feita lá.

Sobre a relação entre encantados e as matas virgens, é importante pontuar que, para a bibliografia adotada, estas constituem-se como um elemento essencial, pois além de serem mais propícias aos contatos com encantados, é delas que brotam as ervas utilizadas na feitiçaria natural, de acordo como introduzido por Angélico (2023). Cascudo (1978, p. 54) chega, inclusive, a citar uma “flora secreta”, afirmando que os pajés de cinco, sete e nove fôlegos guardavam conhecimentos sobre tal:

As ‘Universidades’ mais conceituadas são Belém do Pará e Manaus. Os ‘mestres’ citam constantemente os grandes nomes da Pajelança amazônica, referindo os poderes extraordinários possuídos pelos velhos ‘pajés’ de cinco, sete e nove fôlegos, sabedores de todas as raízes, folhas e cascas da flora secreta. Entendiam a fala dos bichos e eram respeitados por toda a coisa viva e morta. Com o passar dos tempos o Pajé onisciente passou a mero curandeiro, fazedor de puçanga, título pejorativo, inferior à classe aristocrática do passado.

Leonardo de Oliveira de Almeida (2018, p. 165), ao estudar os rituais de um ogã (espécie de mestre de cerimônias da Umbanda), revela algo semelhante a respeito das matas e seus espíritos⁴²: “[...] quando você fecha os seus olhos e você se concentra pra trazer a entidade, eu já lhe disse, você vibra no local onde aquela energia atua. O preto velho você faz a vibração numa senzala, o índio você faz numa mata”.

Desta forma, de acordo com Coelho (2023) quando o meio ambiente é traumatizado ou as matas virgens são destruídas, ocorre um processo de desencantamento, explicando o motivo da maior ocorrência de contatos com encantados em zonas de matas pouco habitadas pelos humanos:

Há locais em que, no relato dos moradores de antigamente, se viam luzes e visagens e hoje já não se vê mais. No entender deles, essas luzes e visagens faziam bem à comunidade e eram sinais de saúde e prosperidade. Hoje elas não aparecem mais por conta do avanço do turismo de massa, da poluição e destruição dos rios, mangues e mares. Estar junto a um campo linguístico

⁴² Apesar de não ter sido citado ao longo da dissertação, o entrevistado E2 comentou, em uma conversa informal, que havia presenciado, com um colega, a ação de espíritos em uma de suas antigas viagens de venda de gado. Ele e esse outro homem pararam para dormir num antigo balcão-senzala, abandonado na estrada, e, ao longo da noite, sentiram e viram suas redes sendo puxadas e empurradas, repetidas vezes, por forças invisíveis. O único local no qual eventos semelhantes ocorreram com os entrevistados foi a mata (de preferência as mais virgens).

encantado de um povo ancestral traz entendimento de outra vertente na guerra entre os mundos ocidentais e os mundos indígenas (Coelho, 2023, p. 120).

O mesmo acontece com o poder encantado das plantas, quando perdem o seu “viço” (energia encantada), por não seguirem todo um ritual da colheita. Alguns feitiços que se utilizam de tais plantas precisam desse protocolo para que não percam sua efetividade. A conquista dos poderes mágicos das plantas também precisa passar por outro protocolo, que pede por um ritual de abertura de campos⁴³, para só então haver a colheita em si. Silva (2015) também descreve com profundidade uma série de recomendações que o rezador deve seguir para criar um bom espaço de convivência. Algumas plantas, como o pé de comigo-ninguém-pode, são recomendadas para que se tenha uma melhor segurança e bem-estar.

Entrando propriamente nas rezas, vale citar que as rezas de amansamento são já extensamente citadas na bibliografia sobre catimbó, de acordo com Cascudo (1978). Outras rezas, como a da reza cristalina (reza de livramento), também são típicas do Catimbó. A respeito da cura com as mãos e através do cuspe, o contato com o campo e as narrativas dos entrevistados remetem tanto ao que Cascudo (1978) define como “habilidades dos pajés de cinco ou mais fôlegos”, quanto ao caso do homem que curava apenas com o toque das mãos, estudado por Rodrigues (2008), quanto aos “curandeiros sertanejos do Nordeste brasileiro”, que, nos termos de Cascudo (1978, p. 113): “cospem na boca do animal mordido pela cobra e o salvam”.

O que os interlocutores chamam desse efeito colateral de ficar “*carregado*”, “*fraco*” ou “*doente*”, após uma reza ou cura, é também documentado por Silva (2015, p. 89):

É porque eu fico muito emocionada... eu comecei através da luz. Acendia uma vela quando a pessoa estava doente né!? Me ligava pra eu rezar. É porque eu tive muito negócio... a pessoa pedia pra mim rezar e eu acendia uma vela praquela pessoa. Aí a pessoa lá ficava boa e eu ficava doente. Às vezes desmaiava.

⁴³ Adoto a definição de campo usada por Takariju (2021). O autor, em síntese, define “campos” como coisas que podem assumir vários sentidos diferentes. Podem ser espaços de interação psíquicos (como sujeitos que se comunicam através de sonhos), podem ser diferentes configurações do espaço-tempo no qual o sujeito pode se encontrar presente (que sofrem alterações, caso seres encantados decidirem ou desejarem). Aqui, eu uso a definição com valor equivalente à abertura do campo espiritual de uma mata na qual se faz uma colheita (com as devidas oferendas e performances diversas necessárias à extração bem-sucedida de uma planta sem que se perca seu potencial encantado).

Das rezas citadas que são feitas em animais, há uma para bicheira e uma para sangramento. Cascudo (1978) cita que o uso de mata-pasto é comum pelos catimbozeiros, entretanto, não encontrei registros em sua obra que falassem dessa reza específica de cura de bicheira oriunda do campo. Conforme Cascudo (1978, p. 43): “Em determinados ‘trabalhos’ ou ‘fumaças’, o ‘mestre’ opera com tabaco tendo composição diversa, mata-pasto, jurubeba, casco-de-burro, jurema”.

Já sobre o feitiço específico do ponto riscado, citado pelos interlocutores, utilizado para estancar o sangramento de um animal, é importante pontuar que tal ritual parece ter a influência da Umbanda e/ou da Jurema, tendo em vista a alta probabilidade do uso da “ciência dos pontos riscados”. Segundo Grünwald e Savoldi (2020, p. 227):

Este é o caso da jurema arriada, ou jurema de chão; ritual realizado em muitas das casas de umbanda da região Nordeste e no qual os adeptos sentam-se em banquinhos e com seus maracás e cachimbos chamam os mestres de suas cidades para se fazer presentes na sessão, a partir da ciência dos pontos riscados e outros elementos.

Essa ciência é muito complexa por si só, mas existe uma peculiaridade do ponto riscado, citado pelos entrevistados, que vale ressaltar, que não é, necessariamente, utilizada a pemba, mas podem ser utilizados gravetos e areia. Solera (2014, p. 36) discorre sobre a “magia do ponto riscado”:

Os pontos riscados são sinais ideográficos feitos no chão, paredes ou tábuas de madeira, nos ritos de Umbanda, com um bastão de giz mineral (Pemba) no intuito de atrair ou repulsar forças positivas ou negativas. São riscados apenas por sacerdotes (iniciados) com a finalidade magística ou para identificar e qualificar a entidade espiritual incorporada presente no rito. Muitos adeptos das religiões afro-brasileiras acreditam que os primeiros sinais riscados tenham sido trazidos pelos iorubás, por meio dos sinais dos Odu de Ifá, mas muito se perdeu desses sinais sagrados, por causa da islamização sofrida pelo continente africano. Nesse período, os altos sacerdotes de Ifé foram perseguidos e mortos.

O autor continua, nos trazendo contribuições relevantes a respeito da natureza da Umbanda:

Podemos encontrar elementos simbólicos, espirituais e materiais em todos os ritos de Umbanda permeando entre si, pois há uma profusão desses elementos citados em todos os rincões deste país, demonstrando que a diversidade é apenas o resultado de diferentes interpretações de uma mesma verdade (Solera, 2014, p. 22).

O referido autor também pontua, em sua pesquisa, uma enorme influência indígena na construção da ciência dos pontos riscados da Umbanda brasileira, quando, em sua pesquisa bibliográfica, “analisou 588 sinais riscados que estão divididos da seguinte maneira: caboclos e caboclas: 249 pontos riscados; pretos e pretas velhas: 93 pontos riscados; Exu: 246 pontos riscados e crianças: 1 ponto riscado” (Solera, 2014, p. 35).

Grünwald (2020, p. 141) cita a presença de pontos riscados em um ritual de “Umbanda cristã” (segundo título dado pelo autor): “Apesar de a musicalidade seguir aos toantes e cantigas indígenas e serem acompanhados pelos maracás, pode haver também palmas, pontos riscados, momentos de evangelização e outros elementos”.

Já no tocante às rezas de salvação/livramento, de acordo com Teles (2018), a reza original da pedra cristalina - utilizada por cangaceiros para blindar o corpo - é enorme e cheia de repetições. Para o entrevistado E2, ela se resume a um único som que advém de uma abreviação de quatro palavras de uma das partes da oração original⁴⁴. De acordo com E2, esse trecho falado de forma abreviada e com um sotaque peculiar salvaria qualquer um da força. De acordo com Cascudo (1978, p. 148):

Creio que a percentagem maior de orações e fórmulas é transmitida oralmente e nisto reside grande parte do segredo, do mistério, do ensinamento de um mestre para o seu discípulo. Há, certamente, modificações pessoais e mesmo fórmulas de inventiva individual.

A rezadeira R3 citou que os dias de sexta-feira são melhores para se rezar, o que vai de encontro com o que diz Cascudo (1978, p. 41): “Há os dias recomendáveis, especiais e típicos para cada gênero de ‘fumaça’. Para a ‘fumaça às direitas’ são indicadas as segundas, quartas e sextas-feiras”.

A figura do tio de E2 (homem que era capaz de envoltamento e outros feitiços) pode ser espelhada nos termos daquilo que Cascudo (1978) define como pajé de sete/nove fôlegos, ou no que Mascarenhas (2020, p. 20) define como metamorfo:

⁴⁴ Alguns elementos da pesquisa serão mantidos em segredo, pois sua ampla divulgação iria contra os próprios princípios que regem a tradição, segundo o que ficou sutilmente subentendido durante o campo, e, algumas vezes, expresso verbalmente - como foi o caso do entrevistado E2, ao falar da abreviação em questão.

Segundo a mitologia, Metamorfose são seres que se transformam no que querem. Começam humanos, mas mais tarde aprendem a mudar sua forma, apenas observando quem querem ser. Metamorfose, também conhecida como transformação, é uma mudança na forma ou no formato de uma pessoa, especialmente uma mudança da forma humana, de forma animal ou uma mudança na forma de aparição de uma pessoa para outra.

Cascudo (1978, p. 20) pode nos elucidar a respeito do uso da estrela de Salomão (usado pelo envoltório tio de E2) e de outros símbolos de origem árabe, dentro das religiosidades nordestinas, como o Catimbó:

O árabe, espalhador de lendas e complexos do Oriente, andava na terra negra como familiar antes do branco. Até onde influiu o árabe? Até onde espalhou o branco a semente de sua projeção? Até onde desceu o romano? Ninguém sabe. Há muita afirmativa que é intuição ou intenção. Na literatura oral, hoje tão sistematizada e sabida, encontra-se estória popularíssima em Londres também popularíssima nas tribos mais antigas e metidas do sertão africano.

O autor continua afirmando que “Os mais exigentes ensinam que o verdadeiro sinal de Salomão é a hexalfa feita com dois triângulos, visíveis no desenho” (Cascudo, 1978, p. 83).

No tocante à capacidade de localizar animais perdidos (habilidade/feitiço que E2 afirmou ser possuído por alguns rezadores), encontrei algum material em inglês que pode nos elucidar sobre a questão. Segundo Srinivasan (2002, p. 138), essa habilidade pode ser chamada de visualização remota/remote viewing:

[...] a mais importante implicação das descobertas da pesquisa sobre visualização remota (RV) para a humanidade como um todo é talvez o fato de que sirva para validar conceitos antigos da sabedoria e de muitas tradições do oriente que sempre enfatizaram a natureza não-local da consciência humana. Portanto serve para providenciar algum grau de validade científica para várias formas de práticas de cura espiritual e à distância.

Entrando no tema da incorporação de espíritos, o entrevistado E2 nos remete a Grunewald (2020, p. 127), quando este descreve diferentes termos utilizados para se tratar das incorporações em rituais de jurema: “Durante o desenrolar do ritual, algumas pessoas (geralmente mulheres), irradiam, enramam ou manifestam os encantados e ainda outros seres do mundo espiritual”. O entrevistado E2, afirmou que as mulheres costumam tanto serem mais abertas para as incorporações como para as mediunidades, o que corrobora com Grunewald (2020, p. 135): “Me informaram que a irradiação nas mulheres é bem mais comum do que nos homens porque elas

são mais abertas e que os homens não querem mostrar tal sensibilidade, desconcentrando-se propositalmente para afirmarem sua masculinidade”.

De acordo com a fala de E7 sobre as poses para incorporação, sua afirmação converge com o que Grunewald (2020) pontua. Segundo o autor, haveria posturas específicas para facilitar a incorporação, como aquela na qual se permanece com a mão esquerda nas costas para se chamar e realizar a manifestação, e, por vezes, a mão direita balançando um maracá em sua frente.

Já sobre o feitiço utilizando o sapo citado pela entrevistada E1, há uma semelhança com a simpatia Vodou africana, utilizada para acalmar a raiva em um casamento (mas também com as dinâmicas típicas do Vodou). Ambas utilizam de papéis que carregam a intenção do praticante e interagem com algum elemento da natureza (um sapo ou água). Uma breve descrição dessas “simpatias” é feita em Brown (2006, p. 3):

Por exemplo, no Haiti, um casamento ameaçado pela raiva destrutiva do marido poderia ser tratado colocando gelo e melaço de cana em uma jarra que também contém um pedaço de papel com o nome do esposo escrito nele várias vezes. A jarra é então virada de cabeça para baixo, o sinal básico dentro da ciência do Voodoo do concreto de que uma situação irá se alterar. A esposa, que quiser ‘esfriar’ e ‘adoçar’ o marido, ‘trabalha o ponto’ várias vezes ao dia. Ela acende velas próximas à jarra, reza sob esta, e concentra a sua energia no fim desejado.

A respeito da ancestralidade enquanto uma variável subjetiva na equação de um feitiço e na lida com encantados, vale citar que tal “marca digital” do feitiçeiro pode se relacionar com o que Grunewald (2020) aponta: para alguns povos, a jurema só causaria seus efeitos em “índios”, isto é, só estes poderiam sentir o efeito da “embriaguez” da jurema. O autor diz:

A jurema [...] é bebida no início, no meio e no fim do ouricuri e os índios ficam, segundo o pajé Julio Suíra, ‘tudo juremado’. Mas só os índios ficariam juremados, outras pessoas que tomam jurema, como os adeptos do catimbó, por exemplo, não teriam essa experiência. [...] só é um segredo como é um enigma (Grunewald, 2020, p. 99).

Isso lembra o que Labate e Goulart (2005) também falam: de como alguns tipos de diferenças culturais e individuais causariam uma maior ou menor propensão ao desenvolvimento das percepções psíquicas sobrenaturais. De acordo com esses autores:

De fato, a mudança sensorial é muito sutil, como sutil parece ser a sensibilidade indígena para alteração da consciência. Pessoas que vivem perto da mata, alimentando-se dos produtos de suas roças, em contato com os seres espirituais da natureza de sua aldeia, provavelmente são mais sensíveis do que os urbanos consumidores de alopáticos à percepção visual, olfativa, auditiva etc., desse mundo transcendental (Labate; Goulart, 2005, p. 271).

Neste âmbito, podemos citar também Takariju (2021, p. 141) que, de certa forma, concorda com as afirmações anteriores:

Os povos indígenas originários sentem o fluxo e vivem com ele. Nós não queremos dominar a Terra nem ser donos dela, queremos viver em equilíbrio sentindo as forças visíveis e invisíveis que nos atravessam. [...] nossos povos sentem esse fluxo e, a partir das afinidades, vão se emaranhando a ele, criando seus mundos, ritmos, ancestralidades e conexões com os mundos físicos e encantados daquele território. Assim, toda vez que os ciclos se compõem geram forças e encantos diferentes, nunca são idênticos, não dá para ser medido mais de uma vez, não se replicam, apenas mudam, mas a cada mudança ensinam um fluxo e um sentimento diferente de vida.

Assim como “só os índios ficavam juremados”, há também quem afirme que só os indígenas podem visualizar alguns seres encantados; para Takariju (2021, p. 118):

Nesta perspectiva, penso povo para além da perspectiva humana trazida pela “ciência moderna”, penso todos os seres que interagem e confluem com a Terra em seu fluxo de vida, assim, existem povos das águas, povos das matas, povos das montanhas, povos dos animais, povos encantados, “invisíveis” ao olho “moderno”, mas sensíveis e visíveis a nós, indígenas.

Essa relação entre visível e invisível também nos rememora as falas dos interlocutores sobre o feitiço da botija. Sobre esse tema, Coelho (2023, p. 125) afirma: Dona Ica (entrevistada) falou sobre os encantos de Moitas e da região, falou muito sobre as Botijas, um encante que se pode invocar para um objeto ou um local. A botija é um encantamento que pode encantar espíritos e criar locais encantados. Cruzando as declarações do campo com a definição descrita em Coelho (2023), a botija pode ser três coisas: um feitiço invocado para tornar algo ou algum lugar invisível ou acessível apenas através de magia; uma localização encantada.

Antes de adentrar no tema das plantas de poder (PDPs), amuletos e catalisadores, vale primeiro tocar num feitiço que envolve um amuleto (citado em campo) e um feitiço (reza, nos termos dos interlocutores). A história da reza feita por R3 no chocalho de uma das vacas de E2 encontra um espaço na obra de Cascudo (1978, p. 86):

Os sinos, sinetas, afastam os demônios pelo som. A maioria das religiões antigas, de Oriente e Ocidente, possuem o processo de afugentar os seres malditos fazendo soar os bronzes sagrados. Crianças na China ou na Itália, no Brasil ou nas ilhas do Mar do Sul usam pequeninos sinos ou guizos de metal como enfeites, mas realmente destinados ao combate com os espíritos da doença, da adversidade e da morte.

Por fim, adentrando no tema das PDPs, vale ressaltar aquilo dito por Grünewald (2020, p. 29):

[...] para nossa reflexão, gostaria de sugerir ainda que as próprias plantas de poder têm potencialidades criadoras de universos míticos (e cosmologias). Elas inclusive podem fazer com que os indivíduos conectem e passem a se comunicar com seres sobrenaturais (ou até deidades) antes desconhecidas e que passam a existir para eles como realidade e lhes instruir sobre o cosmos, sobre sua organização social e moral etc.

Aqui, cabe citar algumas PDPs/catalisadores que podem se apresentar em rituais de oferenda aos encantados, tais como o mel (catalisador) ou o tabaco (PDP essencial para a invocação e preparação de rituais tanto no catimbó quanto na jurema). Conforme Goulart e Labate (2005), no catimbó, uma das chaves para os êxtases e poderes sobrenaturais, assim como para as curas de doenças, está no fumo (e uso da defumação). No tocante à maconha (Cannabis), em outras correntes de religiosidades, como a do Santo Daime, a planta conhecida como Santa Maria (ou Liamba) é mencionada como algo que provoca uma abertura psíquica:

Segundo a concepção inicial do Padrinho Sebastião, a ‘Santa Maria’ deveria somente ser usada a cada duas semanas, em rituais similares aos do Santo Daime. Mas logo se desenvolveram padrões e maneiras de uso mais informais. O prazo de duas semanas entre cada ‘trabalho de Santa Maria’ deixou de ser observado e o consumo tornou-se bastante frequente. [...] Durante o ritual, os participantes devem se manter em silêncio e em círculo, enquanto o ‘pito’ é consumido. Cada participante do círculo deve dar três tragadas rápidas, mentalmente invocando os símbolos daimistas: Sol, Lua, Estrela; fazer o sinal da cruz e passar o ‘pito’ adiante para seu parceiro à direita. O cigarro deve ser mantido em circulação constante até ser totalmente consumido. Se não mantiverem o silêncio, os fumantes devem, pelo menos, conversar sobre assuntos de nível espiritual elevado, evitando o uso em festas ou em ambientes onde se consomem bebidas alcoólicas. A Santa Maria não deve ser fumada enquanto se come, devendo-se deixar passar um tempo entre seu uso e o consumo de comida. Os seguidores de Padrinho Sebastião devem usar essa erva somente entre si, evitando fumá-la com aqueles que não estão a par da sua natureza sagrada. [...] A Santa Maria, usada depois do Santo Daime, pode propiciar uma sensação de desobstrução, propiciando visões; agindo também como alentadora em momentos difíceis durante uma ‘viagem’ (Labate; Goulart, 2005, p. 471-472).

Grünwald (2020, p. 103) pontua, citando o antigo hábito de uso da liamba, hoje renegada pelos Fulni-ô, que é:

Curioso notar que Boudin afirma que, nos rituais Fulni-ô, a maconha - ou liamba - (*Cannabis sativa*, var. indica Lam.) é usada em cachimbos preparados pelas mulheres, para preparar os ouvintes para as manifestações sobrenaturais.

Já sobre o tema específico das oferendas aos encantados, Grünwald (2020) e Angélico (2023) falam da oferenda do fumo na entrada das matas como forma de pedir permissão aos encantados responsáveis por aquela mata. Para exemplificar um tipo de oferenda, vejamos Angélico (2023, p. 23):

Em linhas gerais: chegamos na entrada da floresta, batemos palmas três vezes à esquerda (é o modo de pedir licença) e deixamos fumo e mel para a Dona da Mata. Na sequência, batemos palmas três vezes à direita e depositamos fumo e mel para o Dono da Mata. Após a licença nos ter sido dada, avançamos.

Tanto em Grünwald (2020) quanto em Angélico (2023) os encantados guardiões são chamados de “Dona (o) da Mata”. É Interessante observar que, em todo ritual, constrói-se um protocolo mágico para coisas que aparentemente são “*íntimas*”. Até o simples modo de entrar em uma mata para colher ervas ou vegetais se torna algo complexo.

A história citada pela rezadeira R3 sobre a “*ciência do pé de arruda*” vai de encontro com o que Cascudo (1978, p. 78) descreveu, observando as relações entre as religiosidades catimbozeiras e a flora:

Se uma velha tem em seu quintal uma pimenteira, um pezinho de arruda, de alecrim, etc., e alguém lhós vê, e tendo-os gabado de lindos e viçosos, sucedem murcharem e morrerem; quem lhe tirará dos cascos, que foi por efeito daqueles olhos invejosos e maus?

A recomendação feita por R3 (de que se levasse um raminho de arruda sempre que se tivesse em mente conseguir sucesso em algum empreendimento) também vai de encontro com elementos já previamente descritos em *Meleagro*, no qual a arruda é definida como:

Amuleto tradicional contra o mau-olhado. Basta usá-lo e tê-lo em casa para distanciar os maus-elementos. Da mandeira fazem as figas para crianças. As

negras e mestiças traziam um galhinho de arruda atrás da orelha, prevenindo o quebranto (Cascudo, 1978, p. 95).

O mel também era de vital importância para os rituais de jurema envolvendo encantados. Grünewald (2020, p. 125), ao estudar a produção da jurema (a bebida), pontuou:

O mel, devo destacar, é um elemento recorrente nesses rituais, tendo importante função como alimento dos caboclos, canindés e outros seres das matas, a ponto de pensarmos em termos de um complexo do mel associado à jurema indígena [...] Assim como a jurema utilizada não deve possuir espinhos, o mel dos rituais deve, por homologia, ser preferencialmente de abelhas sem ferrão.

A casa de reza visitada por E2 na infância também poderia ser tanto de Catimbó quanto de “Umbanda Cristã”, definida por Grünewald (2020, p. 141):

Outro exemplo interessante é o Templo [...] Aí a jurema bebida é a da tradição indígena, contudo é uma casa de ‘Umbanda Cristã’ com uma liturgia característica da umbanda, mas cujo ‘culto à jurema sagrada descende das tribos indígenas e do catimbó de jurema’. Para eles, beber jurema, feita sem adição de álcool, mas só com água e mel, significa limpar o corpo, purificar a alma e receber a ciência espiritual deixada pelo Rei Salomão.

Aqui, observamos um indicador de que, possivelmente, a casa de reza visitada por E2 e seus parentes mais velhos, na infância, era um terreiro de Umbanda Cristã, de acordo com diferentes elementos sincréticos citados pelo entrevistado, especialmente a jurema bebida, o uso do mel como purificador.

Já sobre o tema do processo de lida e colheita das ervas para a cura (tema prezado pelos rezadores R3 e R4), Angélico (2023, p. 24) afirma que “na maioria dos casos, colhemos as partes do lado em que o vegetal receba a energia do sol nascente, ou seja, a parte da planta que esteja voltada para o leste”.

Sobre o tema da hora da colheita, também ouvi de uma indígena Kariri (Idiane Crudza Kariri Xocó) que, para realizar trabalhos de cura, algumas ervas deveriam ser colhidas, durante a alvorada, e utilizadas no anoitecer (final da tarde). Angélico (2023, p. 24-25) afirma também que as fases da lua poderiam influenciar:

As fases da Lua influenciam não apenas os movimentos das marés, mas a parte líquida presente nas compleições de todos os seres. O movimento da Lua estimula, ainda, o psiquismo dos entes humanos e demais animais - movimentos que são mais perceptíveis nos seres do sexo feminino - e dos organismos vegetais.

Por fim, chegamos ao debate sobre as experiências propriamente ditas dos interlocutores com os encantados. De acordo com Takaraju (2021, p. 172):

Os povos encantados não têm uma “natureza humana” fixa, suas naturezas são dinâmicas, não-locais, incertas e mutáveis, acontecem de acordo com o campo em que estão interagindo, no entanto se relacionam também com aqueles povos que são humanos.

O local onde tive o primeiro encontro com um encantado em algum grau se assemelha ao que Grunewald (2020, p. 101) descreveu, ao falar sobre os rituais ouricuri dos Karapotó: “Outros grupos indígenas alagoanos também sustentam o lugar sagrado do ouricuri. Os Karapotó, por exemplo, mantinham um terreiro em um lugar de mata virgem e sem moradias”.

O início do transe no qual eu presenciaria o encantado me lembra os transe da jurema, citados por Mota (2007, 131-132), ao estudar rituais Kariri-Xocó: “Eles também entram supostamente em um estado de sonho acordado, quando recebem mensagens através das imagens que aparecem e que eles decodificam como presságios enviados diretamente por Jurema ou Sonsé”.

Outro ponto necessário foi a abertura mental para o contato, o que não é fácil para a maioria dos sujeitos:

A importância que a jurema tem na ordem social Kariri-Xocó é tal que os usuários da jurema chegam ao local da reunião já preparados para receber visões e premonições. A bebida preparada é consumida numa atmosfera intensa e vibrante, cheia de expectativas quanto a mensagens de uma forma criativa, na espera de compartilhar visões individuais e, portanto, de um mérito individual traduzido como canais de comunicação coletiva (Mota, 2007, p. 131-132).

Vale lembrar que não é estritamente a PDP que concede essas visões. Segundo Nascimento (1994, p. 178), é necessário também o preparo de uma “sensibilidade especial”:

Experimentar as visagens é o sinal de que o indivíduo obteve ‘pelas graças de deus’, o poder de enxergar na experiência com a jurema. Essa capacidade constitui o próprio núcleo da experiência religiosa própria ao Toré, e é experimentada por muito poucos índios, de modo que não basta a ingestão da jurema, bebida levemente alucinógena, para ter a experiência, é preciso desenvolver uma sensibilidade especial para que ela promova o efeito esperado.

Sobre a primeira manifestação visual do encantado, lembro o que Grunewald (2020, p. 130) traz, ao falar sobre os encantados infantis:

Há ainda os ‘caboquinhos da mata’, que ‘são pequeninhos’. Pela posição da mão, quando eles mencionam esses seres, é como se fossem ‘crianças’ entre 80cm e 1,20m de estatura. Esses são os mais recorrentes. Como dizem, ‘os caboquinhos das matas são os mais comuns.

Esses encantados possuem diversas habilidades e, de acordo com E2, eles podem punir caçadores que não realizarem as devidas oferendas. Alves e Lessa (2023) descrevem um pouco dessas habilidades, que parecem ser comuns a todos os espíritos protetores das florestas.

Realizando um adendo a respeito desses encantados, vale citar que as mulheres entrevistadas na obra de Alves e Lessa (2023) falam exatamente de histórias muito semelhantes: eram necessárias oferendas específicas para agradar aos espíritos protetores das florestas. A oferenda do fumo é a mais conhecida, porém, outros itens também são, por vezes, citados nessas oferendas. Os autores descrevem punições nas quais não se visualiza a forma física dos encantados, porém é possível sentir fisicamente sua punição. Alves e Lessa (2023) documentaram que há também ações que aparentemente afastam espíritos protetores: na obra de Adecyan, uma das mulheres afirma que o alho era um item capaz de desagradar às encantadas infantis.

Esses espíritos costumam ter uma conexão mais firme com as matas virgens (matas “*grossas*” /matas “*fechadas*”), de acordo com as mulheres entrevistadas por Alves e Lessa (2023), com os relatos dos entrevistados desta pesquisa, R4, E2 e E5, com a descrição dos encontros com encantados debatidos por Angélico (2022) e Grunewald (2020), e com minhas próprias experiências.

De acordo com Angélico (2022, p. 13-14):

Ocorria, às vezes, que feiticeiros e líderes guerreiros se dirigiam a lugares distantes das comunidades, no meio das matas, para entrar em contato com aqueles misteriosos seres espirituais. Em outras ocasiões, as próprias entidades visitavam as aldeias - confraternizando, participando de conselhos marciais ou cerimônias matrimoniais com os índios, antes de, simplesmente, desaparecerem. À época da presença holandesa na Capitania do Rio Grande (entre 1630 e 1637, os holandeses dominaram o nordeste brasileiro), capitães neerlandeses presenciaram um ritual, ocorrido provavelmente no atual território de [...] no qual um ente espiritual apareceu em forma humana, mas, possuindo uma única perna e falando com fina voz feminina. Crentes de que observavam o próprio demônio, ainda mais assustados devem os holandeses ter ficado, quando o ente espiritual (que atualmente chamamos ‘encantado’) foi-se desvanecendo, até desaparecer por completo, sendo honrado pelas mulheres com muitos gritos e choros.

Para entrar no debate do encontro com a segunda encantada, revelo que observei que existe uma variedade de espíritos femininos ligados aos corpos d'água. A obra de Kopenawa e Albert (2015, p. 92) é exemplar:

Outras vezes ainda, eu respondia ao chamado das mulheres das águas que chamamos de mãuyoma. São as filhas de Teperesiki, o sogro de Omama; as irmãs da esposa que este pescou no primeiro tempo. Eu mergulhava nas profundezas de um grande rio para me juntar a elas. Para minha grande surpresa, sem me molhar nem um pouco, chegava ao interior de uma grande casa.

Os autores também citam mudanças significativas na atmosfera logo antes do início do contato com o ser encantado aquático: “As folhas das árvores começaram a tremular ao vento e a floresta se encheu de uma luz tremulante. Ela se aproximou de mim a pequenos passos. Seus lábios sorriam, pois ela queria fazer sua magia amorosa agir sobre mim. Era belíssima” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 105).

Coelho (2023) discorre sobre as mudanças que ocorrem na atmosfera, quando contatos com encantados ocorrem, o tempo passa de outra forma, como se fosse dilatado ou comprimido. Arrepios, zunidos, sons repetitivos (assovios, mantras ou estalos), conversas, sussurros e, por fim, o contato visual direto, são todos sintomas e sinais da presença de espíritos encantados na vida de alguém. Esses seres, além de modificarem o espaço-tempo, conseguiriam transmitir, com sua mera presença, ensinamentos, emoções e até mesmo coisas indescritíveis:

O campo encantado torna-se acesso e formador de retomadas, uma fonte, um olho d'água, uma localidade dimensional conceitual que não pode ser destruída, um local que não se replica, é lá que a linguagem ancestral do campo antigo se manifesta antes de ser colapsada na memória, nos sonhos e na oralidade e agir no cotidiano do povo (Coelho, 2023, p. 144).

No adendo dos cuidados necessários para o contato com encantados, aponto que o que E2 traz em sua fala sobre esses seres - a respeito do perigo que eles também podem representar - converge para o que Ferretti (2008, p. 2) descreve em sua obra:

[...] E quem se aproxima de lugares encantados (nas águas ou nas matas) para fazer uma oferenda ou buscar algo solicitado pelos guias espirituais (como pedra, areia etc. para assentar um terreiro etc.), costuma sair de lá sem olhar para trás, pois fala-se que muitos dos que viram encantados ficaram doentes ou morreram logo depois.

Essa cautela de “não olhar para trás” é citada também por Cascudo (1978), ao estudar alguns feitiços, e tudo tem relação com o feitiço da bicheira, trazido pelos interlocutores. De acordo com Cascudo (1978, p. 134-135):

Uma exigência elementar, indispensável e típica na coisa-feita, muamba, despacho, é não voltar a vê-lo depois de colocado num lugar definitivo. Se o feiticeiro, o simples portador, como no caso do ‘fechamento do corpo’, deixar ficar a mandinga e voltar a cabeça para olhá-lo, trará parte essencial dos maus eflúvios, ficando vítima do malefício concentrado, portador dos males. Se é o que fechou-o-corpo, desmanchou as forças anulando todo o trabalho do ‘mestre de mesa’.

O pai da entrevistada E4 pode ter presenciado (aqui, mencionando o episódio em que saiu para caçar com dois cachorros) alguma das entidades encantadas gigantes, dentre as várias, presentes nas cosmovisões indígenas. O exemplo do Mapinguari, apesar de ser um espírito do Norte, se encaixa na descrição. O encantado visitado por Coelho (2023) e a “*presepada*” citada por R4 também se encaixam na descrição. Esses espíritos grandes foram definidos por E2 como os espíritos “*quebra pau*”: derrubam ou carregam consigo vários troncos e galhos ao se movimentarem, devido aos seus tamanhos gigantescos.

Retornando ao tema do meu encontro com a segunda encantada, a descrição dada por Coelho (2023, p. 142), ao expor um encontro que teve com uma encantada, me pareceu semelhante (apesar de seu contato ter sido mais direto):

Foi numa das baixas de Moitas que aprendi com um encantado de lá o caminho para seu reino. Num dia, quando fui, às 4 horas da manhã, tomar banho numa baixa próximo à minha casa, em um dos mergulhos, totalmente nu, quando abri os olhos dentro d’água, vi a enorme cabeça da serpente [...] essa serpente se comunicou comigo, me falando que naquele momento os portais dos mundos ainda estavam abertos e que eu estava contemplando a oportunidade de vê-la. Ela também me falou que seu reino estava embaixo das dunas e do rio Aracati Açu e que ela se estendia por todo o território, que ela era uma protetora ancestral daquelas bandas. Foi aí que entendi e senti a grandeza do rio e daquele espírito encantado, que se confundia com o local encantado. Quando voltei do fundo da baixa, já tinha amanhecido, parecia que eu passei horas na presença do espírito da gigantesca cobra, mas não tive nenhum problema de respiração. Senti o tempo sem tempo e a força da presença e da linguagem da consciência coletiva que vive ali, senti o respeito por tudo que está ali, senti uma conexão com a Terra e o território, fui mais uma vez retomado pela força dos nossos povos. E é por estas linguagens e experiências que sempre estamos em conexão com a memória ancestral dos nossos antigos e dos espíritos. Os espíritos estão sempre nos lembrando de onde viemos e quem somos.

Só encontrei em Coelho (2023) palavras que trouxessem reverberação às sensações que vivenciei nesses diferentes transes. Ao narrar um encontro seu com um encantado guardião de um local sagrado, o autor afirma que este possui, além do poder de paralisar os humanos, o poder de dobrar o espaço-tempo. De acordo com o autor:

Com tudo em silêncio, senti a presença fortemente perto de mim, me arrepiei várias vezes e meu coração pulsava forte como se uma corrente elétrica passasse por mim, como se um campo e outro estivessem se atravessando. Foi aí que entendi que foi o encantado que nos paralisou, estávamos ali no aqui-agora, o encantado manipulava o espaço-tempo daquele local (Coelho, 2023, p. 119).

Ferretti (2008, p. 2) também reafirma que apenas alguns podem interagir com encantados, que seriam uma:

[...] categoria de seres espirituais recebidos em transe mediúnico, que não podem ser observados diretamente ou que se acredita poderem ser vistos, ouvidos ou sentidos em sonho, ou em vigília por pessoas dotadas de vidência, mediunidade ou de percepção extra-sensorial, como alguns preferem denominar. São voduns, gentis (nobres) caboclos e índios que moram em encantarias africanas ou brasileiras e que incorporam em filhos-de-santo.

Sobre não conseguir escrever sobre a origem desses seres encantados, relembro Angélico (2022, 47), que afirma que alguns seres capazes de se encantar tiveram vida humana e só então viraram encantados:

[...], Todavia, alguns Mestres e Mestras mais antigos, de acordo com o que reza o legado de nossos ancestrais, não morreram de fato: na encarnação em que se encontravam, não sofreram a experiência da morte por terem ingressado diretamente na Jurema, no Encanto.

Seria ingênuo, portanto, tentar definir a identidade desses encantados com base em pouquíssima evidência: podem ser espíritos de pessoas que existiram, podem ser manifestações abstratas das forças da natureza naqueles locais etc.

No tema específico da relação entre caça e espiritualidade, vale realçar que os interlocutores deram orientações que possuem uma semelhança com as elaborações da obra de Kopenawa e Albert (2015), “a queda do Céu”, na qual Kopenawa afirma que o aperfeiçoamento na atividade da caça era uma das formas de progredir espiritualmente para indígenas. Isso foi dito pelo entrevistado E2 e também possui uma relação com a obra de Alves e Lessa (2023), na qual uma das entrevistadas fala de uma caipora que alcançou tal grau de harmonia com um caçador

que ela trazia caças que morriam pacificamente nas mãos dele. No primeiro trabalho, Kopenawa acredita especificamente que apenas raros e assíduos caçadores poderiam interagir com algumas classes de encantados (especialmente, alguns tipos de encantadas-mulheres aquáticas).

Os encantados das águas parecem ser os mais sensíveis e, portanto, eles demandam um nível maior de amadurecimento para que se entre em contato com eles. Entre os Kariris, Maara (uma outra encantada) é um exemplo disso: tida como uma linda mulher-cobra, costuma se colocar às margens do rio encantado e acaba atraindo jovens pretensiosos que, em geral, se afogam por não conseguirem controlar seu desejo, nadando obcecados em direção às profundezas, buscando por Maara e sua beleza.

Assim como debatido no início do texto, a questão da dicotomia bem versus mal não se aplica aqui. Se os encantados possuem poder, inclusive nas decisões políticas coletivas, é necessário que se compreenda que estes seres também podem possuir uma definição própria de justiça social. Quiçá os encantados pensem em tomar lado de grupos humanos em momentos de conflitos, ajudando pessoas, caso julguem, dentro de sua lógica, que a melhor solução é essa. Sobre essa dicotomia/dualidade, Takariju (2021, p. 141) expõe:

Os horizontes de eventos dos mundos indígenas sentem e percebem as forças de encantamento da Terra e confluem com elas. A partir disso, as perspectivas e formações de mundos indígenas ganham narrativas, expressões, conceitos, pluralidades e diferença. Os horizontes de eventos são forças, campos e informações que podem compor os mundos indígenas originários. A diferença dos mundos indígenas não é gerada e nem medida pela dualidade, não pensamos por opostos e semelhantes. A diferença é relacional.

Entretanto, de acordo com Takariju (2021, p. 141), é necessário que essa “tomada de lado” seja parte do fluxo natural das energias espirituais que emanam da terra:

Os horizontes de eventos, conceito pelo qual o campo da Terra age e emaranha-se ao campo dos mundos indígenas em formação de suas singularidades, são completamente diferentes em suas matrizes de sentimento e percepção. Enquanto o “mundo moderno” se baseia pela matemática e geometria de uma medição e controle, os campos e horizontes de eventos dos mundos indígenas baseiam-se pela experiência coletiva e pelas afinidades de percepção [...] Os diferentes povos sentem e percebem as afinidades de frequência e força da Terra de forma singular, com base no território onde eles estão. Assim, cada povo vai criando seu mundo e seu

ritmo a partir da sua relação singular coletiva com a Terra e os encantados que ali confluem com ele. Os povos indígenas originários sentem o fluxo e vivem com ele.

Como tratamos de encantados e de seres espirituais nesse subcapítulo, cabe lembrar, ainda, dentro do campo do debate da importância da fé, que esta é também elemento essencial para repelir espíritos obsessores e toda sorte de coisas negativas. De acordo com Grünewald (2020, p. 126):

Da mesma forma, não colhi relatos de espíritos nas casas, no estilo das famosas assombrações. Quando eu perguntava sobre a recorrência de espíritos que poderiam os circundar e às suas casas, como os obsessores próprios ao espiritismo, a resposta era sempre negativa.

E continua Grünewald (2020, p. 126), “Uma questão sempre relembrada era a importância da fé, recorrentemente exaltada como canal de libertação das coisas negativas. Isso é especialmente importante para a instância ritual”.

5 À GUIA DE UMA CONCLUSÃO: CONSIDERAÇÕES E POSSIBILIDADES DE CONTRIBUIÇÃO E CONTINUIDADE DA PESQUISA

Os dados do campo e a teoria que poderia ser espelhada neles nos trouxeram profundas reflexões a respeito das origens e do estado das religiosidades entrevistadas e estudadas, em grupo familiar do autor dessa pesquisa, na cidade de Cedro - CE.

Retomando o objetivo geral dessa pesquisa, que se propôs a etnografar as religiosidades do autor, de seu grupo familiar materno e de alguns rezadores/as da cidade, podemos ratificar que este foi atendido, em sua totalidade. Em relação aos objetivos específicos, estes também foram atendidos, na medida em que: 1) os traços característicos (locais/específicos) das religiosidades foram comparados com a teoria antropológica, revelando um ritual de cura único e algumas técnicas de meditação que não foram encontradas na teoria; e 2) as concepções e experiências dos entrevistados sobre/com diversos elementos simbólicos de suas religiosidades foram etnografadas e ficarão registradas para a posteridade, e aqui, podemos citar como descobertas os vocábulos e nomes que os autores dão para seres e coisas do mundo espiritual.

No primeiro objetivo específico, tivemos a reza de bicheira como principal descoberta dessa pesquisa. Não foi encontrada nenhuma referência teórica para o referido ritual de cura descrito no subcapítulo 3.3, de campo, pelo entrevistado E5. Nesse sentido, Cascudo (1978) cita o uso de mata-pasto e o uso de nós no catimbó, mas não cita nenhuma combinação desses dois elementos com a intenção de curar bicheira de gado. As técnicas de meditação citadas por diferentes entrevistados, nos capítulos de campo, também não encontraram espelhos perfeitos na teoria abordada. A técnica mais singular é a da meditação com um fio d'água, citada pela entrevistada E1, no subcapítulo 3.2. As técnicas de sensação focada (SF) também entram para esse rol. Almeida (2018) descreve a “concentração”, uma espécie de canalização, como elemento fundamental da prática dos seus interlocutores. Mas os sujeitos dessa pesquisa, ora apresentada, foram até o ponto de esclarecer especificamente como essa concentração deve ser distribuída ou concentrada em partes do corpo de forma sequencial para a realização de feitiços.

No segundo objetivo específico, tivemos um apanhado significativo das filosofias e pontos de vista que se encontram camuflados nas religiosidades etnografadas. Concepções de bem-viver, conselhos e princípios para a manutenção

de uma boa comunidade de afetos, tabus e preceitos foram abordados ao longo do texto, buscando dar o máximo de nitidez aos elementos subjetivos que constituem o campo dessa obra. Ainda é impossível apontar uma espécie de “diretriz moral/ritual” que unifique todas as religiosidades do campo numa doutrina, bula ou projeto sociopolítico único. Mas é possível afirmar que muito foi resgatado e essa pesquisa, definitivamente, contribui para uma retomada de elementos étnicos e culturais que ficaram desbotados como passar dos tempos.

Dito isto, o restante dos dados coletados aponta para uma aproximação considerável entre as religiosidades encontradas em campo e o Catimbó. No entanto, há, no material etnografado, influência também da Jurema, da Umbanda e do catolicismo. Conforme dito anteriormente, é impossível apontar a hegemonia de uma matriz religiosa/étnica perante outras, e isto se dá devido ao próprio processo de formação e adaptação das religiosidades no Brasil, que contou e ainda conta com uma contribuição étnica mista.

Pode-se afirmar que as religiosidades estudadas no município de Cedro - CE encontraram muitos espelhos na teoria abordada, o que revela um alto grau de universalização. Isso encontra-se refletido nas habilidades psíquicas que os interlocutores citaram, nas rezas conhecidas por esses sujeitos, nas suas relações com as “*presepadadas*”/caiporas/encantados, nas suas relações com a natureza e com as plantas e, por fim, nas suas ideologias e nas suas relações afetivas entre si.

Na questão geracional, nota-se um saudosismo, especialmente, por parte dos mais velhos, pois lamentam que a juventude, em geral, tenha abandonado a curiosidade pelas coisas antigas e mágicas. Dois rezadores citaram também que, com o passar do tempo, se tornou ainda menor o número de homens “*puros*” ou “*aptos*” a realizarem trabalhos de cura espiritual. Há, entretanto, uma concordância entre os rezadores nesse ponto: a de que o mundo está sendo consumido pelo desencantamento.

Esta pesquisa tem limitações, pois, na medida em que não encontramos outras como ela, realizadas na região estudada, a comparação - um elemento tão marcante do fazer antropológico - torna-se fragilizada e, muitas vezes, impossível. Nesse instante, cabe registrar uma crítica à antropologia acadêmica, pois ainda possui olhos e ouvidos cegos para a região centro-sul cearense, o que se agrava ainda mais na região dos municípios de Cedro, Lavras da Mangabeira e outros vizinhos.

Novas pesquisas poderão ser feitas em Cedro, no intuito de reparar algumas lacunas que aqui ficaram, como exemplo: não foram etnografados a reza verbal que é pronunciada durante a feitura da reza de bicheira, alguns dados sobre os encantados da região e outros pormenores do ofício dos rezadores ficam turvos e também pedem por mais esforços. Fica posto, então, esse desafio para a Antropologia, enquanto encerro esta dissertação.

REFERÊNCIAS

- ACIOLI, Socorro. **Oração para desaparecer**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.
- ANGÉLICO, Rômulo. **Kanindé: rei da Jurema**. 1. ed. Natal: Offset, 2022.
- ANGÉLICO, Rômulo. **Breviário de Feitiçaria Natural**. 1. ed. Natal: Offset, 2023.
- ARAÚJO, Leon. Os Flamengos, os Holandeses e a América - Contribuições neerlandesas no Novo Mundo. *In*: GARCIA, Graciela Bonassa (org.). **Perspectivas históricas de uma mesma América**. Seropédica: Edur UFRRJ, 2010.
- ARAÚJO, Raimundo Alvez de. **Família e poder: a construção do estado no noroeste cearense do século XIX (1830-1900)**. 2011. Dissertação (Mestrado em História Social) - Centro de Humanidades, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2011.
- ARAÚJO, Patrício Carneiro; ASSUNÇÃO, Alexandre Hermes Oliveira. O terreiro do Pajé Barbosa: afro-indígena no sentido do termo. *In*: ALMEIDA, Leonardo Oliveira de (org.). **Religiões afro-brasileiras no Ceará: temas, referências e debates**. 2. ed. Fortaleza: Impreço, 2023. p. 77-121.
- ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. **Eu sou o Ogã confirmado da casa: ogãs e energias espirituais em rituais de Umbanda**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2018.
- ASAD, Talal. **Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- BECKER, Howard S. **Uma teoria da ação coletiva**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- BROWN, Karen McCarthy. **Voudou in Haitian Life and Culture: invisible powers**. 1. ed. Nova Iorque, 2005.
- CARVALHO, Juliana Barros Brant; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Umbanda e quimbanda: alternativa negra à moral branca. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 30, p. 1-11, 2019.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Meleagro: pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1978.
- CHANG, Heewon. **Autoethnography as method**. Walnut Creek: Left Coast Press, 2008.
- CIÊNCIA de Cabocla. Direção: Maria José Alves, Pedro Lessa. Santana do Cariri: Redemunho Produções, 2023. (32 min).
- COELHO, Felipe. **Linguagem e consciência: outros pensamentos sobre a linguagem a partir da energia ancestral das retomadas indígenas**. 2023. Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem) - Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2023.
- ELLIS, Carolyn, ADAMS, Tony E., BOCHNER, Arthur P. Autoethnography: An Overview. **Forum: Qualitative Social Research**, Berlin, v. 12, n. 1, p. 1-18, 2011.
- FERNANDES, Rosani de Fátima. Povos Indígenas e Antropologia: novos

paradigmas e demandas políticas. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 9, n. 1, p. 322-354, 2015.

FERREIRA, Giordano Vale Ferreira. **O serrote do diamante**: cobre, cangaço, fé e resistência indígena. Monografia (Graduação em História) - Departamento de História, Universidade Regional do Cariri, Crato, 2024.

FERRETTI, Mundicarmo. Encantados e encantarias no folclore brasileiro. SEMINÁRIO DE AÇÕES INTEGRADAS EM FOLCLORE, 6, 2008, São Paulo. **Anais** [...]. São Paulo: Memorial da América Latina, 2008. p. 1-6.

GAMBINI, Roberto. **Espelho índio**: A formação da alma brasileira. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Toré e Jurema: Emblemas indígenas no Nordeste do Brasil. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 60, n. 4, p. 43-45, 2008.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Nas trilhas da Jurema. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 38, n. 1, p. 110-135, 2018.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Jurema**. 1. ed. São Paulo: Mercado de Letras, 2020.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo; PALITOT, Estêvão. O país da jurema: revisitando as fontes históricas a partir do ritual Atikum. **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 1-21, mai./ago. 2021.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo; SAVOLDI, Robson. Cada Jurema é uma Jurema: Continuidade, rupturas e inovações em religiosidades no Brasil. **Revista del CESLA**, Varsóvia, n. 26, p. 221-244, 2020.

JOURNEY into the beyond. Direção: Rolf Olsen. Produção: XYZ Films. Alemanha: XYZ Films, 1975. (96 min).

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (org.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2003.

LEITE NETO, João. **Índios e terras - Ceará**: 1850-1880. 2006. Tese (Doutorado em História) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

MASCARENHAS, Raul Meneleu. **Cangaceiros envultados**: a crendice popular como registrada. Raul Meneleu, 2020.

MISSIATO, Leandro Aparecido Fonseca. Memoricídio das populações negras no Brasil: atuação das políticas coloniais do esquecimento. **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v. 13, n. 24, p. 252-273, 2021.

MINAYO, Cecília de Souza (org.). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 2007.

MOTA, Clarice N. da. **Os filhos da Jurema na Floresta dos Espíritos**: ritual e cura entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro. Maceió: EDUFAL, 2007.

NAÇÃO DO ISLÃ (Nation of Islam). **The secret relationship between blacks and Jews**. Volume 2. Chicago: [s.n.], 2010.

NASCIMENTO, Marco Tromboni da S. **O “Tronco da Jurema”** - ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste - o caso Kiriri. 1994. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Departamento de Sociologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.

COSTA NETO, Cândido Bezerra da (org.). **Antologia literária do centenário de Cedro Ceará**. Fortaleza: Expressão Gráfica Editora, 2021.

OLACIREGUI, Julio. La burundanga. **Caravelle**, Toulouse, v. 93, p. 284, 2009.

OLIVA, Alfredo dos Santos. **Antropologia e sociologia da religião**. Curitiba: InterSaberes, 2020.

OLIVEIRA, Iranilson Buriti de. Artes de curar e modos de viver na geografia do cangaço. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 3, p. 745-755, 2011.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria/LACED, 2004.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

RIBEIRO, Vinícius Ferreira. **A historiografia do cangaço revisitada**: três matrizes interpretativas. 2021. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Estadual de Goiás, Anápolis, 2021.

RODRIGUES, Silvio Ferreira. **Esculápios tropicais**: a institucionalização da medicina no Pará, 1889-1919. 2008. Dissertação (Mestrado em História Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos**: modos e significados. Brasília, DF: Instituto de Inclusão no Ensino Superior, 2015.

SANTOS, Francimário Vito dos. **Rezadeiras**: prática e reconhecimento social. 2004. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2004.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a morte**: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 1978.

SANTOS, Silvio Matheus Alves. O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. **Plural**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 214-241, 2017.

CEARÁ, Secretaria de Cultura do Estado. **Sesmarias cearenses**: distribuição geográfica. Fortaleza: SECULT, 1970.

SILVA, Maria Eliene Magalhães da. **Marcadores das africanidades no ofício das rezadeiras de quilombos de Caucaia/CE**: uma abordagem pretagógica. 2015.

Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015.

SILVA, Maria Eliene Magalhães da. **Rezadeiras**: marcadores das africanidades no estudo pretagógico da reza e cura em quilombos de Caucaia-Ce. Fortaleza: Imprece, 2020.

SOLERA, Osvaldo Olavo Ortiz. **A magia do ponto riscado na Umbanda esotérica**. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

SOMÉ, Sobonfu. **O espírito da intimidade**: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. São Paulo: Odysseus, 2004.

SRINIVASAN, M. Clairvoyant remote viewing: The US sponsored psychic spying. **Strategic Analysis**, Nova Deli: IDSA v. 26, n. 1, p. 131-139, 2002.

TAKARIJU, Felipe Coelho Iaru Yê. **Alienindi**: os portais do mundo. Ponta Grossa: UEPG-PROEX, 2021.

TELES, Miguel Angelo Almeida. Horas abertas, corpos fechados: a religiosidade no Cangaço. SEMINÁRIO ANGICOS 80 ANOS: O CREPÚSCULO DO CANGAÇO, 2018, Salvador. **Anais [...]**. Salvador: UNEB, 2018. p. 61-73.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar: um exercício de antropologia. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 121-132.

VIANA, Antônio Kinsley Bezerra. **Nos trilhos do passado**: construindo uma geografia histórica da cidade de Cedro - Ceará. Tese (Doutorado em Geografia) – Centro de Ciências e Tecnologia, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2019.

VIEIRA, Alexandre Gomes Teixeira. Historicidade, narrativas e imaginário: possibilidades e problematizações a partir do léxico “caboco”. SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 30, 2019, Recife. **Anais [...]**. Recife: UPE, 2019. p. 1-16.

APÊNDICE A - ROTEIRO SEMIESTRUTURADO DAS ENTREVISTAS

Este roteiro de entrevista foi pensado para que o pesquisador e os (as) entrevistados (as) pudessem, durante as conversas, trazer elementos significativos de suas trajetórias de vida; falar sobre suas histórias e simbolismos religiosos, suas práticas, pois são elementos valiosos para a etnografia, para a pesquisa.

Nome:

Bairro/comunidade:

Tempo de atuação como rezador (a):

Fale sobre como e quando começou a rezar? Foi algo ensinado por alguém, algum familiar, ou veio de outra inspiração?

Alguém na sua família também reza ou rezava?

Como você entende o poder da reza? (Cura, proteção, fortalecimento, etc.)

As pessoas costumam procurá-lo(a) para rezar em quais situações?

Existe um horário ou local específico para realizar as rezas?

Que tipos de orações ou práticas utiliza com mais frequência?

Você utiliza objetos como terços, velas, ervas, folhas ou outros elementos, quando vai rezar?

Você acredita nos encantados, nos seres das florestas? Fale um pouco sobre.

Como a comunidade reage ou interage com a sua prática? Existe algum preconceito?

Você percebe alguma mudança na prática do rezar ao longo dos anos? Quem são os rezadores de hoje? Onde estão? E os de antigamente?

Há algo que você gostaria de compartilhar/dizer que não foi perguntado?