

# **Benedeiras Anacé: a relevância dos ritos de cura na emergência étnica de um povo indígena do Ceará<sup>1</sup>**

Sérgio Góes Telles Brissac<sup>2</sup> (MPF/Ceará)

Luciana Nogueira Nóbrega<sup>3</sup> (UFC/Ceará)

## **Resumo**

Este texto enfoca as práticas de cura realizadas por mulheres Anacé, povo indígena cearense que habita região próxima ao litoral, a oeste de Fortaleza. A partir do contato que temos tido, há alguns anos, com os Anacé, no acompanhamento de suas demandas por direitos, sobretudo a demarcação de seu território, pudemos perceber uma significativa presença de curadores, benedeiras e outros especialistas em medicina tradicional. Designados pelos Anacé como *mezinheiros*, eles detêm amplo conhecimento das plantas da região, e com seus remédios e rezas tratam diversos tipos de perturbações, visando tirar doenças do corpo, aliviar dores de diferentes espécies, defender de inimigos os seus pacientes. A partir de uma vivência do universo simbólico Anacé e das entrevistas realizadas, buscamos conhecer a trajetória de vida de mulheres *mezinheiras*, enfocando especialmente a trajetória de Dona Maria Milagres. Constatamos que tais práticas de cura integram um sistema simbólico: “a corrente dos encantados”. Este sistema, em ato, engloba de modo existencial realidades múltiplas: religiosidades indígenas, manifestações do catolicismo popular e afro-brasileiras, práticas terapêuticas, formas de organização étnica. Tal movimento, que denominamos *englobamento existencial*, constitui-se um dos fundamentos da afirmação identitária dos Anacé, fortalecendo sua disposição para os embates na luta por seus direitos.

**Palavras-chave:** Anacé, cura, etnicidade.

## ***O povo Anacé***

Os Anacé habitam tradicionalmente um território situado em São Gonçalo do Amarante e Caucaia, municípios da Região Metropolitana de Fortaleza. Sua emergência étnica tem estreita ligação com a instalação, na mesma área, de uma série de empreendimentos que integram o Complexo Industrial e Portuário do Pecém (CIPP).

No final da década de 1980, lideranças políticas locais começaram a idealizar um projeto de construção de uma infra-estrutura, no Ceará, apta a receber uma refinaria da Petrobrás, contando com um porto, um polo metal-mecânico, uma siderúrgica<sup>4</sup>. No ano de 1996, o projeto de criação de um porto no distrito do Pecém começou a sair efetivamente do papel. Como a área destinada a sua implantação e de outros empreendimentos era ocupada por inúmeras famílias, estas começaram a ser desapropriadas a partir daquele ano.

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 27ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de agosto de 2010, Belém, Pará, Brasil.

<sup>2</sup> Doutor em Antropologia (Museu Nacional/UFRJ) e Analista de Antropologia/Perito do Ministério Público Federal no Estado do Ceará, acompanha desde 2005 as demandas por direitos do povo Anacé. Sócio efetivo da ABA.

<sup>3</sup> Mestranda em Direito pela Universidade Federal do Ceará e advogada dos Anacé nos anos 2008 e 2009.

<sup>4</sup> Sobre o processo que culminou na implantação do CIPP, ver Aquino, 2000.

O período das primeiras desapropriações<sup>5</sup>, de 1995 a 1999, está marcado na memória coletiva da população impactada com as obras. Muitos moradores relatam que a postura das entidades governamentais era autoritária. Nesse sentido, as vistorias nos imóveis para fins de desapropriação eram feitas sem que as famílias tivessem conhecimento do que se tratava<sup>6</sup>. O saldo dessas desapropriações foram centenas de famílias expulsas da terra, sendo algumas alojadas nos assentamentos de Novo Torém, Forquilha e Monguba. Organizações civis e religiosas de Fortaleza foram solicitadas a prestar apoio às famílias atingidas. Inicialmente a Pastoral do Migrante e a Pastoral da Terra, e, posteriormente, também o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), passaram a atuar na área, apoiando as iniciativas dos moradores atingidos pelo CIPP.

Nessa época, ainda não havia iniciado o processo de emergência étnica Anacé. Suas condições de possibilidade permaneciam latentes na menção reiterada a uma “corrente dos encantados” que atravessa o território, nas referências simbólicas aos marcos físicos da área (a Lagoa do Gereraú designada como *Pai Lagamar*, p. ex.), nas reminiscências transmitidas pela tradição oral ao longo de seus processos de territorialização, semelhantes aos das demais populações indígenas no Nordeste.<sup>7</sup>

A organização comunitária para permanecer no território de seus antepassados, impactado pelo CIPP, obteve diferentes resultados: algumas comunidades capitularam diante das pressões de diversas ordens e dimensões; outras permaneceram resistindo. Tal movimento de resistência diante das desapropriações possibilitou que, no processo de luta, muitas famílias começassem a recontar algumas histórias. Histórias que os pais e avós lhes haviam contado, mas que, pelo medo, foram sendo enterradas no silêncio.

---

<sup>5</sup> O processo de implantação e expansão do CIPP levou a outros períodos de desapropriação em São Gonçalo do Amarante e Caucaia, os quais não serão abordados no presente artigo.

<sup>6</sup> O modo como as desapropriações foram realizadas para a implantação do Complexo Industrial e Portuário do Pecém é relatado por Araújo (2008, p. 4): “Com o CIPP, várias comunidades, entre Caucaia e São Gonçalo do Amarante (Pecém), residentes no espaço, futuro território industrial, foram retiradas compulsoriamente e mediante ação violenta do Estado, que se fez valer de decreto governamental de desapropriação, de força policial e judicial para retirar cerca de 400 famílias somente em Pecém”.

<sup>7</sup> Os processos de territorialização nos quais foram envolvidas as populações indígenas que hoje habitam o Nordeste são analisados por João Pacheco de Oliveira (2004). Esses processos iniciaram desde a segunda metade do século XVII e tinham traços claramente assimilacionistas, impondo a “mistura” como único destino possível às populações indígenas, que precisavam ser integradas à colônia e, posteriormente, ao Estado Nacional. Esse processo tem seu auge na Lei de Terras de 1850, que iniciou um movimento de regularização fundiária no país. Acessíveis apenas pela compra e venda, as terras pertencentes aos povos indígenas foram negociadas em balcões cartorários. Assim, destituídos de seus antigos territórios e impossibilitados de acessar a terra pelo modelo que se impunha no Brasil, os indígenas deixaram de ser reconhecidos como coletividades, passando a ser tratados individualmente como “remanescentes” de índios. Como resultado desse processo, “ao final do século XIX já não se falava mais em povos e culturas indígenas no Nordeste” (Oliveira, 2004, p. 26).

Histórias de encantados, danças, rituais, curas, massacres, resistências foram sendo “escavadas”<sup>8</sup> e percebidas como comuns ao grupo.<sup>9</sup>

Nesse processo de “escavação” da memória, vem acontecendo a emergência do Povo Anacé contemporâneo<sup>10</sup>. A “viagem da volta” do grupo étnico, a que se refere João Pacheco de Oliveira (2004, p. 13-42), propiciava uma tessitura de histórias, memórias e reelaborações que afirmavam uma identidade e uma origem comuns, religando os antepassados (“os troncos velhos”) às gerações atuais (“as pontas de rama”). Desnaturalizando a condição de “mistura”, os Anacé passaram a propor não um exercício nostálgico de retorno ao passado, desconectado do presente, mas uma atualização histórica que não anula o sentimento de referência à origem, antes reforça a resolução simbólica e coletiva de se redescobrir como “pontas de rama”.

Valendo-se do direito à auto-identificação, exposto na Convenção nº 169 da OIT, os Anacé se afirmam enquanto grupo diferenciado ao tempo em que se articulam com o movimento indígena no Estado do Ceará. A consciência de que constituem um povo indígena parte das relações peculiares que eles tecem com o território que habitam; de uma memória coletiva que os conecta com a população indígena ali presente nos séculos passados; dos ritos e tradições reconhecidos por eles como indígenas; e de uma matriz simbólica peculiar: a “corrente dos encantados”.

---

<sup>8</sup> Utilizamos a imagem de uma “escavação” para falar do processo de emergência étnica no Nordeste, inspirados na vivência dos índios Tremembé de Almofala, no município de Itarema, Ceará. Uma das histórias contadas pelos Tremembé para explicar o seu processo de retomada da identidade étnica tem a ver com a Igreja Nossa Senhora da Conceição de Almofala. Eles contam que, durante muitos anos, a igreja ficou soterrada por uma grande duna. Com o tempo, as areias da duna começaram a se mover, deixando visíveis partes da igreja. Nesse momento, os moradores de Almofala se reuniram e começaram a desenterrá-la. Esse processo os levou ao encontro com seus antepassados. Foi preciso que os Tremembé “escavassem” sua memória para que iniciasse a emergência étnica.

<sup>9</sup> Observamos um relato recorrente entre os Anacé: a narrativa do massacre da Lagoa do Banana. Em entrevista realizada por Brissac (2008, p. 3-4), Jonas Alves Gomes, o Cacique Jonas Anacé, narrou o que ouvia de seu pai: “O governo mandou seus soldados pra matar todos os índios. E a lagoa se tingiu de sangue. Os sobreviventes fugiram pra estes lados de cá: Japuará, Salgada, Bolso, Matões.” Outro relato coletado, de Pedro Pereira da Silva, de 65 anos de idade, pescador, morador de Matões, aponta que “na era dos três oito (1888) o governo mandou dizimar os índios. A lagoa ficou vermelha da cor de sangue. Quem me contou foi meu amigo Manuel Grosso, já falecido, que morava na Japuará, e ouviu a história do seu pai.” Por fim, Francisco Ferreira de Moraes Júnior, o Júnior Anacé, conta que “ouvi da minha tia Maria Freire, que o seu pai contava que na era dos três oito foi uma época de grande seca. Chegou uma tropa de cavalos e detonou várias bombas lá e aí matou muita gente, muitos índios Anacé, junto à Lagoa do Banana. [...] Os que escaparam, [...] fugiram para as matas da região: Japuará, na linha da Serra dos Caborés; Santa Rosa, no pé da Serra dos Gatos; Matão, hoje Matões, Coqueiros e Bolso. Também o meu avô, um dia, nós amarrando cebola debaixo de um cajueiro, falou pro meu pai: ‘tome muito cuidado com isso, não pode contar pra ninguém, tem que guardar segredo: nós somos desse povo, dos índios’. Depois fiquei sabendo que o município de São Gonçalo até 1940 era chamado Anacetaba, a Taba dos Anacé”.

<sup>10</sup> Há várias referências historiográficas aos Anacé nos séculos XVII e XVIII, ocupando o mesmo território onde se encontram os Anacé contemporâneos – no litoral cearense a oeste de Fortaleza – como se pode observar, p. ex., no mapa de Curt Nimuendajú (1987).

No processo de afirmação étnica dos Anacé, o toré<sup>11</sup> certamente tem desempenhado papel significativo. Em momentos importantes de sua luta, os Anacé tem dançado o toré, à semelhança de seus vizinhos Tapeba. Isto demonstra seu empenho em acionar esse sinal diacrítico para reiterar sua diferença em suas relações com a sociedade envolvente, pois, como afirma Barth (2000, p. 35), “a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas a existência de critérios e sinais de identificação, mas também uma estruturação das interações que permita a persistência de diferenças culturais”. Neste sentido, os Anacé, como tantos povos indígenas do Nordeste, têm elegido o toré como “prática performática”<sup>12</sup> para o fortalecimento de sua luta em meio ao conflitivo processo de implantação do CIPP.

No entanto, além dessa manifestação cultural, que, em certo sentido, é voltada para o exterior, os Anacé têm outras práticas que podemos considerar voltadas *para dentro*<sup>13</sup>. É neste ponto em que se situam os ritos realizados pelos especialistas de cura Anacé, como experiências de contato com o sagrado, que buscaremos aprofundar neste artigo. No trabalho de campo prévio à nossa pesquisa, observamos que os Anacé, em muitas narrativas, ressaltavam as figuras das mulheres curadoras. Por uma questão metodológica, adotamos este recorte específico, o que não significa que não haja homens curadores.

### ***O mundo simbólico Anacé***

A partir do contato que temos tido, há alguns anos, com os Anacé, no acompanhamento de suas demandas por direitos, sobretudo a demarcação de seu território, pudemos perceber uma significativa presença de curadores, benzedeiros e outros especialistas em medicina tradicional. Com o amplo conhecimento que detêm das plantas da região, seus remédios e rezas tratam diversos tipos de perturbações,

---

<sup>11</sup> Acerca dos múltiplos sentidos do toré, a partir de etnografias de distintos povos indígenas do Nordeste (Atikum, Kiriri, Truká, Tumbalalá, Xukuru, Kambiwá, Pipipã, Xocó, Kariri-Xokó, Potiguara, Tremembé, Kapinawá e Pankararu) convém consultar a valiosa coletânea organizada por Grünewald (2005).

<sup>12</sup> Como constata Barbosa (2005, p. 156): “transformado em *performance* durante os processos de reafirmação étnica dos povos indígenas nordestinos, na década de 1970, o toré se difundiu como prática cultural distintiva em, ao menos, seis Estados brasileiros”.

<sup>13</sup> Algo semelhante foi constatado por Batista (2005) entre os Truká: o toré na esfera pública e, na esfera privada, o Particular, “também chamado de Trabalho de Mesa, Ciência ou Cienciazinha dos Índios” (*id.* p. 83), ritual através do qual se busca estabelecer contato com os encantados, através do uso da juremeira, infusão preparada com a casca das raízes da jurema. Também Grünewald (1999, p. 160) realiza uma separação, que esclarece que é ‘de cunho estritamente analítico’, quanto ao toré dos Atikum da serra do Umã, em Pernambuco: um público, e um privado, realizado de forma não periódica e fechado ao público.

visando tirar doenças do corpo, aliviar dores de diferentes espécies, defender os pacientes de inimigos.

José Paulino, o Seu Zé Fateiro, índio Anacé de cerca de oitenta anos, em entrevista concedida a um de nós (Meireles; Brissac; Schettino, 2009, p. 19-21), lembra de curadores Anacé nos tempos passados e de outros que lhe foram ou são contemporâneos:

Tinha um bocado de curador: tinha o velho Zé Ferreira e o filho Juvenal, que moravam no Rimualdo. Tinha a Tia Joana, tinha o Adelino, tinha o Manuel Balbino, o Antônio Cândido na Baixa das Carnaúbas. Tinha a Maria Milagres no Gregório. Eles cantavam, chamavam os caboclos. E todo caboclo tem o nome dele. Com a Tia Joana Simão, a gente trabalhava até de madrugada. Nesse negócio tem é corrente de índios. Quando eles baixam já dizem de onde vem.

Na fala transcrita acima, podemos perceber uma estreita ligação entre as práticas de cura e o universo do sagrado Anacé. Os curadores, conforme apresentado pelo Seu Zé Fateiro, tinham em comum a forma como “trabalhavam”: eles cantavam, chamando os caboclos, os quais compunham a “corrente de índios”.

A corrente de índios ou corrente dos encantados é um dos elementos reiteradamente presentes nas narrativas religiosas Anacé. Segundo Antonio Freire de Andrade, Anacé de Matões, em entrevista ao jornal *Porantim*, os índios que morreram na luta se encantaram e assim “surgiu a corrente dos encantados que vai do Gregório ao Morro do Sirica. Passa por cima do Jirau, Baixa das Carnaúbas, Baixa da Almeixa e aí ‘brenha’ na mata. Quem tiver força e poder de receber, é só passar por baixo. Eles dão força, ajuda” (Picanço, 2006, p. 6). Alguns dos encantados<sup>14</sup>, portanto, seriam os antepassados dos atuais Anacé que, ao morrer, se encantaram, passando a povoar as matas de seu território tradicional. Em certos momentos, esses ancestrais *baixariam* nos curadores, durante os trabalhos, para realizar as curas.<sup>15</sup>

Essa vivência com o sagrado entre os Anacé, permeada por suas práticas de cura,

---

<sup>14</sup> Estudando os Kiriri, na Bahia, Nascimento expõe a concepção deles, segundo a qual “Os *encantos*, *encantados*, *mestres encantados*, *gentios* ou *caboclinhos* são entidades sobre-naturais em princípio benéficas, que auxiliam os índios de diversos modos. Enfatiza-se sobretudo seu caráter de entidades ‘vivas’, isto é, que já são da natureza ou que, tendo sido humanos, não passaram pela experiência da morte, isto é, não são ‘espírito de morto’, que é ‘coisa de gente branco’, numa alusão ao espiritismo, umbanda, ou outros ‘trabalhos’ que não são ‘coisa de índio’, mas que eles conhecem ou têm notícia. Assim, alguns deles tiveram existência humana, foram antepassados que se teriam encantado, ido para o ‘reino dos encantados’, ou ‘juremá’, mas sem que tenham morrido.” (Nascimento, 2005, p. 43-44).

<sup>15</sup> Mundicarmo Ferretti (2000) esclarece que, nos terreiros maranhenses, o termo *encantado* significa, genericamente, as entidades espirituais que são recebidas durante a realização dos trabalhos, abrangendo, exemplificativamente, voduns, orixás, gentis, caboclos e outros. Paralelamente a esse sentido genérico, o termo também corresponde a uma categoria específica de seres espirituais, quais sejam, as pessoas que desapareceram misteriosamente ou tornaram-se invisíveis, “encantando-se”.

representa um dos “segredos” do grupo étnico: um aspecto identitário tão profundo, que não se apresenta a um primeiro contato. Foram necessários alguns anos de trabalho etnográfico para se estabelecer uma relação de confiança entre os nós e os Anacé que nos permitisse ir além de uma visão que se limita a perceber a dimensão política do toré<sup>16</sup> e conhecer a “riqueza de uma cosmovisão tecida na relação com os ancestrais, com a natureza, com aquele território específico, constituído por lagoas, serrotes, baixas, riachos” (Meireles; Brissac; Schettino, 2009, p. 21).

### *Na mata junto à lagoa*

No trabalho de campo para a elaboração deste artigo, solicitamos a alguns Anacé uma entrevista que veio a se tornar algo bem mais significativo – um denso compartilhar de vivências. Elegemos esse momento como central de nossa investigação e o apresentaremos em detalhe, de modo que será o fio condutor de nosso texto.

No dia 30 de maio de 2010, nós, os dois autores deste texto, saímos de Fortaleza, com destino à Aldeia Anacé de Matões, em Caucaia, para nos encontrarmos com uma liderança, a qual nos acompanharia nas nossas entrevistas. A idéia inicial era fazer uma entrevista com Aristides Morais da Silva, 29 anos, acerca de sua mãe Maria Gonçalves de Araújo, chamada pelo povo de Maria Milagres, falecida há três anos. Além de Aristides, estavam presentes sua esposa Luciana Neves de Lima, de 27 anos, e outras duas pessoas que, a pedido, designaremos utilizando pseudônimos<sup>17</sup>: Dona Antônia, senhora na faixa dos 50 anos de idade e Pedro, homem com aproximadamente 30 anos. Por volta das nove horas da manhã, saímos da casa de Aristides e caminhamos até as margens da Lagoa da Baixa Funda.

Pedro e Aristides seguiram na nossa frente, enquanto nós, Luciana Anacé e Dona Antônia ficamos observando a lagoa por algum tempo. Destacava-se a beleza da paisagem. Contornando a Lagoa, seguimos por uma trilha que subia um pequeno morro coberto de mata preservada. Aristides e Pedro tinham escolhido o lugar para a nossa

---

<sup>16</sup> Este, certamente, é um aspecto de suma importância na reflexão acerca dos povos indígenas no Nordeste. Não se trata de negá-lo, mas sim de, no âmbito deste artigo, privilegiar o enfoque de uma dimensão distinta, em busca de uma compreensão mais abrangente da realidade densa e multifacetada da vivência simbólica Anacé, inclusive em suas repercussões políticas.

<sup>17</sup> Pela densidade dos relatos e exposição de vivências muito pessoais, talvez conviesse o uso de pseudônimos para todos os presentes, entretanto Aristides e Luciana concordaram em deixar explicitada sua identidade para que pudéssemos deste modo apresentar de forma mais minuciosa e fundamentada a trajetória de vida de Dona Maria Milagres.

vivência: uma trilha nos levaria a uma pequena clareira em meio à vegetação. Ao chegarmos, permanecemos em pé. Aristides e Pedro estavam de cocar e seguravam maracás. O primeiro deu passos ao redor de nós, perfazendo um círculo<sup>18</sup>, enquanto o segundo começou a passar urucum nos nossos braços. Em cada braço, Pedro fez três listras grossas. Segundo ele, aquele gesto era para relembrar o sangue indígena derramado, o sangue dos antepassados.



Foto 1: Lagoa da Baixa Funda. Matões, 30 de maio de 2010. Foto de Sérgio Brissac.

Sentamos. Pedro entoou uma *corimba*<sup>19</sup> e depois fez uma oração. Em seguida, falou acerca do trabalho dos *mezinheiros*<sup>20</sup>:

O que é *mezinheiro* pra gente aqui? Existe o *mezinheiro* da cura espiritual, que trabalha com os encantados, como a Tia<sup>21</sup> Maria Milagres, que daqui a pouco o Aristides pode falar um pouco sobre como era a cura que ela fazia. Existe o *mezinheiro* que trabalha com as plantas medicinais e existe o *mezinheiro* que trabalha com os ramos de algumas plantas medicinais. [...] Tem muita gente aqui: tem o Biágua, tem a Tia Maria José, que trabalha com o ramo, na linha espiritual de pajelança. [...] O pessoal mais fanático da Igreja Católica e de Igreja Evangélica costuma chamar aqueles curandeiros que trabalham com os encantados, com os espíritos de luz – que são os pajés

---

<sup>18</sup> Aristides havia explicado a Luciana Nóbrega que ao iniciar qualquer trabalho com os encantados era preciso circular o local, fechando todos os pontos, de modo a evitar que, uma vez aberta a mesa, coisas ruins aparecessem.

<sup>19</sup> *Corimba* para os Anacé é sinônimo de cantiga, ponto, doutrina.

<sup>20</sup> De acordo com o Novo Dicionário da Língua Portuguesa, de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, *mezinheiro* é sinônimo de *curandeiro*, “aquele que faz ou aplica *mezinhas*”. Segundo o Dicionário Etimológico de Antônio Geraldo da Cunha, o vocábulo *mezinha*, que significa “qualquer remédio caseiro”, teria surgido no século XIV como variação popular do termo “medicina”.

<sup>21</sup> O termo “tia” não tem nenhuma conotação de parentesco. Trata-se de um costume dos Anacé que representa um sinal de respeito aos mais velhos.

curador – de macumbeiro, assim justamente discriminando. [...] Os benzedor são os curandeiros, os curador, ou rezador. Antigamente, eles eram mais os parteiros, aquelas pessoas que faziam parto. Por exemplo, a minha bisavó foi a maior parteira dessa região. Pegou muita gente aqui. [...] Acho que até a Tia Maria Milagres foi parteira e benzedeira. [...] Devido aquela dor tá muito intensa na mulher que tava entrando em trabalho de parto, tinha os cachimbeiro, que é aqueles que fazem a defumação no momento da dor com a alfazema do cachimbo. Então, essa também é mezinheira, ela é curandeira, ela é benzedeira, que é a parteira-cachimbeira.

Estes esforços de sistematização por parte de Pedro apontam para a multiplicidade de contextos e práticas entre os Anacé, no que tange à cura. Mais do que buscar estabelecer limites precisos e estanques, importa aqui sublinhar a fluidez dessas categorias nativas e perceber que há uma categoria de acusação, e é justamente aquela relacionada às religiões afro-brasileiras: *macumbeiro*. Constata-se um processo de estigmatização, semelhante ao que ocorre em relação ao toré, como observa Grünewald:

O toré está intimamente ligado às etnogêneses dos índios do Nordeste, isto é, sociedades que passavam por camponesas e, diante da existência de um campo para suas aparições, assumiram publicamente suas identidades étnicas, reivindicando seus direitos assegurados pela União. [...] Essas populações costumavam ser estigmatizadas pelos regionais (muitas vezes seus vizinhos e inimigos políticos) como aculturadas e foi atribuído ao toré o estigma de ‘catimbó’ ou ‘feitiço’, entre outros associados aos cultos afro-brasileiros e portanto sincréticos e não de domínio indígena. Nem por isso tais grupos deixaram de se firmar em seus regimes de índio específicos, recriando seu patrimônio étnico a partir de situações de ‘territorialização’ (Oliveira, 1999) que já os extraía de uma posição de contato cultural complexa e intensa. O toré, num primeiro filtro, acaba por emergir como um festejo cristão da indianidade, associado aos antepassados e encantos das matas nativas, passando pelo mar, até a África distante. (Grünewald, 2005, p. 28).

Essa estigmatização não se deu apenas no passado – e atualmente não se dá apenas por parte dos regionais<sup>22</sup>. Querer desqualificar a afirmação étnica de um povo indígena no Nordeste com base no argumento da presença de traços culturais afro-brasileiros é desconhecer a história de intenso contato intercultural vivenciado por esses povos ao longo de cinco séculos. Como afirma Grünewald, apoiando-se em estudos acerca da atividade missionária no período colonial (*cf.* Pompa, 2003, p. 307), “não podemos esquecer que, na luta com os colonizadores, muitos grupos indígenas acabaram aldeados em missões católicas que, ao contrário de que se ressalta periodicamente, eram espaços de convivência entre portugueses, índios e também *negros*. Por seu turno, os quilombos, inclusive os próximos ao litoral, como o de Catucá [...], também abrigavam índios.” (Grünewald, 2005, p. 19, grifo nosso).

---

<sup>22</sup> Recentemente, a revista *Veja* (ano 43, nº 18, de 05/05/2010), em matéria de título “A farrá da antropologia oportunista”, acerca da demarcação de terras indígenas e titulação de comunidades quilombolas, que causou indignação no meio acadêmico e nos movimentos sociais, designou ironicamente os Anacé como “macumbeiros de cocar”.



É interessante notar que muitas práticas religiosas regionais foram sendo colocadas no *guarda-chuva* da umbanda, em um processo que não se caracterizou como sendo de mão-única. De acordo com Gustavo Pacheco (2004, p. 10), “em maior ou menor grau, tanto os cultos regionais absorveram elementos umbandistas, ativa ou passivamente, como a umbanda se deixou afetar pelas diferentes linguagens e manifestações de cada região, assumindo numerosos ‘sotaques’ locais”.

Luiz Assunção (1999, p. 309) afirma: “É no contexto da umbanda que as práticas religiosas populares, como o culto da jurema, por serem marginalizadas, estereotipadas e ideologicamente perseguidas, encontram respaldo e afirmação para suas práticas”. Assim, o caráter flexível e heterogêneo da umbanda permitiu que, sob seu manto, coubessem diversos elementos: católicos, indígenas, evangélicos, africanos. O termo “umbanda” seria utilizado de forma genérica para nomear um horizonte, no qual são preservadas e reinterpretadas as práticas religiosas das diversas matizes que compõem a “encantaria brasileira” (Pacheco, 2004).

Entre os Anacé, o trabalho de cura não é uma prática vivenciada abertamente por todos. Muitos praticam, inclusive, auto-cura, mas o fazem de forma escondida, velada. Os processos de estigmatização podem ser, às vezes, uma motivação para uma atitude discreta dos participantes. Porém, bem mais importante parece ser a virtude de eficácia que se julga estar associada ao segredo. É a motivação apontada por Pedro:

Eu não sou *mezinheiro* publicamente de fazer a cura em muita gente, mas eu já tive em uma situação difícil que eu próprio passei a fazer em mim e na minha filha quando eu vejo que a coisa tá assim... Isso eu nunca tinha falado pra ninguém, faço isso escondido, às vezes até da própria mulher, de todo mundo. Porque quanto mais escondido for, pra mim, acho que mais bem feita será a cura. Uma vez eu tava com um caroço no final da espinha. [...] Aí eu fui lá fora, sozinho, e peguei um galho de pinhão<sup>23</sup> roxo, aí eu passei a benzer, sozinho. [...] Passei em mim por três dias: quarta, quinta e sexta. Do meu jeito. Ninguém me ensinou e eu fiz do meu jeito e deu certo. Fiquei bom na sexta, quando foi no sábado eu tava me sentindo bem melhor.

Quanto ao lugar onde estávamos, Pedro nos esclareceu:

nós tamo numa linha do capão de mato, à beira da Lagoa da Baixa Funda e na linha do alto onde passa a corrente dos encantados. [...] Aqui tem uma

---

<sup>23</sup> O uso do pinhão roxo nas práticas de cura é relatado também entre outros povos indígenas no Brasil, merecendo estudos comparativos. Exemplificando tal afirmação, Nóbrega cita uma experiência pessoal ocorrida em abril de 2010, em Boa Vista, Roraima. Tinha acabado de voltar da Terra Indígena Raposa Serra do Sol e comecei a apresentar sinais de uma virose. Antes de ir ao hospital, passei na casa onde estava, de passagem, uma senhora conhecida por realizar curas: Dona Celeste Ramos, por volta de 85 anos, Wapixana da Terra Indígena Serra da Moça. Ela me perguntou o que eu tinha; relatei os sintomas: dor de cabeça, febre, vômito, fadiga. Dona Celeste segurou minhas mãos e foi tentando estalar meus dedos. Um deles estalou e ela disse que se tratava de mau-olhado. Em seguida, pegou um galhinho de pinhão roxo, e começou a batê-lo nos meus ombros, na minha cabeça e nas minhas costas. Após, soprou entre minhas mãos. Ao final, ela disse: “agora você vai ficar bem”.

corrente que vai lá pra Mata do Cambeba, lá pra mata das lagoa. Ela vem da Mata dos Fundões e vai pra Mata do Cambeba. Então, aqui tem uma linha, tem uma corrente dos encantados aqui... que ela junta com a linha que sai do Jirau pra Mata do Sirica, a Mata das Pedrinhas, então são duas correntes que se cruza, né?<sup>24</sup> Por isso que eu escolhi esse local aqui. Poderia ter sido lá no alpendre da casa do Aristides. Mas eu acho que aqui era um momento mais apropriado...

Aristides, corroborando com a fala de Pedro, aponta a extrema relevância afetiva e espiritual desse território para ele, permitindo que se entreveja a densa relação entre o território e o sagrado para os Anacé:

As pessoas hoje num entende porque que a gente valoriza tanto o lugar da gente, valoriza tanto a terra que a gente mora, porque a gente tem raízes. Pra que raízes melhor do que uma dessas? Hoje eu ando pelo lado ali da planagem [a terraplenagem da Ceara Steel], eu me lembro que andei naquelas estradas, umas veredas que tinha ali, hoje não tem mais. Hoje não posso mostrar isso para as minhas filhas... Mostro através de histórias. Às vezes eu sento com elas e vou contar uma historia. Eu tô cansado de fazer minhas filhas chorar, quando eu conto assim. Quando eu falo da vó delas as histórias assim, aí vou falar como era a minha vida, elas chora. Se tiver oportunidade, uma outra vez, nós vamos lá onde eu morei... aí nós vamos fazer uma rodada de toré, cantar uma boa lá debaixo da jurema de frente donde era minha casa...

Assim, pode-se compreender que a relação dos Anacé com os seus ancestrais é entretecida com a relação que eles mantêm com o território que ocupam: uma relação permeada pelo sagrado. A corrente dos encantados tem uma materialidade geográfica. Não se trata de uma construção apenas metafórica, mas essas linhas, esses encantados estão, para os Anacé, fisicamente encravados no território por eles reivindicado.

Aristides lembrou um fato, presenciado por Luciana Nóbrega, que ocorreu na XV Assembléia Estadual dos Povos Indígenas, em janeiro de 2010, em Matões. Muitos dos presentes estavam se sentindo mal, com dores no corpo, tonturas, cabeça pesada. Um rapaz Tremembé do Córrego do João Pereira apresentava descontrole dos músculos, olhar distante, reações abruptas, caminhava e falava sem muito sentido, sintomas esses que foram identificados como se o jovem índio estivesse “se entoando”<sup>25</sup>.

Com o objetivo de fazer uma limpeza no ambiente, foi montada uma *baia*<sup>26</sup>. Bem próximo de onde ocorria a Assembléia e embaixo de um cajueiro, um índio Pitaguary entrou na roda, oferecendo sua *coroa*<sup>27</sup> para receber os caboclos que fariam a

---

<sup>24</sup> Em momento posterior, pedimos a Pedro que nos indicasse em um mapa onde se encontram as matas por ele citadas e podemos compreender melhor que se pode traçar uma linha de norte (Mata dos Fundões) a sul (Mata do Cambeba), que secciona uma linha que se pode traçar de oeste (Jirau) a leste (Mata do Sirica), e o ponto de interseção seria justamente na região da Lagoa da Baixa Funda.

<sup>25</sup> Para os Anacé, “se entoar”, significa entrar no estado de transe mediúnico.

<sup>26</sup> O termo “baia” vem de “baiar”, proveniente de “bailar”, por síncope. Refere-se à dança circular do toré e dos cultos afro-brasileiros.

<sup>27</sup> O termo “coroa” designa uma parte específica da cabeça do médium por onde o encantado baixa. Em

limpeza. Duas mulheres Pitaguary ficaram como suas meseiras. Os demais membros da roda eram índios Tapeba, Anacé, Kariri, Jenipapo-Kanindé, Tabajara, Potiguara. Sem muitas exigências e ao som de palmas e maracás, diversos encantados de diferentes linhas (das matas, do mar...) foram baixando, cada um ao som de uma *corimba* própria, cantada em português. Cachaça, refrigerante e cigarros foram oferecidos. Havia poucos adornos para enfeitar os caboclos que baixavam.

Buscando contextualizar essa *baia*, recorremos a Pacheco (2004, p. 6). De acordo com ele, entre as manifestações brasileiras que envolvem o transe de possessão, há dois grandes polos ou vertentes: “em um extremo, uma religiosidade marcada pelo apego à hierarquia e pela importância dada à norma, à tradição e ao processo de iniciação. Em outro extremo, uma religiosidade mais flexível e heterogênea, mais ‘sincrética’, centrada no carisma do oficiante e que, frequentemente apresenta uma ênfase no tratamento de doenças e perturbações”. Esse segundo polo parece caracterizar o que ocorreu em Matões. No mesmo sentido, Chester Gabriel (1985, 73-74) aponta que

nos cultos mistos [que se diferenciam dos cultos africanos ‘mais puros’] a proeminência é de uma multidão de espíritos – índios, espíritos das florestas e dos rios, animais e seres encantados, crianças encantadas – que são frequentemente designados pelo nome geral de *caboclos* ou *encantados*. As cerimônias dos cultos mistos são geralmente muito simples. O traje não é tão elaborado como o do candomblé e os cantos são cantados não na língua africana, mas em português, ao acompanhamento do bater de palmas e não de tambores. Em geral são mais evidentes os elementos indígenas.

Os caboclos/encantados que *baixaram*, em torno de seis, mencionavam que a área escolhida para a Assembléia era uma região em que se cruzavam muitas linhas, um lugar, portanto, com muitos encantados. E disseram que as sensações e sintomas que os presentes estavam sentindo eram reflexos da destruição que estava sendo feita no local. Desmatamentos, aterramento de lagoas, retirada de dunas, intervenções provenientes da construção do CIPP, estavam afetando os encantados dali e trazendo doenças.

Aristides lembrou dessa *baia* e do que um caboclo específico havia lhe dito:

Quando a gente tava *baiando*, ai chegou o caboclo índio [...]. Caboclo índio chegou, ai ele pegou na minha mão, segurou e fez assim: “Deus lhe dê força nas suas correntes”. Me deu o passe. O pessoal ficou olhando. Mas por quê? Ele sabe... [...] A gente vai aprendendo até como se livrar das coisa ruim. É pra ter coisas boas, bons ventos como dizem...

A mãe de Aristides, Maria Gonçalves de Araújo, nasceu em 1933 e faleceu em 2007. Suas histórias de cura são relatadas por diversas pessoas Anacé, sendo conhecida como Dona Maria Milagres. Muitos moradores da região, índios e não-índios, iam até a

---

entrevista realizada com Nonato Alves dos Santos, o Seu Nonato Trajano, o pajé dos Anacé, de 67 anos, ele afirmou que “só quem recebe é o centro [da cabeça]. É por aí que o encantado baixa”.

casa de Dona Maria fazer consultas, pedir conselhos, sendo ela uma referência espiritual local. Anteriormente, Aristides já nos havia contado que Dona Maria Milagres, quando tinha quinze anos, adoeceu, tendo sido levada a um curador. Ao recuperar sua saúde, passou a se dedicar à cura das pessoas. Mas nenhum dos anteriores contatos com Aristides foi tão denso quanto o que ocorreu às margens da Lagoa da Baixa Funda, no qual ele passou a contar, em detalhes, a vida e a trajetória de sua mãe:

Ela tinha um irmão e realmente esse irmão de tanto sofrimento acabou morrendo. Minha mãe contava que eles chegaram a comer lagarta da mata para sobreviver. Pegava essas lagartinha e comia. É tanto que minha mãe no período que os pau-ferro tava cheio de lagarta, ela simplesmente passava assim com aquele medo e eu não sabia porquê. Um dia eu chamei ela pra sentar e conversar e aí ela me explicou o porquê: “Meu filho, agora eu vou lhe explicar o porquê, porque eu e meu irmão quando a gente tava na dificuldade, sem ter pra onde ir, a gente escapou comendo lagarta, comendo resto de comida, essas coisas”. [...] Tem um caboclo que se chama Manelzinho que realmente esse Manelzinho é irmão dela, encantado. Até uma vez eu tive que na *baia* chegar e dar a bença a ele, ele reconheceu: ‘Esse é meu sobrinho’. No dia da *baia* que ele chegou, só a doutrina dele já deixa a gente triste. É uma doutrina linda, mas quando ele baixa, ele só chega chorando e as pessoas não sabiam porque. Na maneira como ele chegava a gente já sentia o sofrimento. Aí ele passava a contar. Ele dizia o seguinte: que a mana dele tinha passado muita dificuldade mais ele. Aí então ele contava, passava a contar uma coisa que a minha mãe contou pra mim, entendeu? [...] Foi contar que comia lagarta, passava sofrimento, que as pessoas que diziam que iam cuidar deles fazia eles sofrer, batiam neles. Enfim, a vida deles era toda sofrida. Então os encantados teve pena dele e tirou logo ele novim, tirou e ele transformou-se num encantado. Hoje ele é um encantado...

A doutrina de Manelzinho, caboclo encantado e irmão mais novo de Dona Maria Milagres, foi cantada por Aristides:

*“Eu sou o Zezim curador  
Eu venho aqui te curar  
Eu sou o Zezim curador  
Eu venho aqui te curar  
Com o poder de Jesus Cristo  
Todos os mal arretirar  
Eu sou o Zezim curador  
Eu venho aqui te curar  
Com o poder de Jesus Cristo  
São José de Arribamar  
E São Severino de Roma<sup>28</sup>  
também vem auxiliar”.*

---

<sup>28</sup> Convém observar que São Severino de Roma, santo largamente cultuado em Pernambuco, como “São Severino do Ramo”, em seu santuário na cidade de Paudalho, era, segundo narrativas católicas, um cidadão romano do século V d. C., que teria doado seus bens aos pobres e ido viver como eremita no Egito. Posteriormente, ele teria decidido ser evangelizador, dirigindo-se a Noricum (atual Áustria), onde encontrou a população sofrendo fome, após as invasões bárbaras. Lá, ele teria descoberto que uma mulher rica havia escondido grandes quantidades de mantimentos e a persuadiu a doá-las aos famintos. Também teria, com suas orações, afastado uma praga de gafanhotos que ameaçava acabar com as plantações e trazer mais fome. É significativo que São Severino seja evocado justamente na *corimba* do Caboclo Manelzinho, que tanto teria sofrido com a fome. As passagens citadas estão na Vida de São Severino, escrita por um monge do século V, Eugippius (1914).



Foto 2: Dona Maria Milagres com seu filho Aristides. Foto cedida por Aristides Morais da Silva.

A vida de Dona Maria Milagres é apresentada por Aristides como uma trajetória marcada de sofrimento.

O que me lembra mais é a parte do sofrimento da minha mãe quando era criança. Ela me contava que morou com um pessoal lá no Pecém quando era criança e esse pessoal fazia ela sofrer demais. [...]Ela sempre me contava isso, com uns seis pra sete anos, já tinha um grande entendimento, que chegaram a jogar água quente nela. Rebolaram [jogaram] ela dentro daquela lagoa do Pecém para ela morrer afogada. E lá os encantados salvou ela. Ela já afundando e ela escutou a voz dizendo que ela batesse com os pés que ela se salvava. Ai ela foi batendo, batendo, até que saiu do outro lado.<sup>29</sup>

Nesse tempo, Maria conheceu uma senhora que passou a cuidar dela, dando-lhe alimento e lhe ensinando a fazer produtos de goma. Na adolescência, sua vida mudou. O contato com os encantados se tornou mais frequente:

Quando foi na idade já de catorze pra quinze anos, ela começou a cantar umas lindas doutrinas que ninguém não sabia de onde é que vinha aqueles cantos que ela cantava, de uma hora pra outra ela começou a cantar. As pessoas num entendiam, diziam que ela tava ficando maluca ou alguma coisa assim. Naquele tempo as pessoas pouco acreditava. Até que um dia chegou

---

<sup>29</sup> As histórias acerca da existência de encantados na Lagoa do Pecém são também narradas por Seu Nonato Trajano. Segundo ele, há, na referida lagoa, uma Mãe d'água, um encantado das águas doces que costuma aparecer principalmente para crianças e para quem vai nadar ou pescar lá. A relação da Mãe d'água com as crianças é mencionada por Ferretti (2000, p. 47): "acredita-se que Mãe d'água (sereia de água doce) exerce um magnetismo sobre as 'crianças inocentes', de até 7 anos, principalmente sobre as que não foram batizadas, pois ela é pagã. Deste modo, no interior ou na área rural, quando uma criança pequena desaparece, suspeita-se logo da Mãe d'água".

uma pessoa na casa dela e ela tava no meio da sala cantando uma doutrina mesmo, como se ela já tivesse desenvolvido. Levaram ela num senhor lá que trabalhava e ele disse que ela era *média* vidente, curadeira... A partir desse momento foi que ela começou a trabalhar com os encantados, fazer cura.

Aristides narrou diversas ocasiões, presenciadas por ele, em que sua mãe curou pessoas que chegavam com os mais diversos males. De feridas a crises de histeria, Dona Maria, acompanhada dos seus mestres de cura, os caboclos, trabalhava para proporcionar alívio às pessoas. E ela também realizava partos.

Muita gente chegava lá em casa no braço dos outros quando voltava era andando. [...] Na época, eu não podia ser meseiro, meu pai é que era, mas eu sempre tava lá vendo... Tinha gente que chegava lá em casa com ferida na perna, armaria! [ave-maria!] Se fosse hoje era o câncer, fazia até medo encostar. [...] Aí os mestres ia... Porque tem mestre da cura, tem o mestre do passe, tem mestre pras crianças. Tem as parteiras e tinha o mestre que era o caboclo Gerso<sup>30</sup>, que era de curar mesmo. Era o caboclo que tira e se for pro lado da linha negra, que muitos trabalham pro outro lado, né... era um dos caboclos que curava... Era uma das coisas que sempre eu via...

Um dia chegou uma mulher que morava ali no Pecém, era neta do Jonas Rafael, acho que era Dorinha o nome da mãe dela. Chegou quebrando tudo, num tinha quem segurasse ela, esbagaçando tudo... E quando saiu lá de casa, graças a Deus, saiu e voltou pra agradecer minha mãe. Voltou boa, boa, boa...

Chegava gente lá em casa pra ela ir fazer o parto nas casas. Cansei de acompanhar, só não podia entrar. Mas ela chegava, ia pra lá, quando pensava que não, a gente só ouvia o choro da criança...

Em entrevista realizada posteriormente, Ângela Maria Morais Souza, 43 anos, índia Anacé de Matões, relatou uma lembrança, de sua infância, de uma *baia*, montada na casa de Dona Maria Milagres:

Quando a gente era pequeninha, [...] uma noite eu, o Tonho e minha irmã foi dormir na casa da Tia Maria Milagres. Quando a gente chegou lá, ela tava abrindo uma sessão de trabalho, no qual era muito sofrimento, ela tava com muito sofrimento. [...] Quem tava naquela sessão não podia cruzar os braços, num podia fazer isso, aquilo. [...] Ela tava tirando agulha dos pés do pessoal que tava doente e às vezes se engasgava. [...] Ela [a Dona Maria Milagres] pedia pra se desentoar, e acabava se entoando mais ainda. [...] Depois ela ficava toda quebrada, sem se levantar, sofrendo e eu tinha muita pena dela.

Aristides contou que em 1993, durante uma *baia*, o mestre incorporado avisou aos que *baiavam* que havia acontecido alguma coisa com o dono da casa, o esposo de Dona Maria. Ao despertar do transe, sem que ninguém houvesse lhe avisado o que acontecera, a *mezinheira* sabia que algo tinha acontecido com o pai de Aristides.

Eu tenho um grande exemplo que foi isso que me fez acreditar... No dia que meu pai faleceu, em 93, minha mãe tava *baiando* quando aconteceu lá com ele na mata, porque meu pai faleceu na mata. Quando aconteceu lá com ele, aí o mestre veio e disse: ó, a gente vai espertar o cavalo porque aconteceu uma coisa com o dono da casa e a gente não pode prosseguir. Quando minha

---

<sup>30</sup> O caboclo Gerso e a caracterização que dele faz Aristides, como um mestre que cura e tira a doença mesmo que ela tenha sido provocada por aqueles que trabalham do lado da linha negra, lembra-nos o “Nego Gerson, considerado como um mestre da jurema”, que é mencionado por Assunção (2006, p. 214).

mãe espertou, ela deu assim um susto e disse assim: aconteceu alguma coisa com o seu pai que eu andei num canto tão lindo, passei num canto e ele tava deitado. [...] Com uns dez minutos depois meu irmão chega dizendo que meu pai tinha falecido. [...] Depois disso, eu passei a ser o meseiro.

As dificuldades eram uma constante na vida de Dona Maria Milagres. Antes de o marido falecer, ela vivia juntando murici na mata, para no final da semana, vender no mercado. Dona Maria não se abatia, nem deixava transparecer: “as dificuldades da minha mãe, ela não demonstrava”. Aristides conta que aprendeu muita coisa com a mãe: confiar em Deus, pedir força aos encantados, cercar-se de pensamentos bons. Segundo ele, Dona Maria também lhe deixou outros legados: “eu tenho muitas coisas que eu não conto, que eu aprendi com a minha mãe... Eu agora tô revelando coisas pra vocês que ninguém sabia... São forças da mata”. E Aristides entoou *corimbas* que teria aprendido com a sua mãe. Uma delas é de um caboclo que o protegeria quando ele vai caçar:

“Ô caboquinho da mata  
ô não me deixe só  
eu abalei na mata  
na mata de Codó<sup>31</sup>  
ô caboquinho da mata  
ô não me deixe só (...)”.

Outra importante *mezinheira* Anacé é Dona Antônia, que estava conosco no momento às margens da Lagoa da Baixa Funda. Ela atua mais com a fabricação de remédios tradicionais, chás e lambedores de plantas medicinais. O conhecimento para o preparo dos remédios, conforme ela nos conta, foi adquirido através da prática e a partir dos ensinamentos dos mais velhos. Dona Antônia participa da Igreja Católica e, em sua fala, mencionou a reza do terço à “Mãe Rainha”<sup>32</sup>.

Dona Antônia demonstrou um vasto conhecimento sobre as plantas medicinais e seus usos, mencionando expressamente as propriedades curativas do leite de janaguba, do pau-ferro, do angelicó, da pepaconha, da hortelã, da folha de graviola, do agrião, da manjerioba do Pará, da manjerioba comum, da flor de zabumba, da vassourinha, da raiz da chanana, da folha de quebra-pedra, do mandacaru, do gergelim, da semente de

---

<sup>31</sup> A cidade de Codó, no interior do Maranhão, é um importante foco de povoamento negro na região. Nela, surgiu o terêco ou linha da mata (cf. Ferretti, 2001) que é uma modalidade religiosa com características próprias que difere de outras manifestações religiosas maranhenses. Pordeus Jr. (2002, p. 147) relata que “o Maranhão é muito buscado pelos pais e mães de santo do Ceará, principalmente a cidade de Codó”. A *corimba* de Manelzinho (p. 14) também tem uma referência maranhense: “São José de Arribamar”. Ressaltamos que, conforme Aristides, sua mãe e ele nunca estiveram no Maranhão.

<sup>32</sup> Há entre os Anacé uma presença significativa de traços do catolicismo popular, como por exemplo, a Dança de São Gonçalo e a prática da oferta de *ex-votos* (que eram deixados na Capela de São Roque, recentemente demolida), como também a participação de alguns em atividades de cunho mais recente da Igreja Católica, como grupos de oração carismática ou essa devoção à “Mãe Rainha”. Há também os que são membros de igrejas evangélicas, notadamente da Igreja Adventista do Sétimo Dia.

mostarda, da semente de girassol, do feijão guandu, do manjeriço, do cumaru, do eucalipto.

O processo de fabricação dos chás, lambedores, garrafadas e outros remédios tradicionais inicia-se desde o momento da ida para a mata. Não se pode chegar de qualquer jeito. Há hora certa de recolher os galhos, cascas e folhas que servirão de matéria-prima para os medicamentos. De acordo com a *mezinheira* Anacé, não há planta que não cure: “todas as plantas que nós temos aqui cura”. As propriedades medicinais estariam em todas as plantas: “às vezes [a doença] é até uma preocupação e as plantas, as natureza, elas tem contato com o nosso corpo. Em tudo que a gente pega numa planta, ela na mesma hora lhe dá força, porque é a natureza. Ela é vida e nós somos vida...”

Dona Antônia narrou-nos sua trajetória de vida pontuada com momentos de grande tristeza. Mas ela não se deixa abalar: “Deus é maior, as forças dos astros, as forças do encanto é quem quebra todas as barreiras. É quem dá o livramento, porque quando a gente pede força a Deus, pede com fé, a gente alcança, a gente vê...”

O momento às margens da Lagoa da Baixa Funda se seguiu até depois das 13 horas. Ao final, conversamos sobre a luta dos Anacé para permanecer no seu território tradicional, sobre os encantos, sobre os sofrimentos e alegrias que a trajetória da vida havia nos proporcionado. Encerramos o trabalho com orações e *corimbas* entoadas pelos Anacé. Mais do que entrevistas, as quatro horas na mata representaram uma vivência profunda do universo simbólico desse povo e, segundo eles, um momento que respondeu à sua necessidade, diante dos embates em sua luta pela demarcação de suas terras. Desse modo, pudemos constatar que o caráter terapêutico dos ritos da corrente dos encantados se efetiva também em uma dimensão coletiva, fortalecendo aqueles que têm se empenhado no processo de afirmação étnica Anacé.

### ***A corrente dos encantados a englobar***

Os trabalhos de cura entre os Anacé, como relatados por seus praticantes e observados por nós, integram um sistema simbólico próprio, que denominamos “a corrente dos encantados”, caracterizando-se por práticas diversas que integram um quadro heterogêneo e fluido de curadores, genericamente tratados como *mezinheiros*, dedicados ao tratamento de diversas perturbações e enfermidades. Dentre aqueles que trabalham com os encantados, são comuns as referências às *baias*, momento organizado



para o encantado *baixar* no médium e realizar a cura.

Tendo em vista essas características, podemos comparar as práticas de cura Anacé e o que Gustavo Pacheco (2004, p. 3) chamou de “pajelança maranhense”:

a pajelança maranhense pode ser definida como um conjunto heterogêneo de práticas e representações que reúne elementos do catolicismo popular, das culturas indígenas, do tambor de mina, da medicina rústica e de outros componentes da cultura e da religiosidade populares do Maranhão. Caracteriza-se, entre outros aspectos, pela ênfase no tratamento de doenças e perturbações, por um transe de possessão característico, com “passagem” de diversas entidades espirituais em uma mesma sessão, e pela presença de certas práticas como o uso do tabaco e outras substâncias para a defumação.

Uma importante semelhança entre o mundo simbólico dos Anacé e a pajelança maranhense diz respeito ao fato de que esta compõe “um conjunto mais ou menos sistemático de práticas e representações, em que aspectos ‘médicos’ e ‘religiosos’ encontram-se de tal forma entrelaçados que com frequência é difícil distinguir onde termina a ‘medicina’ e onde começa a ‘religião’” (Pacheco, 2004, p. 15).

De acordo com Pacheco, a pajelança maranhense pode ser situada em um contexto mais amplo, “um quadro em que se pode perceber uma certa semelhança de família” (2004, p. 7-8). Haveria um horizonte comum entre os cultos de possessão brasileiros, e, dentro deles, um subconjunto: “uma realidade mágico-religiosa formada de múltiplas modalidades que, embora mantendo cada uma sua autonomia ritual e mítica, participam, cada vez mais, como elementos dinâmicos de um quadro geral que as reúne numa única e grande religião brasileira: a religião dos encantados” (Prandi, 2001, p. 9). Nesse sentido, para Pacheco (2004, p. 9-10), a umbanda poderia funcionar como “uma espécie de língua franca entre os mais variados cultos regionais”:

[...] o que importa é compreender que a categoria *umbanda*, para além de uma manifestação religiosa específica, pode ser encarada como um modo de articulação, uma linguagem comum entre os diversos cultos dos encantados, reforçando a sensação de que estamos diante de uma “família”.

Para os Anacé, contudo, o complexo mítico-ritual por eles praticado não se confunde com a umbanda. Eles o designam com um termo específico: “a corrente dos encantados”. Delimitar fronteiras e marcar a “diferença” é um esforço que observamos entre os Anacé, talvez no sentido de se afastarem da condição de “mistura”. Há uma busca de um domínio distinto de outras manifestações simbólicas, o que problematiza, de certo modo, uma tendência a categorizar práticas semelhantes como “sincréticas”.

Mais do que optar estaticamente pela ênfase na “mistura” ou na “diferença”<sup>33</sup>,

---

<sup>33</sup> Nesse debate, parece-nos instigante a leitura do artigo *Mistura ou diferença*, de Otávio Velho (2000). Após questionar as reificações ideológicas do sincretismo e a fragilidade das negações de indianidade

parece-nos relevante uma reflexão antropológica acerca dos *movimentos* através dos quais mistura e diferença continuamente se põe em confronto, se articulam, se ressignificam. Com este direcionamento, consideramos que, no universo dessas experiências religiosas, ao invés de *sincretismo*, é mais produtiva teoricamente a utilização de outra categoria, que um de nós já propôs em trabalhos anteriores (Brissac, 1999; 2008): o *englobamento*.

Ao estudar o povo indígena mazateco no México contemporâneo, em sua tese doutoral, Brissac utilizou o conceito de *englobamento*, que ele já havia proposto em seu estudo acerca da União do Vegetal (UDV), quando, ao refletir a respeito dessa religião na qual estão presentes “elementos do catolicismo popular, do espiritismo kardecista, do xamanismo amazônico e das religiões afro-brasileiras” (Brissac, 1999, p. 131), ele identifica um movimento que se dá na intensidade da experiência ritual dos participantes, que

se mostra como um tufão que, na força de seu movimento centrípeto, aproxima-se de uma província simbólica distinta e a engloba em seu redemoinho. Tal imagem que utilizo busca expressar a força do dinamismo autógeno dessa incorporação e, neste caso, até mesmo a velocidade com que ela se dá, em meio à intensidade do estado alterado de consciência suscitado pela ingestão do chá hoasca. E a ênfase que o relato atribui à luz [...], indica que esse *englobamento* tem como princípio unificador a própria cosmovisão da UDV, na qual a luz desempenha um papel fundamental. (*id.*, p. 135).

No povo mazateco, Brissac (2008, p. 257-271) constatou igualmente densas vivências rituais, nas quais, por exemplo, a Virgem Maria é sentida e reconhecida como sendo a mesma *Chjon nda ve*, a “Mulher água que corre”, uma Senhora das Águas das montanhas mazatecas, semelhante aos encantados dos indígenas do Nordeste brasileiro. Em um rito, Rosa, uma mulher mazateca, exclama: “*To ngo ji ndina!*” – “Tu és a única mãe!” A partir dessa nova situação etnográfica, Brissac aprofunda o conceito e o define como *englobamento existencial*:

A relação que fiz com a imagem do tufão e seu redemoinho quer indicar que utilizo a palavra “englobamento” não no sentido de uma operação lógica em que termos são subsumidos a uma esfera mais ampla, mas sim de um *movimento existencial* que é *padecido* por aquele que o vivencia, enfim, uma *experiência*, com toda a densidade do termo. Sabemos que os desdobramentos desse movimento existencial podem ser captados pelo etnógrafo no que já foi refletido e tematizado sob a forma de narrativas, cantos, poemas, que posteriormente são registrados e se tornam um caminho

---

daqueles que negam aos povos indígenas a sua “autenticidade” por conta de um “canibalismo cultural”, que, afinal de contas, é tão presente entre nós nestes tempos de globalização, Velho conclui apontando para “menos distinções claras e nítidas e mais complexidade e fluidez. Mistura e diferença. Sistemas vivos, não mecânicos, que podem ser parte de sistemas maiores. Sistemas nem sempre lógicos (“racionalis”) ou conscientes, mas que, no entanto, buscam a auto-regulação e adiar a entropia por meio de comunicações que se dão em inúmeros níveis e de múltiplas e insuspeitadas maneiras.” (*id.* p. 68).

de acesso indireto àquilo que os fez brotar. Mas se quisermos captar o “*momento de transcendência*” (Csordas, 1997, p. 8; [...]), haveremos de retornar à *experiência* de Rosa, [...] em sua densidade imprevisível e irrepetível (*id.* p. 259-260).

Retornando à *experiência* dos Anacé, que buscamos analisar ao longo deste artigo, compreendemos que nos defrontamos com um sistema simbólico, a *corrente dos encantados*, a englobar, em ato, múltiplas realidades. São desde vivências que poderiam ser consideradas de cunho mais religioso, e então definidas como pertencentes à esfera das religiosidades indígenas, ou afro-brasileiras ou do catolicismo popular, até vivências de organização sócio-política, passando também por outras, preponderantemente relacionadas às práticas de medicina tradicional.

Enfim, consideramos eminentemente indígena, porque próprio da vivência ameríndia, o *movimento* de englobamento existencial que pudemos presenciar entre os Anacé. Nossa visão nos parece semelhante à de Grünewald (2005, p. 29), quando afirma: “na medida em que o toré não é um fenômeno estanque, ele deve ser apreendido primariamente como um processo ordenador da vida indígena no Nordeste. [...] O toré não é léxico, mas (quem sabe?) uma gramática flutuante em matas encantadas”. Em meio às adversidades que enfrentam, esse englobamento tem possibilitado aos Anacé um reverdecer de suas vidas. Algo semelhante a tocar e ser tocado por uma planta, como nos ensinava Dona Antônia: “Em tudo que a gente pega numa planta, ela na mesma hora lhe dá força, porque é a natureza. Ela é vida e nós somos vida...”

## Bibliografia

- AQUINO, Jakson Alves. *Processo decisório no Governo do Estado do Ceará (1995-1998): o porto e a refinaria*. Dissertação (Mestrado em sociologia), Fortaleza, Departamento de Ciências Sociais e Filosofia, UFC, 2000.
- ARAÚJO, Ana Maria Matos. *Urbanização litorânea nordestina: os casos de Pecém e do Arpoador – Ceará*. Artigo apresentado no XVI Encontro Nacional de Estudos Populacionais, Caxambu, 2008.
- ASSUNÇÃO, Luiz. *O Reino dos Encantados, Caminhos: Tradição e religiosidade no sertão nordestino*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais/Antropologia). São Paulo, PUC-SP, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro, Pallas, 2006. 277 p.
- BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: \_\_\_\_\_. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2000, p. 25-67.
- BARBOSA, Wallace de Deus. O toré (e o Praiá) entre os Kambiwá e os Pipipã: performances, improvisações e disputas culturais. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife, Fundaj, Editora Massangana, 2005, p. 155-171.
- BATISTA, Mércia R. R. O toré e a ciência Truká. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife, Fundaj, Editora Massangana, 2005, p. 71-98.

- BRISSAC, Sérgio. *A Estrela do Norte iluminando até o Sul: uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano*. Dissertação (Mestrado em antropologia social). Rio de Janeiro, PPGAS/ Museu Nacional/UFRJ, 1999. 158 p.
- \_\_\_\_\_. *A etnia Anacé e o Complexo Industrial e Portuário do Pecém*. Parecer Técnico n° 01/08. Ministério Público Federal, Fortaleza, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Mesa de flores, missa de flores: os mazatecos e o catolicismo no México contemporâneo*. Tese (Doutorado em antropologia). Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 2008. 333 p. Disponível na internet em: [http://teses2.ufrj.br/Teses/PPGAS\\_D/SergioGoesTellesBrissac.pdf](http://teses2.ufrj.br/Teses/PPGAS_D/SergioGoesTellesBrissac.pdf)
- CSORDAS, Thomas J. *The sacred self: A cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1997.
- CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1994, 2ª ed.
- EUGIPPIUS. *The life of Saint Severinus*. Transl. George W. Robinson, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1914. Disponível na internet em: [http://www.ccel.org/ccel/pearse/morefathers/files/severinus\\_01\\_intro.htm](http://www.ccel.org/ccel/pearse/morefathers/files/severinus_01_intro.htm).
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986, 2ª ed. revista e ampliada.
- FERRETTI, Mundicarmo. *Maranhão encantado: encantaria maranhense e outras histórias*. São Luís, UEMA, 2000.
- GABRIEL, Chester E. *Comunicação dos Espíritos: umbanda, cultos regionais em Manaus e a dinâmica do transe mediúnico*. São Paulo, Edições Loyola, 1985.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Etnogênese e 'regime de índio' na Serra do Umã. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2004, 2ª ed. (1ª ed. 1999).
- \_\_\_\_\_. As múltiplas incertezas do toré. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife, Fundaj, Editora Massangana, 2005, p. 13-38.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife, Fundaj, Editora Massangana, 2005, 330 p.
- MEIRELES, Antonio Jeovah de Andrade Meireles; BRISSAC, Sérgio; SCHETTINO, Marco Paulo Fróes. *O povo indígena Anacé e sua terra tradicionalmente ocupada*. Parecer Técnico n° 01/09. Ministério Público Federal, Fortaleza, 2009.
- NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. Toré Kiriri: o sagrado e o étnico na reorganização coletiva de um povo. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife, Fundaj, Editora Massangana, 2005, p. 39-70.
- NIMUENDAJU, Curt. *O mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju*. Rio de Janeiro, IBGE, 1987.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2004, 2ª ed. (1ª ed. 1999), p. 13-42.
- PACHECO, Gustavo de Britto Freire. *Brinquedo de Cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*. Tese (Doutorado em antropologia). Rio de Janeiro, PPGAS/ Museu Nacional/UFRJ, 2004.
- PICANÇO, Marcy. *A luta do povo Anacé em meio ao complexo industrial do CE*. Jornal Porantim, dezembro de 2006, p. 6.
- POMPA, Cristina. *A religião como tradução: missionários, tupi e tapuia no Brasil colonial*. Bauru, EDUSC/ANPOCS, 2003.
- PORDEUS JR., Ismael. O caboclo e a ressemantização étnica indígena na Umbanda. In: PINHEIRO, Joceny (org.). *Ceará: terra da luz, terra dos índios. História, presença, perspectivas*. Fortaleza: Ministério Público Federal/6ª Câmara de Coordenação e Revisão; FUNAI; IPHAN, 2002, p. 139-150.
- PRANDI, Reginaldo. Introdução. In: PRANDI, Reginaldo (org.) *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro, Pallas, 2001.
- VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. Torém/toré: tradições e invenção no quadro de multiplicidade étnica do Ceará contemporâneo. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife, Fundaj, Editora Massangana, 2005, p. 221-256.
- VELHO, Otávio. *Mistura ou Diferença: qual esperança na globalização e na crise?* Ciência Hoje, Rio de Janeiro, 2000, v. 28, n. 166, p. 62-68.