



Thamirys Di Paula Cassiano de Matos

Narrativas e saberes de curadores da Linha do Fundo

Dissertação de Mestrado

Belém, Pará

2015



Thamirys Di Paula Cassiano de Matos

Narrativas e saberes de curadores da Linha do Fundo

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia pela Universidade Federal do Pará.

Orientadora: Prof.^a Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin

Belém, Pará

2015

Matos, Thamirys Di Paula Cassiano de.

Narrativas e saberes de curadores da Linha do Fundo/ Florestan Fernandes.

216 f.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Pará.

Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Belém, 2015.

Área de concentração: Antropologia social

Orientadora: Rosa Elizabeth Acevedo Marin.

1. Pajelança 2. Saberes tradicionais 3. Práticas de cura



Thamirys Di Paula Cassiano de Matos

Narrativas e saberes de curadores da Linha do Fundo

Dissertação de Mestrado

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Agenor Sarraf Pacheco (PPGA/ UFPA)

Examinador Interno

Prof. Dr. Aldrin de Moura Figueiredo (IFCH/ UFPA)

Examinador Externo

Prof. Dr. Fabiano de Souza Gontijo (PPGA/ UFPA)

Suplente

Prof^a. Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin (PPGA/ UFPA)

Orientadora

Belém, 31 de março

2015

“A pajé enrolou-se toda no fumação que traz a misteriosa força do fundo. Era o mundo do caruana onde estariam os vaqueiros e pescadores afogados, apanhados pelas sucuris e jacarés, as meninas desaparecidas, as mulheres que pariram filhos de bichos, a explicação da feitiçaria. O mundo das tribos mortas onde, nas agaças, os velhos pajés se encantaram.”

(Jurandir, Dalcídio. 1947. Marajó).

Dedico esta dissertação às pajoas e pajés que teceram comigo as linhas deste trabalho.

Às entidades, forças das encantarias que guiaram este estudo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao corpo docente e discente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará pelos ensinamentos e críticas que contribuíram para a construção deste texto;

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa concedida e pelo apoio institucional que possibilitaram realizar esta dissertação;

À professora e orientadora Rosa Acevedo Marin pelas palavras sábias, ensinamentos, paciência e auxílio nas etapas deste trabalho;

Aos professores Agenor Sarraf e Aldrin Figueiredo pela leitura, comentários e valiosas contribuições ao projeto de qualificação desta dissertação;

À minha família, especialmente, nas pessoas de minha mãe, Nely Cassiano que, além de todo apoio familiar, colaborou com as transcrições dos áudios; ao meu irmão, Tarcísio Cassiano que me conduziu várias vezes às comunidades, foi intermediador e fez algumas fotos; à minha irmã Etilene Silva pela colaboração com transporte e recursos técnicos; ao meu tio Nélio Cassiano e à prima Elvira Cassiano por terem intermediado meu contato com a pajé dona Roxita; aos meus tios Nelcy Barbosa e Osvaldo Barbosa pelos nomes e casos de pajés citados em horas de conversas;

Aos moradores das comunidades que visitei pelo acolhimento, solicitude e referências citadas, em particular, à senhora Deusarina Craveiro, à senhora Maria Páscoa Sarmiento, ao senhor Maurício Souza e ao senhor Josivaldo Sarmiento, este último por ter sido, também, intermediador, interlocutor, guia, prestou várias informações sobre os pajés e as comunidades quilombolas;

Aos senhores Hilário Moraes e ao senhor Sandro Vilaça pelas informações, intermediação no contato com a pajé dona Flor e condução até a comunidade Caldeirão;

À amiga Rosiely Reis pela revisão do resumo em espanhol;

Aos familiares e amigos dos pajés pelas palavras e compartilhamento de experiências;

Finalmente, a todas pajoas e pajés que colaboraram e fizeram esta dissertação acontecer com o compartilhamento de seus saberes, narrativas e solicitude em acolher-me como aprendiz e pesquisadora. A vocês, pajés, dona Roxita Dantas, dona Zeneida Lima de Araújo, dona Maria Amélia Alves Sarmiento, dona Solange Oliveira, dona Maria Rosa Nascimento Rodrigues, dona Maria Noeni Barbosa da Silva, pai Luís Tayando, senhor Varlei Salgado Correia, senhor Antônio Pereira Dias e ao senhor Júlio Souza.

Muito obrigada!

Narrativas e saberes de curadores da Linha do Fundo

Resumo: Ao longo de sua formação histórica e sociocultural, o Arquipélago do Marajó constitui-se como importante território de crenças em saberes de cura que apresentam relações culturais entre humanos e sobrenaturais. Dentre estas crenças, encontramos da linha do fundo ou “pajelança cabocla”. Nesta dissertação, na linha dos teóricos da Antropologia das Religiões e dos Estudos Pós-Coloniais, orientada pelas vertentes metodológicas da etnografia e da história oral, o objetivo será dialogar sobre algumas das situações encontradas na pesquisa de dissertação desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA” UFPA), envolvendo os três temas- identidades, práticas de cura e cuidados com o corpo- relacionados ao que está sendo narrado nas histórias de vidas e experiências contadas por pajés em Soure e Salvaterra. A pluralidade de identificações para o que nos estudos antropológicos nomeamos como pajés, nas localidades em que percorremos, sofre variações e influências de hierarquias e identidades que constituem o extenso vocabulário da pajelança marajoara. Neste sentido, um pajé pode ser reconhecido por mestre, experiente ou sorijão, dentre outros nomes que variam de acordo com os dons, gênero e as práticas que eles executam. Conforme estudos realizados desde a década de 50 aos dias atuais, a literatura especializada indica que a categoria pajé se subdivide entre “pajés de nascença”, “pajés de agrado”, “pajés sacacas” e “meuans”, estas classificações ora, também, são ouvidas em campo, ora são percebidas de maneira implícita nas narrativas e eventos observados em conversas informais, entrevistas, depoimentos e sessões de cura, contudo, aparecem outras categorias nativas que destoam de outros paradigmas de análise. Para a cosmologia da pajelança marajoara investigada, a natureza é “a origem e o fim de todas as coisas”, a energia fundamental que guia o pajé e fonte de força e equilíbrio para o bem estar dos homens corporal e espiritualmente, é através dela e de suas entidades que os pajés retiram recursos e conhecimentos para o preparo de banhos, chás, defumações, rezas e outros métodos de cura e cuidado com o corpo, tanto dos pajés, quanto das pessoas atendidas por eles, que envolvem tanto conhecimentos tradicionais, como conhecimentos de usos farmacêuticos e termos da medicina erudita. O humano e o sobrenatural- entidades das águas, das matas, do ar e da terra- se comunicam e se manifestam em religiosidade e coletividade de vozes. Com isto, se problematizam questões referentes à sabedoria da pajelança lida pelo viés da “Insurreição dos Saberes”, da “Ecologia dos Saberes”, do tradicional e das tradições. Todos estes saberes geram informações que fomentam os debates a respeito das conexões e relações entre saberes tradicionais e saberes científicos, ligados a narrativas memoriais e experiências cotidianas que expressam modos específicos de como os praticantes da pajelança lidam com encantados, caruanas, espíritos, doenças, malefícios e incorporações, configurando um patrimônio material e imaterial de saberes e fazeres que influencie nas práticas religiosas vivenciadas na Amazônia Marajoara.

Palavras-chave: Pajelança. Identidades. Práticas de Cura. Corpo. Saber Tradicional.

Resumen: A lo largo de su formación histórica y sociocultural, el archipiélago Marajó se constituye en un importante territorio de creencias y de las prácticas que tienen relaciones culturales entre humano y sobrenatural de curación. Entre estas creencias, nosotros encontramos como línea del fondo o "cabocla chamanismo ." En este trabajo de maestría, bajo la línea teórica de la antropología de las religiones y de los Estudios Poscoloniales, guiado por los aspectos metodológicos de la etnografía y la historia oral, el objetivo será

hablar de algunas de las situaciones encontradas en la investigación de trabajo de maestría realizada en el marco del Programa de Maestría en Antropología (PPGA “ UFPA), con la participación de las tres identidades temas-, las prácticas y la atención de la curación, a lo que se está narrando de las historias de vida y las experiencias contadas por los chamanes en Soure y Salvaterra el relacionado con el cuerpo. La pluralidad de identificaciones donde los cuales estudios antropológicos he llamado "chamanes", en los lugares en que ellos hubieran llegado, sufren variaciones y influencias jerárquicas y identidades que conforman el amplio vocabulario de chamanismo marajoara. En este sentido, un chamán puede ser reconocido por el maestro, con experiencia o sorijão, entre otros nombres que varían de acuerdo con el regalo, el género y las prácticas que realizan. De acuerdo con los estudios desde los años 50 hasta la actualidad, la literatura indica que la clase chamán se divide entre "chamanes de nacimiento", "chamanes de satisfacción", "sacacas chamanes" y "meuans", estas clasificaciones ahora, también, son escuchadas en el campo y son percibidos implícitamente en los relatos y los acontecimientos observados en conversaciones informales, entrevistas, declaraciones y sesiones de sanación. Para la cosmología chamanismo marajoara investigado, la naturaleza es "la origen y el fin de todas las cosas", la energía fundamental que guía el chamán y fuente de la fuerza y el equilibrio para el bienestar de los hombres del cuerpo y espiritualmente, por medio de él y de sus cuerpos que los chamanes atraen recursos y experiencia para la preparación de baños, duchas, fumigación y otros métodos de curación y cuidados del cuerpo, de los chamanes y de las personas que les sirven, que involucran tanto los conocimientos tradicionales, como el conocimiento farmacéuticos y los términos de la medicina clásica. El humano y el sobrenatural - los seres del agua, los bosques, el aire y la tierra se comunican y se manifiestan en las voces religiosas y comunitarias. Con esto, se problematizan cuestiones referentes a la sabiduría del chamanismo leído por el sesgo del "Levantamiento del conocimiento", la "ecología del conocimiento", del tradicional y de las tradiciones. Todas estas prácticas generan informaciones que promoven los debates acerca de las conexiones y relaciones entre el conocimiento tradicional y el conocimiento científico, conectados a los memoriales narrativos y las experiencias cotidianas que expresan modos específicos de como los practicantes chamánicos trabajan con los encantados, las Caruanas, los espíritus, las enfermedades, los daños y las adquisiciones, creando un patrimonio material e inmaterial de los conocimientos y de las prácticas que influyen en las prácticas religiosas con experiencia en el Amazonas Marajoara.

Palabras clave: Pajelança. Identidades. Curación prácticas. Cuerpo. Conocimientos tradicionales.

LISTA DE FIGURAS

| | |
|---|-----|
| Figura 1 Porto de Camará..... | 30 |
| Figura 2 Capela, salão de festividades e ruínas do Caldeirão..... | 31 |
| Figura 3 Entrada da sede de Salvaterra para Caldeirão..... | 31 |
| Figura 4 Escola e Posto de Saúde de Mangueiras..... | 34 |
| Figura 5 Arco e rua de Mangueiras..... | 34 |
| Figura 6 Centro de Soure..... | 36 |
| Figura 7 Bairro Novo..... | 36 |
| Figura 8 Puá..... | 36 |
| Figura 9 Pacoval..... | 36 |
| Figura 10 Pajé dona Roxita..... | 77 |
| Figura 11 Dona Roxita mostrando no quarto de trabalho..... | 80 |
| Figura 12 Dona Roxita e dona Elvira Cassiano..... | 80 |
| Figura 13 Creche de dona Roxita..... | 81 |
| Figura 14 Pajé dona Flor no quintal da casa dela..... | 89 |
| Figura 15 Dona Flor ao lado de suas netas..... | 90 |
| Figura 16 Dona Flor ao lado de seu neto..... | 90 |
| Figura 17 Dona Solange acompanhada de seus netos..... | 91 |
| Figura 18 Dona Noeni e senhor Anésio..... | 98 |
| Figura 19 Dona Francisca e senhor Antônio..... | 107 |
| Figura 20 Senhor Varlei e dona Socorro..... | 111 |
| Figura 21 Altar do salão de seu Varlei..... | 111 |
| Figura 22 Seu Varlei mostrando o cigarro tauari..... | 113 |
| Figura 23 Seu Varlei no salão..... | 113 |
| Figura 24 Seu Júlio e um de seus filhos..... | 117 |
| Figura 25 Representação dos encantados no dia 07 de setembro..... | 143 |
| Figura 26 Representação da Cobra Grande do Sossego..... | 143 |
| Figura 27 Hospital de Salvaterra..... | 147 |
| Figura 28 Hospital Municipal Menino Deus (Soure)..... | 147 |
| Figura 29 Dona Deusarina ao lado de sua neta mostrando o livro..... | 165 |
| Figura 30 Malefício (ambuá) retirado por pajé Júlio..... | 182 |
| Figura 31 Pajé Júlio mostrando as cintas e cordas..... | 184 |
| Figura 32 Maracá do pajé Júlio..... | 197 |

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| Introdução..... | 11 |
| 1) Mergulho em campos: Marajó: territórios de curadores e encantados (Soure e Salvaterra)..... | 24 |
| 2) Intérpretes da Pajelança na Amazônia..... | 41 |
| 3) Pajelanças e encantarias, pajés e curadores, caruanas e guias: o labirinto de categorias e conceitos, identidades em trânsito..... | 59 |
| 3.1- A Linha do Fundo..... | 59 |
| 3.2- Os trabalhadores de cura..... | 71 |
| 3.2.1- Dona Roxita..... | 77 |
| 3.2.2- Dona Zeneida Lima..... | 82 |
| 3.2.3- Dona Flor..... | 88 |
| 3.2.4- Dona Solange..... | 91 |
| 3.2.5- Dona Maria Rosa..... | 94 |
| 3.2.6- Dona Noeni..... | 97 |
| 3.2.7- Pai Tayando..... | 101 |
| 3.2.8- Seu Antônio..... | 105 |
| 3.2.9- Seu Varlei..... | 110 |
| 3.2.10- Seu Júlio..... | 116 |
| 3.3- As entidades..... | 120 |
| 4) A Ciência das Encantarias: reflexões sobre medicina, concepções de corpo, cosmologia e natureza..... | 132 |
| 4.1- Práticas de cura e cuidados com o corpo..... | 152 |
| 4.1.1- Preparo espiritual de um pajé..... | 171 |
| 4.1.2- Sessão de cura..... | 177 |
| 4.2- Cosmologia e Natureza: relação entre humanos, encantados e reinos..... | 186 |
| Últimas considerações..... | 198 |
| Referências..... | 204 |
| Anexo..... | 210 |
| Glossário..... | 212 |

Introdução

O presente estudo consiste em uma análise etnográfica dos saberes tradicionais da pajelança - indicada no título deste trabalho como linha do fundo- tendo como campo de pesquisa uma área que abrange comunidades nos municípios de Soure e Salvaterra no Arquipélago do Marajó- PA.

Sob a orientação teórica, principalmente, de autores da Antropologia das Religiões, dos Estudos Pós Coloniais e da Antropologia da Saúde, orientada pelas vertentes metodológicas da etnografia e com uma perspectiva interdisciplinar, o objetivo será analisar algumas das situações envolvendo quatro eixos temáticos que permeiam os saberes tradicionais da pajelança – a formação das identidades, práticas de cura, cuidados com o corpo e o teor patrimonial destes saberes- relacionados ao que foi narrado nas histórias de vidas e experiências contadas por pajés e outros interlocutores¹ que fazem parte do ciclo de sociabilidade desta cultura e prática religiosa e curativa.

Em 2010, ainda estudante do curso de graduação de Licenciatura em Letras, nesta Universidade Federal do Pará, fui convidada pela minha orientadora, na ocasião, professora Dra. Camila do Valle, para participar como pesquisadora colaboradora no projeto de pesquisa *Cartografia Social dos Afrorreligiosos em Belém do Pará*², tendo contribuído até o fim deste, tive a oportunidade de conviver um breve período com alguns representantes das nações afrorreligiosas de Belém, alguns deles eram praticantes também da Pajelança, então este foi o momento no qual tive a primeira experiência de contato com pajés em trajetória acadêmica.

Ciente de que a entrada em um campo de pesquisa, assim como a “pesquisa etnográfica por sua própria natureza, exige que o pesquisador dependa da assistência e auxílio de outros, o que ocorre muito mais frequentemente na etnografia do que em outros ramos científicos” (Malinowski, 1984: 15), reconheço que a participação neste projeto foi uma das primeiras

¹ Ao me referir aos “pesquisados” deste trabalho ora escrevo interlocutores pensando na relação dialógica e interativa entre pesquisadora e pesquisados, no processo de falar e escutar que vai daqui para lá e vice versa, em outras palavras, penso na via de mão-dupla que se estabelece entre as partes do processo cognitivo entre pesquisador e pesquisado, na transformação de ambos em interlocutores (Roberto Cardoso de Oliveira, 1995: 223); ora digo agentes sociais pensando na ação política e nos interesses e construção discursiva dos pesquisados e da pesquisadora, ora me refiro a colaboradores identificando os pajés como sujeitos que colaboraram com suas narrativas e relatos e disposição em participar e agir na construção deste texto e na tessitura desta pesquisa.

² Projeto executado em 2010 a 2011, pelos pesquisadores do Instituto Nova Cartografia Social da Amazônia e afrorreligiosos da Região Metropolitana de Belém, aprovado no edital público do Programa Nacional de Patrimônio Imaterial do IPHAN.

veredas que me encaminharam para o tema de estudo da *pajelança*, pois nele tive a oportunidade de ouvir e conhecer pajés como pai Tayando e pai Farenan, dentre outros, além de ter sido o ensejo onde reencontrei com a minha orientadora nesta pesquisa de dissertação, professora Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin que também contribuiu com o projeto em questão e posteriormente se interessaria em me orientar no projeto de pesquisa com pajés de comunidades do Marajó.

Outro evento que foi decisivo para a escolha do tema de estudo foi a minha participação como “aluna ouvinte” na disciplina *Antropologia e Literatura*, ofertada no primeiro semestre de 2012, ministrada pelo professor Dr. Ernani Chaves, neste curso de Pós-Graduação em Antropologia. No decorrer desta disciplina desenvolvi a tarefa de produzir um artigo que abordou reflexões em torno do romance *Ribanceira* de Dalcídio Jurandir (1968) em comparação com as obras etnográficas de Eduardo Galvão (1957) e Charles Wagley (1955), porém, já dando atenção aos dados sobre a temática da pajelança dentro do texto ficcional, pois neste romance encontramos referências à pajelança, sobretudo, na representação do personagem pajé, *mestre Parijó*, enquanto os antropólogos dedicavam capítulos de suas etnografias ao tema.

Influenciada pela leitura do texto de Gerard Toffin (1989), “*Écriture romanesque et écriture de l’ethnologie*”³, no qual o filósofo apresenta considerações sobre as relações entre Antropologia e Literatura e a proposta de Roberto da DaMatta (1993) em utilizar a Literatura como fonte para a discussão antropológica, tomei como ponto de partida a pesquisa sobre pajelança, primeiramente tendo por base a leitura de obras literárias e o interesse pelas pesquisas e ações políticas de escritores em prol da pajelança e afroreligiões.

Devo ressaltar que o repertório de leituras que obtive em estudos literários, também, foi indicador para que a pajelança se tornasse o tema desta dissertação. Esta base de formação que proporcionou as primeiras leituras sobre pajelança, embora não sejam de cunho antropológico, foi em obras literárias como os romances do Ciclo Extremo Norte, de Dalcídio Jurandir que, inicialmente, li os primeiros registros sobre a pajelança realizada por intelectuais brasileiros, a exemplo das obras de outros textos literários onde se encontra referências às

³ Neste artigo, Toffin questiona alguns estudos antropológicos que mesmo com o compromisso do discurso científico, com a narrativa empírica, apresentam títulos subjetivos que possuem indiscutivelmente um soar literário, como o caso de *L’Afrique fantôme*, de Michel Leiris e *Tristes Tropiques* de Levis Straus. Por outro lado, no momento em que o antropólogo francês fala mais precisamente sobre a semiótica e ideologia da escrita naturalista, ele menciona obras literárias e escritores como Balzac, Goncourt, Huysmans e Zola e afirma que: “*De toute la production romanesque du XIX siècle, le naturalisme est le courant littéraire qui a le plus de connexions immédiates avec l’ethnologie*” (Toffin, 1989:35).

encantarias da pajelança amazônica, como nos contos “A Feiticeira” de Inglês de Souza (1893), “?”⁴ de Antônio Tavernard (1930), “Filhos do Boto” de Canuto Azevedo (1957), “O papagaio” de Benedicto Monteiro (1990) e o poema “Cobra Norato”, de Raul Bopp (1931).

Por outro lado, o cenário intelectual a partir dos meados da década de 20, até fins da década de 50 é bastante relevante em eventos e produções que, de certa forma, tiveram a pajelança entre os temas de pesquisa ou presente nas narrativas literárias. Neste contexto que o poeta e musicólogo Mário de Andrade em 1928, acompanhado pela folclorista e estudante de etnografia, Oneyda Alvarenga, e pela antropóloga Dina Lévi-Strauss, entre outros pesquisadores desenvolvem o projeto de Missão de Pesquisas Folclóricas e nesta ocasião gravam cantos de pajelança, dentre outras manifestações musicais, o solo de “Marajó já teve fama” cantado pelo pajé e pai de santo Sátiro Ferreira de Barros (Flávia Camargo Toni, 2008). Um pajé, chamado, também, de Sátiro aparece na etnografia de Galvão (1955), resultante da temporada dele e de Wagley (1953) em Gurupá nos meados da década de 40 e possivelmente este pajé, também, tenha sido uma das inspirações poéticas de Dalcídio Jurandir para criar o personagem mestre Parijó em seu romance *Ribanceira*.

Além disto, no período em que ainda estava em voga o regime político do Estado Novo, intelectuais como Dalcídio Jurandir, Bruno de Menezes e Nunes Pereira, entre outros intelectuais, participaram da mobilização intelectual paraense pela liberdade de culto no estado do Pará, em favor de cultos como da pajelança e das matrizes religiosas africanas, difundida em vias de noticiários e manifestos publicados em jornais locais, que culminaram na entrega de um documento, assinado por 25 intelectuais, no ano de 1938, para o “interventor federal José Malcher, solicitando a liberdade de culto afro-religioso. Os argumentos então apresentados se baseavam em perspectivas acadêmicas na ordem do dia e sugeriam que as práticas deveriam se tornar tema de estudo para os cientistas, ao invés de serem perseguidas pela polícia” (Luiz Augusto Pinheiro Leal, 2011:15).

Todo este repertório de leitura e conhecimento de fatos que envolveram relações entre escritores, antropólogos e outros estudiosos em pesquisas que de alguma maneira abordaram a temática da pajelança serviu como motivação para a escolha do tema de estudo nesta minha transição acadêmica para Antropologia. As leituras de obras literárias ou de estudos literários me introduziram para as leituras antropológicas, inclusive, citando os primeiros autores

⁴ O título do conto de Tavernard (1930) que gira em torno da visita de dois jovens a um pajé morador do bairro de Canudos em Belém, com sua licença poética e intenção de acentuar o mistério é apenas um ponto de exclamação. Este está publicado no livro intitulado *Fêmea*.

antropólogos dos quais eu tive conhecimento que pesquisaram a pajelança. Coincidência ou não indagando uma das minhas primeiras interlocutoras, a pajé D. Zeneida Lima, moradora de Soure, fiquei sabendo que esta é leitora dos romances de Dalcídio Jurandir, o intelectual que em leitura me iniciou nesta pesquisa sobre pajelança. Outros acontecimentos também foram importantes, sobretudo, a memória de casos e histórias de pajés do Arquipélago de Marajó, onde vivi antes de vir morar em Belém.

Todavia, com o diálogo em orientação com a professora Rosa Marin, com a minha participação colaborativa em pesquisas na linha de povos e comunidades tradicionais, com outras temáticas, junto ao *Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia* e com o processo de formação no curso de mestrado em Antropologia, outros interesses foram direcionando a escolha do tema, da bibliografia de base e da metodologia de pesquisa. Tudo isto me levou a “antropologizar” mais a temática deste estudo e modificar da fonte literária para a fonte empírica dialogando, inicialmente, com pajés que praticam a pajelança de matriz marajoara residentes em Belém. Nesta altura, esclareço que a princípio pretendia desenvolver a pesquisa apenas em Belém, mas isto depois mudou. Estive primeiramente interessada em duas matrizes, visando mais o aspecto cosmológico do discurso dos pajés para começar o estudo sobre pajelança- saberes tradicionais e Linha do Fundo- e sua interface com a visão de natureza e relação humanos e sobrenaturais na perspectiva que os pajés poderiam narrar em suas histórias de vida, direcionada pela leitura da ideia de “insurreição de saberes” em Foucault e pelos estudos que apontavam a categoria cosmológica da linha do fundo, como o clássico *Spirits of the deep* (1972) do casal de pesquisadores, Seth e Ruth Leacock⁵ e a importância das águas na construção do imaginário e nos fundamentos cosmológicos das sociedades (Bachelard, 1997).

Depois de ler os trabalhos desenvolvidos por Raimundo Heraldo Maués que desde a década de noventa realiza estudos sobre religiosidade na Amazônia e, adotando linha próxima de Eduardo Galvão, parte para a definição de uma forma de “pajelança” que denominou de *pajelança cabocla* a qual interpreta como sendo “uma forma de culto mediúnico, constituída por um conjunto de crenças e práticas muito difundidas na Amazônia, (...) tendo origem, (...), na pajelança dos grupos tupis, esse culto, que hoje se integra em um novo sistema de relações incorporou crenças e práticas católicas, kardecistas e africanas, recebendo atualmente forte influência da umbanda” (Maués, 1995: 18), elaborei problemas iniciais que estavam voltados

⁵ A partir daqui citarei várias modificações no curso dos objetivos e escrita desta dissertação que foram, também, frutos do diálogo com minha orientadora e com base nas indicações dos professores que contribuíram com seus comentários na banca de qualificação, professores Agenor Sarraf Pacheco e Aldrin de Moura Figueiredo.

para questões: como os pajés desenvolvem suas práticas? Quais as histórias de vida e experiências vivenciadas por eles a partir das práticas e conhecimentos tradicionais da pajelança? Como eles se autoidentificam? Quais cosmovisões apresentam sobre o entendimento de doença, processos de cura e relação homem-natureza?

Ao inferir que a condição de possibilidades de exercer a pajelança está alicerçada em conhecimentos, em saberes e comunicação de sentido pelo grupo identificado como pajé e verificando que a literatura produzida, principalmente, na década de 70, a exemplo das pesquisas de Arthur Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino Silva (1972), e José Pires de Moraes Rêgo Jr. (1973), referente aos estudos da pajelança cabocla na Amazônia estava voltada para o estudo da chamada “medicina folk”, ou seja, mapear o uso das plantas, trabalhos sobre banhos, efusões e outros procedimentos que grupos assim como os pajés também praticam, o objeto desta pesquisa foi novamente redirecionados com intuito de discutir os conceitos de identidade ou identificações com base nas categorias classificatórias empregadas pelos praticantes da pajelança; analisar as práticas de cura e suas relações com o sobrenatural e com a medicina erudita e problematizar os cuidados com o corpo presente nas ações e narrativas dos pajés e as relações com a natureza, com as entidades e homens.

Visto que nossos interlocutores nesta pesquisa utilizam mais os termos saber e sabedoria, e que eles são sujeitos e também autores de suas próprias histórias, resolvi me referir aos “saberes tradicionais” e não mais aos “conhecimentos tradicionais”, embora a literatura que utilizo como referência, várias vezes se refira a estes sem caracterizar distinções no uso destes termos.

Destaco na escolha do tema por ter percebido o quanto o Arquipélago do Marajó ainda é um recente campo de estudos sobre a pajelança cabocla, apenas com as publicações de artigos como de Maués (2007) que usa como fonte o romance *Marajó* de Jurandir (1947), a pesquisa de Agenor Sarraf Pacheco (2010) que entrevistou freiras e sacerdotes que pastoreiam nas paragens marajoaras, tem-se apenas as dissertações de Patrícia Carvalho Cavalcante (2008) e Mayra Cristina Silva Faro Cavalcante (2012), sobre as quais explanarei mais em outro ensejo. Além disto, Marajó é apontado por estudos e pelos próprios pajés como um referencial de lugar de encanto, principalmente com o marco do Lago do Guajará que seria segundo a crença moradia de encantados e do arquipélago é de onde migraram os pajés mais célebres que atuaram em Belém durante os séculos XVII e XIX.

Por outro lado, a motivação está na percepção dos saberes tradicionais da pajelança e dos

próprios pajés como parte do patrimônio e saber milenar que explica em parte a cultura e o uso de recursos tradicionais com os quais o humano se vale diante das adversidades das “doenças” e como meio de sociabilidade com a natureza e com os intangíveis do universo em que vivem. A pajelança ainda é o meio de tratamento mais acessível aos moradores do Marajó, visto aspectos como as dificuldades de atendimento médico e falta de recursos financeiros para deslocamento e gasto com remédios, os pajés acabam por serem especialistas mais próximos das comunidades em alguns casos. Mas, essa racionalidade econômica, utilitarista parece insuficiente, pois não raro os que estão fora desse universo da necessidade recorrem aos pajés.

Aos poucos, influenciada pelas leituras e experiências em campo, aventurei a produzir um texto que em síntese reflete a minha ambição de investigar os saberes e práticas da pajelança sob a ótica dos estudos pós-coloniais e de uma certa “ecologia de saberes”, tentando analisar as narrativas e relatos dos pajés, posteriormente interessada em compreender o processo de categorização das identidades, das concepções de corpo, de doença, de relações sociais entre humanos e entidades de acordo com esta cosmologia das encantarias dentro deste universo aquoso e “multiforme” em que se apresentam os vários sujeitos e diversos aspectos da Linha do Fundo, também chamada de pajelança.

Dentro dos procedimentos metodológicos optei por, primeiramente, ampliar a pesquisa bibliográfica e levantamento de registros áudio visuais sobre pajelança, posteriormente, na pesquisa de campo propriamente dita, fundamentada pelo viés da etnografia, utilizei conversas informais, entrevistas com perguntas roteirizadas e não roteirizadas, “observação participante” e com intuito de valer-me, também, de metodologia interdisciplinar, formulei perguntas voltadas para as narrativas de histórias de vida dos pajés, além de participar de sessões de cura e observar outros rituais.

Como estratégias de aproximação com o grupo que se tornaria nosso interlocutor nesta pesquisa, primeiramente, busquei contatos com os participantes do projeto de pesquisa no qual colaborei, citado anteriormente; sem muito sucesso devido ao curto tempo destas atividades e com o redirecionamento do lócus (De Belém para comunidades do Marajó- Soure e Salvaterra), tive que articular uma “rede de campo” (Vagner Gonçalves da Silva, 2006: 32) entre familiares e conhecidos da cidade onde morei (Soure) com a intenção de me aproximar das pessoas pesquisadas. Nesta etapa pude vivenciar a política da pesquisa no sentido restrito em que o pesquisador se vê diante da necessidade de criar estratégias para conseguir sua participação ou presença no grupo que pretende estudar, como argumenta Ruth C. L. Cardoso

(2004: 116) ao dizer que o pesquisador se engaja num circuito de trocas que não se limitam às mensagens de entrevistas e conversas, estabelecendo alianças com o grupo estudado ou com os “seus inimigos”, muitas vezes, identificado como a classe ou nação de que faz parte o pesquisador.

Neste sentido foi um procedimento conflituoso esta formação do campo, visto que, o grupo de pessoas conhecidas por mim, inicialmente, era constituído por seguidores de outras vertentes religiosas, que sempre viam com certo preconceito e receio o meu tema de pesquisa, inclusive, perguntavam se eu não poderia mudar o que pesquisaria, aconselhavam-me a trocar de tema ou diziam para eu ter cuidado. Sabia que encontraria esta dificuldade em campo, mesmo quando tentei encontrar interlocutores em outros lugares como em Ponta de Pedras, os primeiros contatos nunca foram condescendentes, as pessoas ficavam amedrontadas ou faziam comentários jocosos quando eu me referia à categoria pajé, logo associavam aos nomes de pai de santo, macumba e magia negra com um sentido pejorativo, que só fui compreender mais no decorrer da pesquisa de campo. Porém, com o passar do tempo fui encontrando pessoas dispostas a indicar nomes de pajés, intermediar a minha aproximação com este grupo e até algumas pessoas que antes indicavam nomes a contragosto, só com a intenção de me ajudar, aos poucos foram demonstrando interesse pelo que eu pesquisava, quando curiosas perguntavam como estava prosseguindo a minha pesquisa, ou, quando resolviam contar casos com a atuação de pajés que tiveram o conhecimento, ou, mesmo teria acontecido com elas. Por outro lado, poucas foram as vezes que presenciei a resistência dos pajés em colaborarem com esta pesquisa, quando cheguei a eles foram solícitos, embora, em alguns momentos não permitiram que utilizássemos gravador e uma ou outra vez tenham dito que sobre certos assuntos não poderiam revelar muito, em certas ocasiões, segundo seus fundamentos, não poderiam falar porque não tinham a permissão dos encantados, não tinham a permissão destes outros interlocutores “(in)visíveis” desta pesquisa. Em apenas um caso uma pajé a quem fui procurar se recusou a conceder uma entrevista, alegando que não gostava de falar aos outros sobre suas experiências como pajé. Mesmo assim, enquanto ela indicava alguns outros pajés que talvez se interessariam em colaborar comigo, confidenciou um e outro fato de sua experiência, mas, respeitando sua decisão de não conceder a entrevista, nem mesmo em uma conversa informal, decidi não insistir e nem fazer mais perguntas ao portão, onde estávamos, que a instigasse a me convidar a entrar ou falar mais, apenas agradei ao breve tempo em que me atendeu.

O campo se constituiu através dos livros que li sobre o tema, por meio das experiências

vivenciadas e com os relatos que chegaram por várias vias, mas, sobretudo através das entrevistas inicialmente guiadas por um roteiro, posteriormente reformuladas, ocorreram em torno de uma a duas horas de conversa. Estas entrevistas aconteceram no ambiente familiar das salas, quintais e pátios das casas dos pajés, exceto nos momentos em que participei de sessões feitas em um quarto da casa e quando visitei um salão (barraco) de um dos pajés. Poucas vezes, estive apenas na presença destes curadores, durante as entrevistas, geralmente, algum familiar ou conhecido do pajé participava com uma ou outra fala, na ausência do curandeiro que, de vez em quando, tinha que atender um doente que batia à porta, alguém ficava fazendo sala, ou, mesmo, a pessoa que chegava à casa curiosa em saber o que eu estava fazendo ali proferia algo que acabava por complementar a conversa travada na entrevista. Inclusive com o comentário destes outros agentes da pesquisa quando diziam estar admirados do pajé estar conversando comigo, ou, ter concordado participar da entrevista é que eu pude analisar o quanto nós, pesquisadores, assim como escolhemos nossos interlocutores, também somos escolhidos por eles. Os próprios pajés confidenciaram para mim que nem todas as vezes que alguém os procura eles concordam em falar sobre suas experiências e saberes no trabalho com a pajelança. Com estas situações emergentes, muitas vezes me vi diante da tarefa de reformular as questões a serem levadas ao campo, pois:

A coleta de material não é apenas um momento de acumulação de informações, mas se combina com a reformulação de hipóteses, com a descoberta de pistas novas que são reelaboradas em novas entrevistas. (...). Uma entrevista, enquanto está sendo realizada, é uma forma de comunicação entre duas pessoas [ou mais] que estão procurando entendimento. Ambos aprendem, se aborrecem, e o discurso é modulado por tudo isto (Cardoso, 2004: 101).

Afortunada não presenciei o aborrecimento de nenhum interlocutor, pelo contrário, foi o a expressão risonha que estive, muitas vezes, de modo marcante no semblante destes interlocutores, embora não tenha sido a única. Adotei uma posição de visitante aprendiz, quase uma discípula temporária destes pajés que tiveram a paciência de me atender e fazer parte do processo do meu “preparo”, do meu “rito de passagem”, de estudante à pesquisadora em antropologia, neste ato tantas vezes já comparado, por antropólogos à “viagem xamânica” e repleto das “magias metodológicas” (DaMatta, 1991:50; Silva, 2006:25). As identificações dos pajés no modo como se dirigiam a mim com o uso de expressões como “madame”, “senhora”, “minha filha”, “professora”, “querida”, dentre outras, conduzem além desta interpretação, pois entre eles teve até quem atribuísse a minha presença ali e a escolha de meu tema pela ideia de que na minha família tem ou já teve pessoas que nasceram com o dom da

pajelança, o que no entender de uma das interlocutoras, foi explicado como se o tema tivesse me escolhido e não eu escolhido o tema de pesquisa. O extremo desta identificação foi quando uma das pajés me identificou como uma “filha de santo”, embora tenha recebido esta interpretação com pasmo, mas não indiferente, apesar de ser com a lógica de que não fazia parte do meu universo de crenças. Faço estas observações como quem busca refletir o quanto a recepção de nossos interlocutores sobre a nossa presença em campo oferecem tantas interpretações, traçadas por aqueles que nos fornecem matéria de estudo, que subvertem a nossa simples ideia de que nós somos os únicos que delimitamos os nossos temas, que apenas nós estamos ali construindo identificações, ou que apenas estamos atendendo orientações e demandas acadêmicas. Contudo, não há ingenuidade em encarar esta experiência como unicamente pacífica, como dizem os analistas da experiência etnográfica, entrevistador e entrevistado nunca estão no mesmo plano, cada um concorda em participar da pesquisa com objetivos específicos. Nós, pesquisadores, cometemos a violência implícita de levar categorias oriundas de uma teoria externa e muitas desconhecidas por nossos interlocutores para as entrevistas conduzidas por nossos interesses de pesquisa, por um tema direcionado por nós, embora ambos sejamos agentes deste projeto político que é a pesquisa. (Cardoso, 2004; Alba Zaluar, 2004).

Dentre as técnicas utilizadas nesta pesquisa utilizamos as narrativas e experiências de vida dos pajés, com base nas noções de “histórias de vida” referidas no trabalho de Myriam Jimeno (2006:37) que escreve:

Las historias de vida y las autobiografías, como lo dice Françoise Morin (1993: 101), ‘lejos de ser un monólogo que coloca al observador entre paréntesis, [...] se apoya en un diálogo en el cual el etnólogo es uno de los agentes del mundo exterior.’ Los antropólogos escogen a sus sujetos, pero también éstos escogen a los antropólogos con quienes quieren compartir sus vidas.

Los antropólogos inevitablemente entrenan a las personas para contar su vida en sus propios términos. Así, los datos que los antropólogos recogen están doblemente mediados: primero, por la propia presencia, y luego por la autorreflexión de segundo orden que le exigen a sus informantes (Rabinow en Caplan, 1992: 80).

Em outras palavras, na *historia de vida* é instigada a memória e é de certa forma refeita a própria vida contada para os outros, com a intervenção ativa do antropólogo. Esta “operação de conhecimento não é simples”, pois incide sobre questões fundamentais da prática etnográfica, da fala do sujeito, da memória seletiva e dos silenciamentos. Elas oferecem uma possibilidade de ferramenta de pesquisa, por isto, ultimamente, na antropologia

se encontra uma crescente utilização das histórias de vida.

Alguns antropólogos têm recorrido nestes anos a este meio para conhecer fenômenos particulares: políticas, familiares, câmbio cultural, o Estado, relações gerais, histórias de trabalho, identidade social, categorias sociais como a de mulher, imigrantes, entre outros (Jimeno, 2006:41).

Para Edward P. Thompson (1992:44): “A história oral é uma história construída em torno de pessoas. Ela lança a vida para dentro da própria história e isso alarga seu campo de ação [...] Traz a história para dentro da comunidade e extrai a história de dentro da comunidade.” De acordo com o pensamento de Alfredo Molano (1998: 103) o método das *histórias de vida* são considerados como formas de um conhecimento que exprime emoção e surge da criação entre o pesquisador e o entrevistado: “há algo que se cria nessa relação, que é invisível, que se escapa da reflexão, é um componente emocional, um canal que relaciona as pessoas e que permite a alguém dizer a outro, coisas que não diz tão somente com palavras” (Molano, 1998: 15).

Contudo, há vantagens e desvantagens na utilização desta técnica que são instituídas através de dois campos de problemas como esclarece Guita G. Debert (2004: 141-142): um visando à produção de um documento, cujo objetivo “(...) parece ser de incorporar à historiografia oficial a versão que os oprimidos e desprivilegiados têm dos grandes e dos pequenos acontecimentos, o outro alega a utilização deste instrumental como uma possibilidade do estabelecimento de uma conversação ou um diálogo entre informante e analista.” Ainda segundo Debert (2004) “seria ingênuo supor, como faz Thompson, que a história oral, pela própria força do método é uma prática transformadora e ‘dá ao povo a história em suas próprias palavras’”, assim como algo que é em certo sentido decepcionante no uso de histórias de vida são as tarefas que temos que executar:

A ideia de “bola de neve”, isto é, em um determinado momento podemos definir um ponto de chegada onde as respostas se tornam repetitivas, um “ponto de saturação a partir do qual podemos definir o número de informantes, parece bastante problemática”. A sensação que temos é que ocorre exatamente ao contrário. Sempre teria sido possível mergulhar mais profundamente nas mesmas coisas de forma a perceber novos ângulos. (Debert, 2004: 145)

Ciente disto e da ideia que “a etnografia está, do começo ao fim, imersa na escrita” e inclui, de certo modo, uma “tradução da experiência para a forma textual” (James Clifford, 2011: 21) me vi diante da árdua tarefa da escrita, da seleção de conteúdo, da escolha da maneira como eu escreveria, na busca de uma linguagem “decifradora do simbólico”, ponto

em que tendemos a cair no “mal dos males da antropologia: o etnocentrismo” como adverte (Zaluar, 2004: 110).

Mas, ainda na euforia, de aprendiz com “a ambição de reconciliar as intenções teóricas e práticas, a vocação científica e a vocação ética, ou política” (Pierre Bourdieu, 2009: 10) da tarefa de pesquisadora em busca de uma ação engajada no fazer etnográfico, tentei preservar ao máximo a fala dos pajés em suas narrativas transcritas, com a intenção de valorizar a autoria deles nestes textos oralizados e transcritos, sobretudo, influenciada pela experiência de colaborar em um projeto de pesquisa que resultou em um livro e um mapa, ambos intitulados *Cartografia social dos afrorreligiosos em Belém do Pará*⁶, escrito coletivamente por escritores afrorreligiosos, apenas prefaciado por pesquisadores antropólogos, redigido com uma metodologia pautada na transcrição das falas dos pajés produzidas em oficinas e reuniões cartográficas, com a edição e complementação com textos escritos pelos próprios pajés, que estiveram acompanhando todas as etapas de produção deste livro até o momento de revisão textual, bem como pela leitura do livro de Jimeno (2006) e pela análise da presença do autor e da pós-modernidade em antropologia realizada por Teresa Pires do Rio Caldeira (1988).

Contudo ciente com a tarefa etnográfica em que tive que selecionar, organizar, alternar entre o discurso direto e o discurso indireto, por motivos às vezes de análise, às vezes por não ter o instrumental das gravações e contar apenas com a memória de nossas conversas, na ação de suprimir textos⁷ produzidos por mim e pelos colaboradores desta pesquisa, vacilei muitas vezes com atos, omissões e excessos, mas, com a intenção de destacar a pluralidade de vozes que compõem o texto etnográfico, minha “autoridade etnográfica” entrecortada pela autoria ou coautoria dos demais interlocutores desta pesquisa e, por hora, permaneço na dúvida de como deveria chamá-los a esta altura. Inclusive, optei por apresentar os interlocutores e mediadores desta pesquisa pelos seus reais nomes, apenas omitindo ou criando pseudônimos em casos que não tive a permissão da pessoa referida para citar o nome, assim como inclui fotografias produzidas com o consentimento deles e me refiro a eles como “senhor”, “senhora”, “dona”, “seu” mantendo a linguagem utilizada durante os encontros. O produto etnográfico “(...) em geral é uma redução brutal das inúmeras possibilidades de interpretação da experiência de campo e do difícil exercício de alteridade entre antropólogo e seus interlocutores” (Silva, 2006:118), cabe a nós a tarefa de questionar a autoridade monológica

⁶ Farei referência a este livro em outras páginas .

⁷ Indicarei isto com o uso de sinais gráficos e comentários. Esclareço que nas supressões tentei preservar as falas dos pajés, tentando respeitar a coerência da conversa e o meu objetivo de traçar uma análise, suprimi mais as minhas próprias falas e perguntas, as quais julguei que poderiam ser diluídas no texto ou mesmo não seriam relevantes para a explicitação e reflexão que quis problematizar.

que temos, quando tentamos romper com a condição do antropólogo como única voz ou voz dominante no texto etnográfico, é o que tentei fazer entre erros e acertos ao longo desta escrita.

A estrutura desta dissertação seguirá a seguinte formação: introdução, na qual apresentei prévias informações referentes ao tema, às motivações da pesquisa, as questões norteadoras, os objetivos e os procedimentos metodológicos; seis capítulos e as últimas considerações.

No primeiro capítulo, será apresentado o **Mergulho em campos: Marajó: territórios de curadores e encantados (Soure e Salvaterra-Pará)** que trata da abordagem do campo tanto como localização topográfica como campo no sentido imaginário e simbólico indicado pelas narrativas e saberes dos pajés. Serão escritas informações sobre as cidades e narrativas na intenção de ilustrar um pouco da importância simbólica destes lugares para a cosmologia da pajelança para que a leitora ou leitor compreenda e conheça um pouco sobre o campo de pesquisa. Assim um lugar como um lago é visto como lugar de referência de uma cidade, tanto pelo seu reconhecimento como fonte de recursos e ambiente de trabalho, relações sociais, como na dimensão da crença é visto como um lugar de morada, de perigo ou de encantaria.

A leitura e análise da bibliografia clássica e as mais recentes direcionadas para a busca das temáticas deste trabalho será o tópico e ponto de partida para compreensão do fenômeno aqui estudado no capítulo **Interpretes da Pajelança na Amazônia**. As leituras foram selecionadas entre publicações da década de 50 até os dias atuais, visando confrontar o leitor com as diferentes vertentes de estudos antropológicos sobre o tema e diante do questionamento de quais seriam os interesses e metodologias adotadas por estes estudiosos de diversas áreas do conhecimento.

O capítulo **Pajelanças e encantarias, pajés e curadores, caruanas e guias: o labirinto de categorias e conceitos, identidades em trânsito** abordará as principais categorias e conceitos nativos e aquelas já apontados em pesquisas anteriores, buscando também problematizar a formação das identidades destes sujeitos em conexão com as entidades. Nele tentei dialogar a literatura antropológica com as concepções tecidas nos discursos e explicações produzidos pelos pajés e outros participantes ou não das práticas da pajelança. Como forma de apresentar quem são os interlocutores desta pesquisa serão apresentadas informações e narrativas que destacam experiências e trajetórias das histórias de vida destes pajés.

No quarto capítulo, A Ciência das Encantarias: reflexões sobre medicina, concepções de corpo, cosmologia e natureza, será discutida a interface entre cosmologia e natureza, assim como a relação entre humanos, encantados e reinos e, em sub-tópicos, algumas práticas de cura e cuidados com o corpo relatadas pelos pajés, assim como, os rituais de preparo espiritual de um pajé e uma sessão de cura em uma tentativa de problematizar e questionar a relação entremeada ora por conflitos, ora com conexões culturais e interação de saberes entre medicina erudita e a medicina da pajelança pensando também como se desenvolve as concepções de ciência e natureza neste universo.

Como últimas considerações serão retomadas as principais assertivas e conclusões obtidas nesta pesquisa, bem como análises finais sobre o tema. Deste modo, pretendo analisar os matizes do universo simbólico da pajelança, buscando compreendê-los e torná-los compreensíveis a quem se proponha a ler e mergulhar nesta busca de conhecimento.

1- Mergulho em campos: Marajó: territórios de curadores e encantados (Soure e Salvaterra).

Conheço intimamente os dois lugares, mas não pertencço completamente a nenhum deles. E esta é exatamente a experiência diaspórica, longe o suficiente para experimentar o sentimento de exílio e perda, perto o suficiente para entender o enigma de uma “chegada” sempre adiada. (Stuart Hall, 2003:393)

Esta pesquisa foi desenvolvida no arquipélago do Marajó (PA), mais concentradamente na região dos campos. Todavia, como rememorei na introdução, a princípio pretendia desenvolver a pesquisa apenas em Belém, com uma escolha de campo de pesquisa em um estilo mais “anthropology at home” como diria Mariza Peirano (1997:71), no entanto, como “[o] desenvolvimento do trabalho de campo sofre, portanto, os constrangimentos relacionados com o modo pelo qual a escolha do tema, das hipóteses e das perspectivas (...) é negociada na academia que o acolhe e o legitima” (Silva, 2000:28), tive que redirecionar o campo de pesquisa começando em Belém, mas partindo para o interior.

Escrever sobre os lugares e espaços⁸ por onde transitei durante este curso requer de mim um duplo movimento “olhando para trás” (Claude Lévis-Strauss, 1996:45) e voltando para casa e escrevo assim em gerúndio como para enfatizar a continuidade do caminhar, mesmo quando já se tem a impressão de que o pesquisador está simplesmente parado escrevendo, o pensamento etnográfico permanece no fluxo para seguir em análises.

Explico a escolha da epígrafe na seguinte reflexão a respeito da minha “entrada em campo” e os primeiros contatos com o assunto do tema, pajelança marajoara, aqui me pauto por uma categoria tão cara aos estudos antropológicos atualmente, refiro-me à memória, na qual ensaio escrever primeiramente como uma tentativa de “auto-etnografia”⁹ (Mary Loise Pratt: 1999).

Nasci em Belém, mas ainda com dois anos fui levada a morar em Soure, no Marajó, lá eu fui criada e morei até os treze anos, depois que voltei a morar em Belém. Em Soure que cresci

⁸ “Os lugares permanecem fixos; é neles que temos ‘raízes’. Entretanto, o espaço pode ser ‘cruzado’ num piscar de olhos- por avião a jato, por fax ou por satélite. Harvey chama isso de ‘destruição do espaço através do tempo’” (Hall, 2001:72-73).

⁹ De acordo com Pratt (1999, 35-36) “(...) os textos auto-etnográficos são aqueles pelos quais os Outros procuram representar a si mesmo para os Outros da metrópole, em diálogo ativo com as representações metropolitanas. (...) a utoetnografia supõe colaboração parcial com a língua do conquistador (...). Aqui novamente entra a questão da escolha crítica.”

ouvindo histórias de encantados. A Cobra Grande do Sossego, as Matintas, o Toco, histórias de pessoas que se transformavam em porcas e éguas, casos de crianças que choravam na barriga da mãe e realizavam curas ainda pequenas, interpretadas na minha ignorância apenas como santos locais, sempre fizeram parte das narrativas contadas em tom de “contos” por minha avó materna. Foi em Soure que ouvia o nome de um tal doutor que chamavam seu Zé Piranha e só adulta fui saber que na verdade ele não tinha diploma de médico, mas sim o dom de pajé e era reconhecido como um doutor pelas curas que participava. Lá, que ainda criança, doente eu fui benzida com ervas e orações em língua estranha, provavelmente por uma pajé benzedeira, depois ao procurá-la para iniciar um diálogo nesta pesquisa, soube que já havia falecido. Na cidade de Soure, há mais de 20 anos atrás, que soube do caso de certa pajé que acusaram de utilizar “magia negra” e ter sido responsável pelo sumiço da filha do prefeito na época, processo judicial que nunca foi comprovado. Durante minha infância isto foi motivo para ter certo medo de pajés e no decorrer desta pesquisa se tornou um fato de constrangimento devido eu ter alguns graus de parentesco com o tal prefeito, o que não impediu a pajé, de bom grado, ter me recebido para entrevista, durante um único encontro. Fazer antropologia em casa ou ter morado em campo tem as suas peculiaridades e delicadezas, onde você pensa que ninguém te conhece ou mesmo não será lembrada, pela proximidade é quase inevitável acontecer, assim de repente até alguém da sua família se torna seu interlocutor, como várias vezes aconteceu comigo em campo, embora não tenha encontrado um parente pajé.

Se dediquei a estes períodos para escrever sobre as minhas memórias no arquipélago do Marajó, há um significado nisto, ali estão os pontos que pretendo abordar nesta apresentação de campo na qual aproveito para descrever sobre a minha tentativa etnográfica de reler “[o] ‘lugar’ [que] é específico, concreto, conhecido, familiar, delimitado: o ponto de práticas sociais específicas que nos moldaram e nos formaram e com as quais nossas identidades estão estreitamente ligadas (...)” (Hall, 2001:72-73). Defino minha entrada em campo como esta experiência diaspórica citada na epígrafe e observei em campo que esta também foi a experiência na trajetória de vida de alguns dos pajés que foram nossos interlocutores nesses meses passados.

Fiz referência aos encantados pensando na frase de dona Zeneida Lima (1993:22) “[c]ada lugar é domínio de um encantado”. Em uma filmagem concedida ao programa televisivo

*Ação*¹⁰, esta pajé desenvolve junto com seus serventes um ritual de cura para a terra queimada. No procedimento do ritual, a pajé aparece tocando maracá, acompanhada de seus ajudantes que seguravam acima da terra uma armação de madeira e fibras em forma de um círculo. Juntos cantavam doutrinas em tupi, sempre andando ao redor do círculo, posteriormente, sobreposto na terra, dentro deste havia pedras e uma urna com folhas. Este ritual e outras experiências indicam que na cosmologia da pajelança o próprio território é apreendido como um corpo que exige tratamentos, procedimentos de cura e rezas que garantem a integridade dele na sua existência física e simbólica¹¹. Pretendo apresentar o campo também com base na reflexão que faço de experiências como esta vivenciada pela pajé e orientada pela ideia de que:

A territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força, mesmo em se tratando de apropriações temporárias dos recursos naturais, por grupos sociais classificados muitas vezes como ‘nômades’ e ‘itinerantes.’ (...) recuperei o termo com outro significado, aquele de uma noção prática designada como ‘territorialidade específica’ para nomear as delimitações físicas de determinadas unidades sociais que compõem os meandros de territórios etnicamente configurados (Almeida, 2008: 29).

Escrevo *campos* e não campo é refletindo sobre os espaços onde circulei e na ideia de Marajó no plural como escrito por Pacheco (2009) que fala em “Marajós”, pensando em não apenas um Marajó, mas em vários e aqui demarco que o Marajó de onde mais falarei é o da região dos campos. Se abduco circunstancialmente da antiga identidade de me referir ao Marajó como uma ilha para falar em arquipélago é para fugir da ideia de isolamento e lonjura que denota a ideia de ilha, visto que as experiências dos nossos interlocutores, a minha e mesmo a formação histórica do Marajó é permeada de contatos interétnicos e assim prefiro utilizar a palavra arquipélago fundamentada na ideia em que:

O pensamento arquipélago adequa-se ao ritmo dos nossos mundos. Toma-lhe de empréstimo o ambíguo, o frágil, o derivado. Consente a prática do desvio, que não é fuga, nem renúncia. Reconhece o alcance dos imaginários do Traço que ela ratifica. Equivalerá isto a renunciar a governar-se? Não, é antes adaptar-se

¹⁰ Disponível em <http://globoTV.globo.com/rede-globo/acao/v/empreendedora-social-se-torna-a-unica-mulher-paje-do-brasil/3316375/> Acesso 28 jan 14.

¹¹ Esta reflexão resultou das observações indicadas pela professora Rosa Acevedo Marin que exemplificou experiências de pesquisa de campo que indicam que falar em território ou territorialidade para a pajelança, implica em compreender, conforme as palavras dela que “tanto no Marajó quanto na região do Putumayo é a cura do território. O filho do senhor Baia dos quilombos do rio Mutuacá mencionou que através de suas práticas podia falar e cuidar do território. O senhor Mario Chindoy do resguardo Inga de Condagua prepara fórmulas para fazer as curas do território Assim não é apenas os produtos para fazer as curas, o próprio território é um corpo que exige tratamentos .”

àquilo que do mundo se difundiu precisamente em arquipélagos, essas formas de diversidade em extensão, mas que unem costas e casam horizontes. Apercebemo-nos daquilo que havia de continental, de espesso a pesar duramente sobre nós, nos sumptuosos pensamentos do sistema que dominaram até agora a História das humanidades, e que já não se adequam às nossas erupções, às nossas histórias nem às nossas errâncias não menos sumptuosas. O pensamento do arquipélago, dos arquipélagos, abre-nos esses mares. (Edouard Glissant, 1997:31)

Falar, também, em pensamento arquipélago como em outras palavras diz Eurídice Figueiredo (1998:79): “(...) implica nessa abertura para a complexidade do diverso, em ruptura com qualquer essencialismo, com qualquer pensamento de sistema porque dá conta da fragilidade das construções identitárias, sempre em constante mutação, numa multiplicidade de possibilidades combinatórias.” Assim pretendo me afastar progressivamente tanto do essencialismo que possa ser contido na ideia de ilha, como naquele presente no primeiro pensar da principiante pesquisadora que vai a busca de interlocutores com base em padrões pré-concebidos, orientada pela leitura dos clássicos até mesmo dos “padrastos da antropologia brasileira” (Figueiredo, 2008:30) que ilustram um modelo de interlocutor ou seguindo a ideia de que encontraria um tipo ideal com a tão enfatizada pureza cultural defendida pela afirmação identitária dos próprios interlocutores já em campo, mas, na prática aos poucos percebi que se deslumbra bem mais a “multiplicidade de possibilidades combinatórias” no fato social em que se buscamos investigar.

Após esta introdução na qual quis citar algumas das categorias que são referências com as quais busquei raciocinar como escreveria esta apresentação dos campos, faço o mesmo convite que ouvi na primeira vez que estando em pesquisa fui assistir a uma sessão de cura¹², para conhecer o campo, “se quiser vir, eu te levo para mergulhar no fundo”, mostrando esta outra pluralidade que é o Marajó como campo, pois o “fundo”, categoria da pajelança também se torna campo de pesquisa e o Marajó conseqüentemente recebe este *status* de arquipélago místico, onde os humanos interagem religiosamente com entidades e por este motivo veem os espaços deste território com especificidades.

Marajó¹³, “Mibaraió” em tupi, traduzindo seria algo como “obstáculo ao mar”; Terra dos

¹² Nome do ritual de cura que na pajelança também chamam “trabalho .”

¹³ Constituído “(...) geográfica e culturalmente, pelo Marajó dos Campos, na parte oriental, que compreende os municípios de Chaves, Soure, Salvaterra, Cachoeira do Arari, Santa Cruz do Arari, Ponta de Pedras e Muaná e o Marajó das Florestas, no lado ocidental, o qual abarca os municípios de São Sebastião da Boa Vista, Curralinho, Bagre, Breves, Melgaço, Portel, Anajás, Gurupá e Afuá. Essa divisão foi elaborada apenas para evidenciar paisagens mais predominantes, contudo, sua visualidade não pode ser lida de maneira estanque e homogênea. (Pacheco, 2009).

Nheengañbas, devido à diversidade de línguas dos povos que, secularmente, lá viveram; chamado Ilha Grande de Joanes ao capricho e moldes do colonizador cristão que colocava o nome do santo do dia (Miguel Evangelista Cruz, 1987:22). Situado na foz do rio Amazonas, maior arquipélago flúvio-marítimo do mundo, com mais de 50.000 km² de territórios, constituídos por regiões de campos, rios, praias, várzeas, furos e florestas. Para o turista exaltado por sua beleza exótica em praias e folclore, entretanto em um livro como de Manoel José de Miranda Neto (1993) chamado de “desafio da Amazônia”, visto ao olhar do economista preocupado com a realidade econômica e social. Obstáculo aos olhos dos colonizadores, certamente, afinal foi neste:

(...) labirinto de ilhas, [que] os ‘Marajós’, e seus habitantes cravados na foz do território a ser conquistado, não assistiram, passivamente, àquelas estranhas chegadas de gentes tão diferentes de suas visões humanas. Experientes em contatos e guerras tribais anteriormente vividas, entre si e com outras nações, Aruãns, Sacacas, Marauanás, Caiás, Araris, Anajás, Muanás, Mapuás, Pacajás, entre outras e os batizados de Nheengañbas¹⁰, enfrentaram as armas portuguesas por quase 20 anos (Pacheco, 2010:18).

Desafio para a vivência cotidiana da população que mora nesta região amazônica que anos após anos ainda é apontada como um dos territórios paraenses com menores níveis de IDH (Índice de Desenvolvimento Humano), onde se localiza a cidade de menor nível de IDH do país, Melgaço. Contudo, como analisou Pacheco (2013), durante o *I Colóquio internacional mídia e discurso na Amazônia*, ao proferir sua comunicação intitulada “Cartografia de oralidades: comunicação e patrimônio na Amazônia Marajoara” é preciso analisar internamente e externamente este tipo de avaliação, questionando qual é a instituição que a elabora, qual a base desta avaliação cujos parâmetros avaliativos desconsideram os saberes tradicionais, a lógica, as temporalidades e a formação com as tradições orais dessas sociedades amazônicas em que o modelo de desenvolvimento homogêneo institucionalizado pelo Estado, de acordo com estes índices, tem se demonstrado insuficiente.

Marajó é o campo da chamada “aristocracia de pés no chão” pelo romancista Dalcídio Jurandir que reescreveu para o arquipélago o nome de *Marinatambalo* como “indireta referência à tragédia brasileira do trabalho escravo, começada em Marajó com a viagem de Pinzón, em 1500” (José Varela, 2009); “é o relacionamento, uma dimensão nova, uma espécie de trama de conexões misteriosas que associam homens e coisas, formando um mundo à parte, fora dos padrões, das categorias gastas e habituais” (Giovanni Gallo, 1980:

29).

Em nosso campo de pesquisa, arquipélago do Marajó, estudar seus povos e comunidades tradicionais, como os pajés, “significa reconhecer, em sua formação histórica e no presente, a existência de indígenas e negros como os grupos étnicos mais importantes” (Rosa Elizabeth Acevedo Marin, 2009:209), bem como, estar a par da sua constituição por conflitos territoriais que estão escritos na sua história desde seus primórdios, entre contatos interétnicos e persistem nos dias atuais, vividos de forma mais perversa pelos descendentes diretos destes grupos étnicos e de outros, sobretudo, entre os quilombolas do Marajó que sofrem as perseguições de terem seus territórios e o acesso aos recursos naturais dos quais depende seus modos de vida e sobrevivência limitados pelo uso com condições e controle dos recursos hídricos, por confrontos com donos de madeiras e fazendeiros e pelo crescente desenvolvimento do agronegócio neste campo, por isto estão em constante movimento de territorialização e organização política.

Escolher o arquipélago do Marajó como campo de pesquisa para o estudo das práticas de cura e saberes tradicionais da pajelança “deve-se à carência de estudos sobre o tema no Marajó, locus de grande importância para se entender tais crenças e práticas populares, já estudadas por outros estudiosos em várias sub-regiões da Amazônia” (Maués, 2007:153-154), embora tenham sido publicadas algumas dissertações e artigos, há campo e universo de práticas e interlocutores com suas narrativas para mais inúmeros trabalhos a serem feitos.

Apesar do anseio de seguir a indicação de Maués (2007) e de eu ter passado inicialmente pelas cidades de Currealinho, Cachoeira do Arari e Ponta de Pedras com o desejo de fazer a pesquisa abrangendo uma área maior que em parte se dedicasse ao chamado “Marajó das florestas”, por circunstâncias que explicarei mais detidamente em outro ensaio, o campo de pesquisa redirecionado abrange apenas e mais concentradamente as cidades de Salvaterra e Soure e por isto, a partir de agora, centrarei esta apresentação a estas duas cidades, perpassando por bairros e comunidades como: Comunidade Quilombola Mangueiras, Bairro do Coqueirinho, Comunidade Quilombola Bairro Alto, Bairro do Caju e Comunidade Quilombola Caldeirão (Salvaterra); Barro Centro, Bairro Novo, Bairro do Pacoval e Puá (Soure), sem perder de vista que “a cidade é um lugar de fetiches, onde também é criada uma ideia ou imagem sobre o campo que em nada corresponde à experiência de quem vive nele” (Raymond Williams, 1990).

Salvaterra é uma cidade que está localizada na parte leste do Arquipélago do Marajó.

Devido sua ligação hidroviária com a capital, Belém, é considerado o principal ponto de entrada para Marajó, por abrigar o porto de Camará, localizado no extremo sul, na foz do rio Camará. Sua população estimada até 2014 era de 20.184 habitantes segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2014).



Figura 1 Porto de Camará

Por volta do século XVIII, Salvaterra começou a ser colonizado pelos padres jesuítas da Companhia de Jesus, responsáveis pela construção de uma igreja na Vila de Joanes para que ali se desse a colonização e consequente catequização dos indígenas. Ainda é possível ver as ruínas desta igreja na vila.

“As sedes municipais de Soure e Salvaterra se avizinham, somente divididas pelo Rio Paracauari, em sua foz. A ligação histórica entre as duas cidades é antiga e inevitável, pois Salvaterra estava jurisdicionado ao Município de Soure por longos anos” (João Carlos Vicente Ferreira, 2003: 115). Foi apenas em 1961 que foi elevada à categoria de município, conhecida desde então como a Princesa do Marajó. Em 31 de dezembro de 1963, o município de Salvaterra passa a ser constituído de cinco distritos: distrito de Salvaterra (distrito sede), distrito de Condeixa, distrito de Joanes, distrito de Jubim e distrito de Monsarás. Permanece nesta configuração em divisão territorial do ano de 2005.

O município de Salvaterra já teve como base da economia a pesca, o gado e o coco-da-bahia. Atualmente, o principal produto produzido é o abacaxi, que inclusive já é beneficiado; a mandioca também possui boa participação na economia.

Atualmente em seu território encontra-se a Reserva Ecológica da Mata do Bacurizal e do Lago Caraparú é uma Unidade de Conservação administrada pela Prefeitura municipal de Salvaterra. Em Salvaterra estão concentrados vários territórios de comunidades quilombolas, entre elas: as comunidades de Caldeirão, Passagem Grande, Deus Ajude, Mangueira, Barro

Alto, Campina, Vila União, Salvá, Paixão, Pau Furado, Rosário, Santa Luzia, São Benedito da Ponta, Providência, Bacabal, Boa Vista e Siricari.

Dentre os quais pesquisei em Caldeirão, Barro Alto, Mangueira, além de pesquisar na sede municipal. Nestas comunidades os modos de vida são basicamente baseados no uso comum das terras, na economia extrativista, na roça e na pesca, mas há também pequenas criações de aves, suínos e gados como meio de subsistência das famílias que moram lá.



Figura 2 Capela, salão de festejos e ruínas de Caldeirão **Figura 3** Entrada da sede de Salvaterra para Caldeirão (Foto: Tarcísio Cassiano).

Caldeirão é uma comunidade que fica mais próxima da sede de Soure que de Salvaterra, apenas interligada pelo rio Paracauari, por esta proximidade foi um dos primeiros lugares por onde pesquisei. Assim chamada devido à forte intensidade do fluxo das correntezas do rio neste ponto que, segundo dona Flor, pajé moradora de lá entrevistada por mim, ficam “bobulhando como água fervendo num caldeirão”. Surgiu a partir da migração de famílias de outros locais do Marajó, vindas, principalmente, das comunidades de Mangueiras, Caçador, Valentin e Santa Luzia. Elas foram se organizando e criaram normas de convivência no território que persistiram relativamente invioladas até a década oitenta, quando começa a aumentar o número de moradores advindos de outros lugares que compram terrenos em lotes.

Tem crescido bastante em termos demográficos, é a comunidade quilombola de Salvaterra mais populosa, conseqüentemente, tem adquirido um título de comunidade perigosa para se visitar, devido ao aumento de casos de violência envolvendo roubo e uso de drogas, isto me foi avisado pelos meus próprios intermediários de campo e, infelizmente, não é um problema social isolado lá, as comunidades marajoaras tem sofrido bastante com estes problemas, aqui já não falo apenas como pesquisadora, e sim como antiga moradora que antes andava sem medo nas ruas de Soure e agora já ando amedrontada se começa anoitecer, ou, se

passo por uma rua soturna; comumente se vê alardes de assaltos e agressões, já não são mais só roubos de galinhas, não quer dizer que não houvesse antes estas coisas, mas, certamente tem se intensificado.

Como se já não bastassem estas mazelas e aquelas advindas da precariedade em termo de transportes, há, na Comunidade Quilombola de Caldeirão, os moradores estão tendo que reagir contra o projeto do Governo do Estado para a construção de um presídio dentro da área da comunidade, que tem proteção de Lei Federal. As lideranças das comunidades quilombolas existentes em Salvaterra já se reuniram e resolveram protestar contra a obra e a doação do terreno, que teria sido feita pelo prefeito de Salvaterra, Valentim Lucas de Oliveira (PSDB), sem a autorização prévia da Câmara de Vereadores do Município.

A maioria da população vive da pesca e da agricultura. Segundo o agente comunitário Hilário Moraes, a horticultura é a principal atividade agrícola. Planta-se coentro, alface, couve e mandioca. No Projeto de Iniciação Científica De Ribeirinho a Quilombola: Processos de Construção de Identidade Social no Marajó, o pesquisador em ciências sociais, Edson Nascimento da Cruz:

(...) identificou dois grupos que compõem a comunidade de Caldeirão: os que se auto-definem como de dentro e os de fora. O primeiro é formado por pessoas originárias da própria comunidade, ou seja, por moradores mais antigos, bem como por seus filhos e netos. ‘A relação entre eles é mais específica, pela qual as crenças, a cultura e a forma de viver eram passadas aos mais novos. Quando estes chegavam à idade adulta e se casavam, o chefe da família já separava um pedaço de sua propriedade para que, ali, eles constituíssem seus novos lares’, explica.

O segundo grupo surge com a chegada dos indivíduos que compraram terras na comunidade. Estes indivíduos não possuem laço de parentesco ou histórico com o lugar. ‘Muitos moradores passaram a vender para pessoas de fora da comunidade os lotes de terra que recebiam de seus pais. Esse acontecimento fortaleceu o fluxo de entrada de novos moradores no local, dando origem ao grupo dos de fora’, observou o estudante (Ericka Pinto, 2011).

No quadro religioso, notei a presença crescente das religiões protestantes lá, também com base nas recentes construções de pequenos edifícios identificados como tais, o que se confirmou nos relatos da pajé, única pajé conhecida lá, provavelmente única residente que relatou que até mesmo seus familiares estão se tornando “crentes”, aderindo a esta religião que há algumas décadas atrás tem se fortalecido em fiéis seguidores, em um cenário que basicamente antes as pessoas seguiam as tradições da pajelança e do catolicismo.

Com a implantação do Projeto do Governo Federal “Luz no Campo”, quase todas as comunidades quilombolas de Salvaterra possuem energia elétrica, nas três comunidades em que pesquisei há energia.

Mangueira e Barro Alto são comunidades mais afastadas da cidade, a primeira é uma das mais distantes. Assim como em Caldeirão as estradas são precárias:

No plano das demandas das comunidades, o fundamental é a terra. Para o movimento quilombola as questões de titulação da terra, de estudo e desenvolvimento de técnicas apropriadas e consoantes com práticas que valorizem seus conhecimentos são prioridades. As comunidades de Salvaterra têm práticas agrícolas, em muito dificultadas pela pressão de fazendeiros e pelos conflitos de terra; outras são pesqueiras e coletoras e/ou complementam estas atividades com agricultura (Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia Série: Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos. Fascículo 7 Quilombolas da Ilha de Marajó, 2006: 6).

Barro Alto ou Bairro Alto como costuma ser chamada por seus moradores que não chegam a um consenso a origem e exatidão do nome, fica cerca de 30 minutos de veículo da cidade de Salvaterra. Possui uma escola, uma igreja e um pequeno posto de saúde com construções próximas. O território é atravessado pelo igarapé Matupirituba. A produção da farinha de mandioca, a extração da andiroba e atividade pesqueira são práticas muito presentes. Nas suas casas, os moradores se dedicam ao plantio de hortaliças e pequenas criações de aves e suínos, principalmente. Não é só pajé que conhece o uso medicinal de muitas plantas e ervas, basta conversarmos algumas horas com alguns moradores e logo percebemos que eles têm um rico conhecimento sobre o assunto e suas cosmovisões, acreditando ou não em pajelança. Comunicando com estes conhecimentos, na crença religiosa, inclusive, a santa padroeira de lá é Nossa Senhora do Bom Remédio. A festividade em sua homenagem acontece a cada terceiro sábado do mês de outubro, outro santo festejado lá é São Miguel Arcanjo em celebração a estes são realizadas ladainhas puxadas pelo senhor. Josivaldo Sarmiento, morador de Soure e professor na Comunidade Quilombola do Bacabal. Foi lá que ouvi muitas histórias de mães de rio e mães de igarapé, entidades que influenciam no uso dos recursos, no trânsito nestes espaços e na relação do homem com os animais e na atividade da pesca, tal como a que foi contada pelo senhor Anésio Sarmiento nas seguintes palavras:

“O rio Mucunã, antigamente ele tinha uma coisa lá com ele, se botasse ‘corral’ ali na

beira do rio Mucunã tinha que pescar, mas não bater lá no lado do ‘corral’. Se batesse o peixe lá, o ‘corral’ caía, era... Se tivesse de matar o peixe, tinha que sair de lá primeiro, ir pra outra parte, assim, lá pra pro meio do rio, lá pra fora. Se matasse lá na beira do ‘corral’, no outro dia, que fosse não achava mais o ‘corral’, eles derrubavam, sempre que matavam peixe ali, era as mãe de lá que não gostava. Né? Cada porto tem uma mãe." (Senhor Anésio, 09.11.14).



Figura 4 Escola e Posto de Saúde de Mangueiras (Foto: Tarcísio Cassiano) Figura 5 Arco e rua de Mangueiras

Mangueiras, segunda comunidade mais populosa, apresenta uma disposição territorial circular como tipicamente se formaram secularmente os quilombos, com casas dispostas numa grande roda tais como comunidades indígenas, como uma maneira que os antigos escravos fugidos tinham como estratégia de poderem olhar para todas as entradas para o território em que se refugiavam e terem tempo de escapar caso os feitores tentassem capturá-los novamente. Para chegar lá indo de Soure há pelos menos dois caminhos: um pelo rio, a barco e outro passando por Salvaterra e atravessando por várias comunidades, fazendas e sítios, pela ponte do rio Ajude e pelo braço do rio Paracauari em uma pequena balsa. Dos quilombos que visitei, achei que lá é um dos mais estruturados e habitados. Não em termos de estrada, pois indo para lá é que cheguei a sofrer um acidente de moto, o chão é de piçarra solta e com trechos rodeados de várzea e argila. Mas, possui pelo menos o cemitério próximo à entrada, uma escola, na qual fui apresentada à bibliotecária que, por coincidência era sobrinha do pajé Júlio e indicou-nos o endereço dele. Há uma “quadra” de futebol e o posto médico do lado direito visto por quem chega passando pela fazenda Dalas. Fui atendida neste posto médico, contando muito mais com a hospitalidade das técnicas de enfermagem que com condições de um bom atendimento com recursos escassos, aí senti literalmente na pele as dificuldades do povo que mora lá em ter acesso à locomoção e ao atendimento médico, o que enfatiza a importância e necessidade do pajé nestas comunidades. Do lado esquerdo próximo

ao rio fica a capela dedicada à Santíssima Trindade e o salão paroquial de festas, no centro algumas casas e a caixa de água que fornece, além do porto já em ruínas, onde quase já não se ancora embarcações. No centro há algumas casas e a caixa de água.

Soure tem em seu topônimo origem na localidade portuguesa de Soure, uma antiga vila concilia do distrito de Coimbra em Portugal, que no tempo dos romanos se chamou Sauron (Lagarto em Latim), porém, antes o território onde foi construída a Aldeia Maruanazes dos índios Aruãs, tivera outros nomes como Monte-Forte e Freguesia de Menino Deus, advindos da criação opressora de alguns “Colombos”- tal como Francisco Xavier de Mendonça- “no furor de rebatizar os lugares em função do lugar que ocupam em sua descoberta (...) achando que as coisas devem ter os nomes que lhes convém” (Tzvetan Todorov, 1996:27).

Em 1833 a vila com denominação de Soure foi extinta, sendo novamente criada em 1847. Entretanto, o seu território permaneceu anexado ao do município de Monsarás até 1859, quando ocorreu a instalação do município de Soure. Após a proclamação da República, em 1890, foi criado o Conselho de Intendência Municipal. Nesse mesmo ano, Soure obteve foros de cidade. Estes dados revelam o quanto nosso campo, Marajó, é movido como um cubo ao bel prazer dos administradores, como o movimento de cercas tiradas e recolocadas, foi assim e continua sendo, se os territórios das cidades já estão politicamente definidos, os das comunidades ainda sofrem sem saber se o próximo movimento será favorável ou não, como o reconhecimento como território quilombola é emblemático.

Sua população estimada até o ano passado era de 23.001 habitantes, segundo dados do IBGE. Está localizada a 80 km da capital paraense, Belém. Sua economia basicamente está voltada, para além do comércio local, para a pesca, pecuária, extrativismo de andiroba e coleta de mariscos. Assim como em Salvaterra parte da população sofre restrições, principalmente, por parte de fazendeiros, donos de terras mais extensas e fronteiras para rios e praias, para conseguir acesso aos recursos das matas e demais meios.

Seus limites geográficos no sul com Salvaterra começam na Baía de Marajó, na foz do rio Paracauari, subindo por este até suas cabeceiras, desta alcança por uma reta o ponto meridional do lago Guajará. Politicamente, Soure é dividida em dois distritos: Soure (sede) e Pesqueiro. O distrito-sede é dividido em oito bairros: centro (que é o principal bairro da cidade), São Pedro, Matinha, Umirizal, Pacoval, Bairro Novo, Tucumanduba e Macaxeira. O distrito de Pesqueiro, por sua vez, abriga a Vila e Praia de mesmo nome, Comunidade do Pedral, Céu, Caju-Una, e por várias fazendas e sítios.

Dentre os quais pesquisei, mais precisamente, no bairro Centro, Bairro Novo, Pacoval e numa comunidade que não está citada anteriormente por ser considerada pelos moradores como uma “invasão” posterior a formação desses “bairros”, que é a comunidade de Puá. Exceto, no Centro, nestas outras comunidades notei a crescente expansão percebida na construção de inúmeras casas, nestes bairros localizam-se as chamadas localmente “invasões”, assim como o Puá que fica em fronteira com o Bairro Novo, há, por exemplo, a comunidade Alegria neste mesmo bairro e no Pacoval a chamada Bom Futuro, dita na cidade como o bairro dos “sem terras”.



Figura 6 Centro de Soure



Figura 7 Bairro Novo



Figura 8 Puá



Figura 9 Pacoval

Os campos de pesquisa sob a ótica da pajelança, temas de estudo, têm outra conformação, não se limita à extensão de terras, nem mesmo de rios e afluentes, não se limita mesmo aos espaços geográficos e físicos. No seu aspecto material é constituída por espaços referidos à produção e transmissão de práticas religiosas e culturais, notadamente nos designados recintos, salões ou barracos. Por outro lado, quando não são compradas as ervas em feiras e mercados os quintais, as matas, várzeas e praias, são importantes meios onde os pajés ou pessoas atendidas por eles têm acesso aos recursos necessários para os preparos e banhos

usados nos rituais de cura. Neste sentido, no transcorrer das entrevistas eram citados lugares onde os pajés fazem coletas, compram ou fazem trabalhos da linha de cura. Assim eu e dona Solange tivemos o seguinte diálogo em que ela declara em um momento em demonstrava a preocupação em estar contribuindo com informações relevantes ao tema desta pesquisa:

Dona Solange: - Óleo de coco pra coluna. Vamos ver o que você está mais precisando pra gente ir concluindo.

Thamirys: - Uhum.

Dona Solange: - Porque se não nem eu vou chegar, nem você.

Thamirys: - Essas andirobas que a senhora trabalha mais. Não é? Mais um pouco. A senhora tira daqui mesmo?

Dona Solange: - Extraída daqui mesmo, inclusive...

Thamirys: - Mas daqui do seu terreno?

Dona Solange: - Não, não, da praia porque (...). Mas quando não tem lá na praia, eu tiro óleo, eu compro, mas não... [Depois disse que não são de boa qualidade as que ela compra feitas]

Thamirys: - Qual é a praia que a senhora vai?

D. Solange: - É aqui, que a gente chama a Praia do Pedro Pena, quando não é lá pra Praia Grande. (Entrevista, 05.02.14)

Na cosmologia da pajelança os lugares sofrem influência das ações dos encantados, inclusive, na manifestação do que chamaríamos de fenômenos naturais tais como os movimentos dos ventos e o fluxo dos rios. Neste sentido, dona Zeneida Lima, tanto no livro quanto na entrevista, conta várias narrativas destas ações dos encantados, como esta que se segue explicando o motivo que sob a cosmovisão da pajelança explicaria a maresia agitada de um trecho da baía do Marajó, porte passa o barco que saia daqui de Belém para a cidade de Soure, naquela época. Diz Lima (1993: 19):

São os encantados dos seios das águas, aqui no ‘garrote’, é o domínio do caruana Raimundo da Barca, é por esse motivo que o navio joga quando passa pela sua morada. (...)

O caruana Raimundo da Barca nasceu no Maranhão. Emigrou para o Pará onde viveu por muito tempo trabalhando como pescador na região do arquipélago do Marajó. Certo dia, partiu de Jubim, uma localidade da ilha, em direção ao norte. Ao atingir a altura de Joanes, sua embarcação foi alcançada por um forte temporal. Raimundo

estava bêbado, perdeu o equilíbrio e foi atirado nas águas. Foi carregado pela correnteza, pelas ondas e redemoinhos, para um local chamado ‘Garrote’, desapareceu e se encantou.

- É protetor da praia de Joanes e seus Arredores.

Esta narrativa também indica como até na trajetória de experiências de “vida humana” das entidades, segundo o pensamento da pajelança, houve vários deslocamentos, migrações que se passaram neste mundo dos viventes e se encerraram na transitoriedade mística do encantamento que os leva para o reino do fundo.

Outra narrativa que foi contada por todos os pajés moradores de Soure e por dona Flor, pajé do quilombo Caldeirão- Salvaterra, permeada de memórias e cosmologia da pajelança em relação ao lugar como “domínio dos encantados” se refere a um retiro chamado “Bom Sossego”, onde viveria a encantada Cobra Grande do Sossego e passagens de labirintos que seriam buracos dos filhos da Cobra Encantada, mas na interpretação de um dos moradores da cidade de Soure, um dos interlocutores e intermediadores em campo, senhor Josivaldo Sarmiento, seriam túneis cavados pelos antigos escravos daquele retiro, que para fugirem cavavam estes labirintos com o objetivo de atravessar na fuga de Soure para Salvaterra.

Dona Zeneida Lima conta estas histórias das encantarias associada a fatos que poderiam ser comprovados no dia a dia destas comunidades nos “fenômenos naturais”. Então narra:

Próximo à Soure, seu Gustavo, na primeira curva do rio a partir de sua foz, diante de uma fazenda quase no abandono, a “Meu Sossego”, dizem haver um furo subterrâneo que vai dar no lago Guajará. Como prova menciono fato inusitado de o lago estar sujeito ao fluxo e refluxo das marés. E outro fato foi uma canoa que naufragada no Paracauari, teve seu leme e parte do costado com nome gravado encontrado no Guajará. Dizem ainda que há um rio subterrâneo que vem da contra costa e vai dar nesse lago.

Tem também a Cobra Grande, que na concepção da Encantaria são duas correntes marinhas contrárias porém que não se chocam. (Lima 1993: 21-22)

Assim como em Algodual existe a história de encante de uma cidade de Maiandeuá, onde também praticam expressões religiosas na Linha do Fundo, no Marajó, o principal ponto de energias da pajelança, segundo explicação de Dona Roxita em entrevista seria neste Lago do Guajará que está localizado na cidade Cachoeira do Arari. Novamente em uma narrativa na qual o encantado em ação toma a forma de uma cobra, um bicho do fundo, dona Zeneida conta esta história da seguinte maneira:

-Há muitos anos, Sr. Gustavo, no luar onde hoje espreiam as águas do lago Guajará, existia uma grande cidade, às margens do igarapé. O caruana Norato Antônio, um encantado do lugar, saía das

águas para divertir-se e prestar favores aos mortais, sempre em noite de lua cheia, sem nunca ser descoberto, até enfrentar a curiosidade de uma mulher. (...) A moça, autorizada pelos pais, ofereceu hospitalidade ao caruana. (...) Era quase meia-noite. Os olhos da jovem exorbitavam e ela paralisou-se pelo terror. Norato Antônio transformara-se em uma enorme cobra, enrodilhando-se sobre a rede (...). Norato Antônio descoberto em seu segredo fazia vibrar suas energias com outros encantos para proteger-se da curiosidade dos mortais. Tudo que era fixo, mexeu-se, as casas desfizeram-se como papel. As águas tragaram a cidade e derramaram-se sobre a planície formando o lago Guajará. (Lima, 1993:43-44)

Tanto o trânsito dos pajés, quanto o trânsito dos caruanas revelam “contra-narrativas” (Homi K. Bhabha, 1998) ¹⁴ que denotam a reescrita de histórias, histórias do tempo da colonização, histórias do tempo dos cabanos, da formação das cidades dentre outras. Neste sentido a narrativa da história do encantado Raimundo Pavão reconta um período que notadamente estaria relacionado com a chegada dos colonizadores e dizimação de povos indígenas por ação destes. Conta dona Zeneida no livro:

O caruana Raimundo Pavão é o protetor das praias do Pesqueiro, Araruna e Cajuúna, nas proximidades da cidade de Soure (...). Conta o caruana que em Pesqueiro habitavam os Araqués, que é mesmo que homem do mar, viviam da pesca e tinham grande respeito à natureza. Em um dia de grande festa para os Araqués, que é mesmo que homem do mar, viviam da pesca e tinham grande respeito à natureza. Em um dia de grande festa para os Araqués, quando todo o aldeamento se divertia, foram surpreendidos por invasores desconhecidos. Todos foram mortos, as águas rasas da praia se tingiram de sangue, resultando no colorido dos peixes. Pelo amor e respeito que tinham à natureza, os Araqués foram transformados em estrelas, peixes e mariscos, tudo o que há no mar, inclusive em areia da praia. (...) Conta Raimundo Pavão, que essa história era narrada pelos mais antigos pescadores do local. Ele mesmo foi pescador. Um dia, nas proximidades de Cajuúna, avistou um pavão sobrevoando sua pequena embarcação. Imaginando que a ave estivesse desgarrada, sem local de pouso, torceu para que ela descesse em seu bote. Mas a ave volteou e se afastou indo pousar em um areial, Raimundo notou que lá estavam muitos índios. Remou firme para o areial e, diante de seus olhos, tudo desapareceu. A partir de então, Raimundo encantou-se assumindo as características de seu estágio, ou seja, a de um pavão, tendo por missão proteger as três praias (...). (Lima, 1993:37)

Esta encantaria narrada pela pajé também denota a relação do humano com os seres da encantaria, em uma intimidade representada na junção do nome de pessoa associado ao nome

¹⁴ “As contra-narrativas da nação que continuamente evocam e rasuram suas fronteiras totalizadoras - tanto reais quanta conceituais - perturbam aquelas manobras ideológicas através das quais "comunidades imaginadas" recebem identidades essencialistas.” (Bhabha, 1998:211)

do bicho como se fosse um novo sobrenome que apresenta uma nova identidade ao ser que foi encantado e apresenta a face protetora ou a missão de guardiões dos caruanas que protegem os lugares, de acordo com esta cosmologia neste texto representa. Marajó e suas nuances são plurais, as comunidades de Soure e Salvaterra e o grupo pesquisado transverberam suas formações históricas, culturais, identitárias e narratológicas as multifaces deste campo interpretado como arquipélago, como lugar, como fonte temática e rede de contatos desta pesquisa. Demograficamente apresenta situações políticas, econômicas e humanas conflituosas e de precariedade ao longo de sua história, fundação e ocupação. Na dimensão do imaginário, é um campo de várias influências religiosas, culturais e folclóricas que inspiram produções artísticas, científicas e os estudos antropológicos sobre a pajelança.

2- Intérpretes da pajelança na Amazônia.

Esta pesquisa foi iniciada com o desenvolvimento de uma revisão bibliográfica a respeito do tema pajelança para que eu pudesse começar a compreender este fenômeno, primeiramente numa escala mais geral, compreendendo estudos nos quais o foco é a pajelança praticada na Amazônia Brasileira e depois mais específica, em comunidades do Arquipélago de Marajó. Por uma escolha mais didática, além de optar por uma seleção a princípio com delimitação de regiões, optei por direcioná-la em um recorte temporal a partir da década de 50 até os dias atuais, por ser indicado que nesta década é que são publicados os primeiros estudos de cunho antropológico sobre o tema.

As questões que surgiram no transcorrer da produção deste capítulo e foram pontos de orientação para a escrita, basicamente, se resumem em saber: quais os objetivos de pesquisa destes intérpretes? A quais interesses e instituições estas pesquisas atendiam? Quais as teorias, metodologias e redes de contato destes intérpretes? Quais os projetos políticos e científicos que nortearam estes estudos?

Durante o levantamento bibliográfico pude perceber que, em síntese, entre os estudos realizados, deste período escolhido, listam-se trabalhos produzidos nos campos da Antropologia, do Folclore, da História, da Literatura entre outros. As leituras de estudos de várias vertentes foram de essencial importância para melhor compreensão da pajelança, busquei destacar aquelas que de alguma forma exploram algumas das palavras chaves desta pesquisa, ou seja, saberes tradicionais, identidades, práticas de cura e cuidados com corpo. Neste capítulo, compartilho algumas das principais leituras destes estudos por linhas gerais de cada pesquisador.

Nesta época, as primeiras pesquisas são atribuídas a estudiosos como Luís da Câmara Cascudo (1951), Wagley (1953) e Galvão (1955), passando por produções mais atuais de Vicente Salles (1967), de José Pires de Moraes Rêgo Jr. (1973), Maués (1995-2008), Giselle Macambira Villacorta (2008), Maria Angélica Motta Maués (2008), Aldrin de Moura Figueiredo (2008), Pacheco (2010) e outros. Estes estudos correspondem a um rol de interesses neste campo de pesquisa que apontam para as práticas, diferenças de rituais, sincretismo com outras religiões; origens históricas, relação da pajelança e gênero, relação de cura e medicina tradicional *versus* medicina ocidental e mais recentemente as relações da pajelança com os discursos “ecológicos”.

Cascudo (1951) descreve o prestígio que os pajés paraenses tinham para os mestres do catimbó no estado do Rio Grande do Norte e destaca as trocas de saberes entre eles. Transparece em sua fala proferida, ironicamente como protetora de seus interlocutores, a perseguição de outros agentes e instituições que os pajés destes estados sofriam naquela época:

Há no Catimbó muito Pará-Amazonas. São as universidades do curso secreto. A ordem, na citação respeitosa que é a credencial na ordem dos valores começa por Belém do Pará, Manaus depois [...]. Posso informar, em sêgreco para polícia não saber, que os mestres da Pajelança paraense, alguns de mais fama, são convidados a visitar capitais nordestinas a ‘trabalho’ de importância [...]. Os Pajés vêm, trabalham e deixam alguma técnica nas mãos dos mestres catimbózeiros locais [...]. Alguns mestres nordestinos juntam dinheiro e vão passar uns meses em Belém do Pará estudando, acompanhando um ‘short course’. (Cascudo, 1951:79)

Casos em que pajés foram convidados a ir ao Maranhão para situações semelhantes ou mesmo para passarem por uma espécie de ritual de iniciação foram constantemente proferidos por estes interlocutores. Apesar de não ser uma obra especificamente sobre a pajelança na Amazônia, vale à pena citar a coletânea referente ao folclore brasileiro, na qual Cascudo (1956) reproduziu uma série de registros produzidos por alguns cronistas relatando práticas da pajelança entre os grupos indígenas. Neste livro, Cascudo (1956) apresentou registros como o escrito por Padre Nóbrega (1549) sobre um dos objetos ritualísticos utilizado pelos pajés, o maracá: “Instrumento usado pelos pajés, feito de um cabaço de tamanho da cabeça humana. No maracá faziam fumos, dentro, com fôlhas sêcas de tabaco queimadas e desse fumo que saía pelos olhos, bôca e narina, nesse estado vazio faziam cerimônias” (Nóbrega 1549 apud Cascudo 1956:23).

O resultado da pesquisa de Wagley realizada entre 1942-1948 na cidade de Itá (Gurupá-PA), na qual contou, dentre vários colaboradores, com a colaboração de Eduardo Galvão e do romancista Dalcídio Jurandir, culminou na publicação do livro *Amazon town. A study of man in the tropics* (1953). Neste livro, Wagley 1956 (1988: 61) indica a pajelança nas comunidades amazônicas como um dos padrões culturais herdados dos índios, que ainda permanecia sendo praticada como meio de cura executado pelos pajés através dos velhos métodos dos índios nativos. Nos estudos realizados com Galvão, identificou que na cidade de Itá havia relatos de um tipo de pajé denominado “sacaca”, que para os habitantes de Itá eram os antigos pajés e mais poderosos que existiram na localidade, todavia, já falecidos na época da pesquisa, além disto, aponta a origem ameríndia desta crença ao traçar o histórico das

práticas religiosas dos povos Tupi e sua influência na formação das crenças dos brasileiros e especialmente, das comunidades amazônicas. Observa que o ritual de iniciação necessário aos que precisavam aprender a controlar as entidades de quem fosse se tornar pajé só poderia ser realizado por outro pajé mais experiente. No sexto capítulo do livro, descreve as festas em honra aos santos, como São Benedito e Santo Antônio, que eram dirigidas por irmandades religiosas que não eram sociedades beneficentes e nem subordinadas à Igreja, estas irmandades guiavam o povo na folia e nas orações em latim acompanhadas pelo ritmo do tambor, os pajés como membros da comunidade participavam desses eventos.

No sétimo capítulo, intitulado “da magia à ciência”, Wagley (1988:193-254) escreve sobre a relação de estranhamento entre as práticas da medicina científica e da medicina popular, neste excerto do livro que há mais narrativas sobre a pajelança praticada em Itá. Neste sentido, Wagley (1953) ao investigar o conjunto de crenças em Itá, observa que há a crença em poderes sobrenaturais e os habitantes realizavam “práticas mágicas”, dentre elas, a pajelança, no qual o ofício do pajé era controlar “as almas do outro mundo e os espíritos perigosos da selva”, realizar curas, ou, simplesmente, aconselhar. Relata que os “pajés modernos” de Itá passaram pela influência do catolicismo e até mesmo do espiritismo praticado em Belém e Manaus, deste modo ao executarem as curas proferiam orações católicas, sem saber ao certo a distinção entre catolicismo e feitiçaria. Em linhas gerais, identificou que o objetivo a que serve a crença do: “(...) pajeísmo liga-se a influências mágicas, curando doenças causadas por poderes sobrenaturais maléficos e por bruxarias” (Wagley, 1988: 233).

Em *Santos e Visagens*, Eduardo Galvão (1955) mostra um estudo detalhado da pajelança, remetendo às práticas, crenças, diferenciando de outros pesquisadores que se centraram mais nos aspectos psicológicos ou de gênese folclórica das crenças e práticas, ao interpretar o setor da vida religiosa da comunidade de Itá, dentro disto a pajelança, com o objetivo de "ver até que ponto a religião do caboclo de Itá é condicionado por fatores socio-econômicos, peculiares a essa sociedade rural e como ela atua no todo dessa cultura regional" (Galvão, 1955: X).

No quarto capítulo, “Os bichos visagentos”, Galvão escreveu sobre os sobrenaturais, segundo seus interlocutores eram os seres que habitam os ambientes aquáticos chamados de “companheiros do fundo” ou “caruanís”, neste contexto fala dos relatos de pessoas que influenciadas por estas entidades eram atraídas a se jogar em rios e igarapés. Seguidamente, descreve a crença nos bichos, citando nomes como botos, Cobra Grande, Curupira, Anhangá,

guaribas e Matintaperera em experiências narradas por seus informantes.

No quinto capítulo intitulado “Pajelança”, Galvão (1955) a inclui no quadro de crenças que “são mais propriamente técnicas de lidar com alguns sobrenaturais, e mesmo, controlá-los para benefício do homem”, então escreve sobre a “farmacopeia local” de Itá, na qual se fazia uso de todas as ervas e folhas da localidade, neste momento identifica os tipos de doenças, causas e tratamentos¹⁵ mágicos das doenças, assim como, as benzedadeiras, rezadeiras e pajés como aqueles que executavam estas práticas mágicas. As práticas de cura revelam-se deste conhecimento e concepção da natureza que privilegiou nesta pesquisa e sobre o qual será preciso retornar insistentemente.

Assim como Wagley, Galvão (1955) atenta para a inovação com a instalação do posto de saúde na região, o que, no entanto, não impedia dos moradores recorressem tanto ao médico quanto aos benzedores. Posteriormente, o antropólogo explica que: “os pajés, além de melhor capacitados para curar, utilizam de outros métodos que não estão ao alcance do rezador”, (Galvão, 1955: 118-125).

Galvão (1955) narra casos em que aparecem as primeiras manifestações do dom de pajeísmo em moradores de Itá, neste processo um dos elementos marcantes é o tormento por “companheiros do fundo”, que “agem como espíritos familiares e são por eles ‘chamados’ durante as sessões de cura” (Galvão, 1955: 129). Identificou a existência de três diferentes tipos de pajés em Itá; o pajé de nascença: “que já nascem com êsse destino. Diz-se que ainda no ventre da mãe, o indivíduo assim dotado, já se anuncia emitindo gritos estranhos. Criança, sofre de ataques e convulsões, ou se comporta de modo peculiar.” (Galvão, 1955: 126), o pajé de agrado, que eram aqueles que recebiam os seus companheiros de fundo mais tarde e o pajé sacaca, que eram os mais poderosos, capazes de viajar pelo fundo dos rios:

Acredita-se que possam permanecer dias ou semanas seguidas sob a água e viajar enormes distâncias com a maior rapidez. Todo sacaca tem ‘pôrto’ ponto de partida e chegada de suas viagens. Diz-se que para atravessar os rios sacacas se vestem de uma ‘casca’ de pele de Cobra Grande. (Galvão, 1955:129)

Tanto Wagley, (1953) quanto Galvão (1955) estavam atendendo aos interesses de um projeto político civilizador, representado pelo engajamento destes antropólogos no projeto administrativo de implantação de redes de saúde do SESP e pelo caráter cientificista marcante, principalmente, na escrita etnocêntrica de Wagley cujo texto objetiva apontar

¹⁵ “Chás (...) beberragens, banhos ou defumações. O tratamento obriga a um período de resguardo, em que se evita o consumo de determinados alimentos, banhos frios e o ‘sereno’ .” (Galvão, 1955: 119-120)

estratégias e soluções para os problemas do atraso cultural e econômico das comunidades da Amazônia Brasileira.

Salles (1969) escreveu sobre os traços da cultura africana na pajelança. Teve como interesse de pesquisa as experiências de pajés nascidos no interior do Estado, principalmente na maneira como ritualizavam, ou seja, investigou como a sessão de cura era composta de elementos como a dança, orações católicas, benzenções e o som do maracá, inclusive notando a influência africana pelo uso do tambor. Em 1971, Salles (2005: 194) faz referência em uma nota de rodapé do seu livro *O Negro na Pará sob o regime de escravidão* ao episódio da mobilização de intelectuais paraenses em favor da liberdade de culto no estado, favorecendo a manifestação dos cultos afroreligiosos e de pajelança em 1938, episódio que gerou um documento assinado por pelo menos 25 intelectuais paraenses, dentre eles, os escritores Bruno de Menezes e Dalcídio Jurandir e o antropólogo Nunes Pereira.

Em *O Negro na Formação da Sociedade Paraense* (2004), Salles novamente cita a convergência cultural entre a pajelança e as afroreligiões e aponta que: “[h]á indícios de que a pajelança cabocla, praticada na Amazônia, com expansão para o meio norte, até o Piauí começou a ser contaminada pelos ritos africanos a partir mesmo dos tempos coloniais”, devido à solidariedade entre o negro e o caboclo que “nas mesmas vicissitudes, mesmas causas sociais, tenderiam a aproximar seus deuses e a dar unidade aos seus ritos.” (Salles, 2004: 20). Ao mesmo tempo, Salles diz que a pajelança também sofria influência do catolicismo desde o período colonial, pois as curas dos pajés dos interiores eram feitas com “benzimentos e orações católicas” (Salles 1969 *apud* Quintas 2007: 43-44).

Na década de 70 tem-se entre os estudos da pajelança, o trabalho de Arthur Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino Silva (1972), neste trabalho realizado na região do Alto Cairari, afluente do rio Moju, localizada no município de Moju, os pesquisadores dedicam um capítulo para a pajelança, intitulado “Pajés e Curadores.” O estudo descreve que o pajé “recebe espíritos que indicam as formas de alcançar o desejado e o ‘receituário’ a ser tomado (...) pode ser curador, porém, o curador se não tiver o dom jamais será pajé” (Figueiredo e Silva, 1972: 26), outra característica citada que o diferencia do curador, segundo os pesquisadores, é que o pajé jamais fixa um valor da remuneração recebida por cada trabalho.

Quanto à iniciação encontrada por Figueiredo e Silva (1972), ambos afirmam que entre pajés de Moju, naquela ocasião, o processo se dava com a iniciação “por seu pai, parente ou amigo íntimo, que lhe transmitia sua experiência desde cedo e, quando falece, deixa-lhe todo

o ‘pessoal’ que com ele trabalha.” (Figueiredo e Silva 1972: 26). Diferentemente dos casos relatados por Wagley (1953) e Galvão (1955), relatam que as manifestações mediúnicas não ocorriam imediatamente após a transferência dos guias, portanto, nestes exemplos não se tinha a noção do “pajé de nascença” que apresenta manifestações deste o ventre da mãe e ainda esclarecem que a primeira manifestação pode ocorrer depois de anos, sem a necessidade dos espíritos serem chamados pelos pajés através de cantos e rezas, pois o primeiro encontro pode ocorrer em forma de assombração dentro das matas. Neste trabalho Figueiredo e Silva evidenciam a existência de dois tipos de entidades na pajelança praticada em Moju: os espíritos e os santos e os caracterizam da seguinte maneira:

Os espíritos, por sua vez, são entidades que servem de intermediários entre os homens e os Santos, e que também se comunicam com outros espíritos. Se uma pessoa está doente e consulta um pajé, o espírito que ‘baixa’ leva essa comunicação aos Santos (os mais conhecidos são: N. S. Da Conceição, S. José S. Benedito de Canindé, S. Antônio, S. João Batista e Santa Maria José de Belém) e quando esses falham, apelam para a divindade maior que é Jesus Cristo.

Os Santos só “trabalham quando são solicitados pelos espíritos, que levam as mensagens dos consulentes e funcionam como anjos de guarda, trabalhando todos com ‘os mistérios de Deus’.” (Figueiredo e Silva, 1972: 27).

Os dois autores também apontam para a flexibilidade na maneira de realização dos rituais de pajelança, no entanto, descrevem parcialmente, mostrando o procedimento dos pajés e os instrumentos utilizados em como aconteciam as sessões nas seguintes palavras:

O pajé senta-se numa cadeira e começa a gemer até que o espírito chegue. Este se apresenta cantando seu ‘ponto’ e depois reza, conversa e receita. Também parte cantando. O instrumental consta de velas acesas na banca (...) cigarros de tauari, guaraná industrializado e cachaça para fazer a limpeza do corpo. As sessões são sempre realizadas à noite e não há utilização de instrumentos musicais como maracás, tambores ou outros. Apenas um pajé utiliza um feixe de penas de arara amarradas na base (Figueiredo e Silva, 1972: 27-29).

Além disto, Figueiredo e Silva (1972) escrevem sobre os “serviços” que eram realizados nas águas ou dentro das matas, conforme a determinação da entidade guia. Os ofertórios e uma série de orações que eram memorizadas pelos pajés e curadores e atentam que algumas não faziam sentido na construção das frases, esclarecem que estas prescrições eram indicadas sem o auxílio de espíritos, pois os mesmos só eram chamados quando essas receitas não eram eficazes em seus objetivos. Uma das orações para tirar feitiço que citam era proferida com as seguintes palavras: “Deus arme minhas contas com o mau olhado ou

enfeitado. Então, com Deus, minha a cruz divina, afastai e jogai para as ondas do mar ou água fria.” Seguida da oração do Pai Nosso e da Ave Maria. (Figueiredo e Silva, 1972: 28-30).

Posteriormente, em outro trabalho, individual, Figueiredo (1979) escreve sobre “rezadores, pajés e puçangas¹⁶” encontrados nas feiras e mercados da capital que estavam associadas aos elementos do ritual complexo da Umbanda, do Batuque e da Pajelança, rituais de fundo mágicos e místicos e, paralelamente, relacionados com a produção de remédios caseiros constituintes da medicina popular da cidade, a qual era o principal tema de interesse de Figueiredo neste trabalho, adotando: “a expressão ‘medicina popular’ como o conjunto de práticas mágicas, cerimoniais e rituais persuasivas, baseadas no pensamento simbólico, utilizadas pelos povos de todo mundo para a prevenção, classificação, diagnóstico e tratamento das enfermidades” (Figueiredo, 1979: 1).

Depois de apresentar os procedimentos de sua pesquisa, Figueiredo (1979) analisa as classificações indicativas das doenças tratadas por puçangas em ser natural ou não, os diagnósticos e tratamentos, inclui o pajé como aqueles que preparam os “especialistas” ou “conhecedores”, “que receitam produtos de origem vegetal que curam ou ofendem (...) que utilizam como intermediários, entidades sobrenaturais que receitam plantas como remédio para provocar a cura ou fazer sofrer... (Figueiredo, 1979: 25-26). Dentre as puçangas cita as que são feitas com a “arnica” (arnica montana) e cita conforme as informações obtidas durante a pesquisa, da “raiz, folhas e flores, preparam-se infusões que usadas em compressas são utilizadas nas quedas e confusões”. O chá das mesmas é usado contra febre, prostrações, tosses e reumatismo crônico”. (Figueiredo, 1979: 33)

Figueiredo (1979) dedica um capítulo a descrever e explicar algumas benzições, fórmulas e receitas que fazem parte do legado de saberes tradicionais da pajelança, como é o caso da prática de cura da doença ocular, localmente conhecida como “terçol”, em que “esfrega-se uma aliança de ouro na palma da mão até esquentar. Coloca-se em cima da pálpebra ainda quente pronunciando as palavras: Terçol, Terçol, no olho do Sol”. (Figueiredo, 1979: 60), que segundo a crença deve ser feita durante o por do Sol.

Após citar as puçangas, as rezas e orações, o antropólogo, anuncia o “crepúsculo dos encantados”, isto é, a avaliação que em Belém, durante a “década de 40, já não existiam mais puçangueiros, rezadores e curadores famosos” apesar de afirmar que, os pajés foram os que mais resistiram ao tempo”, (Figueiredo, 1979: 68), argumenta que, conforme a expansão da

¹⁶ Medicamentos da medicina popular (Figueiredo, 1979).

distribuição espacial da cidade foi aumentando, os pajés foram sendo empurrados para os bairros pobres e alagados, com isto foram ficando mais ausentes do centro de Belém, da mesma forma, os remanescentes destes foram absorvidos por outros experimentos mediúnicos que emergiram na cidade naquele período e cita seu trabalho (Figueiredo, 1975: 178) para afirmar que “muitas entidades das encontradas na antiga mitologia africana e na pajelança, com o correr do tempo, foram desaparecendo e as que sobreviveram, identificaram-se com os santos católicos, e hoje, nessa complexa liturgia, emergem e chefiam ‘linha’, cada uma com sete ‘legiões’”. (Figueiredo, 1979: 71-84)

Outro trabalho deste período é de Rêgo Jr. (1973) realizado em Vigia - PA, no qual o objetivo era apresentar o folclore de Vigia, visando os pajés em um “estudo do Homem, da sua linha religiosa e na descrição do trabalho, sessão ou ritual” (Rêgo Jr., 1973: 7). Neste sentido, observa-se que no estudo sobre pajelança de Rêgo Jr. (1973) há referência às linhas “que habitam as profundezas das águas”, inclusive, este pesquisador cita o trabalho de Galvão (1955) para destacar os “sobrenaturais familiares dos pajés tupis, citam-se os espíritos de animais e seres da mata e da água” e acrescenta que era muito comum entre o povo alusão à “linha do fundo”, porém, não se detém a explicar o que é isto, no entanto, diz que o “pagé é o que trabalha com a força do fundo” (Rêgo Jr., 1973: 9) e que além desta linha: “[a]inda poderia se considerar a linha das matas, onde se enquadraria o grupo das juremas ou de pena e maracá. Costumamos encaixar a linha dos astros e a linha do fundo, bem como a chamada linha do caboclo, nos ritos da Pajalença” (Rêgo Jr. 1973: 9). Não se preocupa em fazer explicações mais detalhadas sobre a significação destas “linhas” para a pajelança de Vigia, apenas diz que não se pode confundir com as linhas do Candomblé, Batuque, Espiritismo, Umbanda e Kadercismo.

A contribuição deste trabalho de Rêgo Jr. (1973) está, também, nos estudos de casos que ele desenvolveu e na maneira como ele organizou os relatos na sequência em apresentar primeiramente o pajé, “o homem” como ele intitula, “a linha” que segue, “o ritual” como prática, “a sessão” como é feita, assim como as orações, os remédios e os banhos. Minucioso em sua escrita etnográfica escreve detalhadamente como eram os locais onde aconteciam as cerimônias de pajelança, um destes locais é descrito como uma:

Sala espaçosa, retangular, situada na parte dianteira da casa, no fundo da qual se achava o altar, simples banquetta recoberta por um pano branco e com imagens de santos, velas e um relógio. No alto da sala havia uma curiosa lamparina, suspensa numa espécie de triângulo e uma ‘bandeira branca’, no centro da qual se achava pintada uma

cruz vermelha. ‘Havia ainda na sala uma pequena maleta contendo três maracás de tamanhos diversos e três guias, uma vermelha, uma amarela e uma verde desbotada’ (Rêgo Jr., 1973: 10).

A limitação de abordagem que surge entremeada nestes estudos que vão desde a década de 60 até 70, é que elas estavam mais voltadas para análise simbólica dos rituais, para a compilação de receitas e sistematização de categorias e concepções da pajelança orientada principalmente pela leitura do antropólogo ou pesquisador que hoje em dia seriam vistas pelo risco de transformar paradigmas em tensão que oferecem como possibilidades interpretativas do entrecruzamento de sistemas fechados de explicações e hábitos num procedimento repetitivo de dar respostas aos mesmos velhos problemas (Zaluar, 1986). Outro problema diz respeito à autoridade etnográfica que conclui seu produto de maneira monológica em que apenas o pesquisador tem a posse do foco da escrita, nestes estudos e mais especificamente nos trechos aqui selecionados, não aparecem de forma alguma à referência a fala dos pajés num discurso direto, os saberes que sabemos que são dos pajés e não dos pesquisadores são repassados para o texto etnográfico com pouca ou sem a alusão aos detentores destes saberes.

Desde a década de 70, Maués (1977), com sua dissertação de mestrado¹⁷, vem desenvolvendo uma série de pesquisas sobre cura, pajelança, encantados e xamanismo tendo como referência de local a região do Salgado, na ilha de Itapuá, no nordeste paraense. A partir desse trabalho começa a fazer uma classificação das encantarias da pajelança, conforme os relatos encontrados em campo, escreve sobre a noção de “pajé”, “pajelança cabocla”, “feiticeiros” e “encantados” (Maués, 1990).

Em 1994, Maués argumentava que a pajelança cabocla dizendo não apenas se tratava de uma forma de culto, mas como também uma prática médica local de Itapuá e, por outro lado, como uma das várias medicinas populares na Amazônia:

Ao contrário do que ocorre no caso da medicina ocidental, forjada dentro da tradição individualizante, a pajelança, como outras medicinas populares da Amazônia e de outras partes do mundo, assume, através dos métodos de tratamento do pajé, um caráter ‘holístico’, totalizante, que também é condizente com a ideologia dos sujeitos populares que a procuram para tratar-se de seus males físicos e tentar resolver seus conflitos psíquicos, assim como seus problemas nas relações interpessoais. (Maués, 1994: 80)

Maués (1995) escreve a respeito dos encantados ao apresentar um quadro das formas de manifestação destes que segundo sua descrição variam em:

¹⁷ Maués, R. H. 1977. *Ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília.

- Bicho do fundo que aparecem em diversas formas de animais aquáticos como cobras, peixes e jacarés, geralmente em rios e igarapés.

- Oiara que se manifestam em forma humana de modo visível ou apenas através da voz costumam aparecer em mangais.

- Caruana ou guia- são os encantados que incorporam nos pajés, se manifestam no lugar onde o pajé realiza o trabalho (Maués, 1995:190).

Outra informação diz respeito à ação maléfica dos encantados, ao citar as principais doenças que comumente são provocadas por mediação destas entidades da pajelança. No sétimo capítulo do livro fala sobre as doenças não naturais que são: “o mau olhado e a flechada de bicho” (Maués, 1995:191). De acordo com Maués (1995) a maioria das doenças é concebida pelos moradores da região do Salgado como “doenças mandadas por Deus” e não são vistas como malinesa¹⁸, mas como fatos “normais”.

Há, no entanto, um grupo de doenças designadas por expressões como ‘sofrimentos de pajé’, ‘não são normais’, ‘coisas de pajé’, ‘sofrimento que depende de pajé’, ‘doença por malineza’, cujo tratamento, segundo as concepções locais, não pode ser feito pelos médicos. Nelas inclui todas as linhas (...) (tipos de mau-olhado e de feitiço, a panemeira, o quebranto, o mal assombrado, o ataque de espírito, a corrente do fundo, a flechada de bicho e o ataque de boto) (Maués, 1995, 235-236).

O tema da pajelança cabocla como práticas de medicina popular na Amazônia é retomado pelo pesquisador num artigo de 2012, no qual explica que rotineiramente os doentes atendidos por pajés em sessão de cura recebem prescrições receitadas pelos caruanas, que tanto podem incluir remédios industrializados ou populares. Na pajelança cabocla através da incorporação do pajé pelas entidades que acontece o ritual de cura nos doentes, em um processo em que “não é o xamã que cura, mas sim os encantados ou caruanas que agem, tendo seu corpo como instrumento.” (Maués, 2012: 270-271).

Motta-Maués (1993) teve como interesse de pesquisa a relação entre xamanismo e doença, assim como Maués já relatava, diz que a pessoa que se torna pajé é acometida por uma doença chamada como “corrente do fundo” que impõe uma série de restrições alimentares, em que ela tem de se abster de um número relativamente elevado de alimentos”. (Motta-Maués, 1993: 163). Além disto, a antropóloga se refere às etapas do ciclo biológico da mulher como desempenhos rituais, neste sentido, dentro da cosmologia da pajelança praticada

¹⁸ Ao escrever sobre o conceito de malinesa, Maués explica que: Trata-se da noção oposta ao princípio cristão da caridade, associando-se, no discurso dos informantes, à ideia de inveja (...) o ato de fazer mal ao próximo (malinesa) provém da inveja. (Maués, 1995: 216)

na região do Salgado onde fez a pesquisa, “os costumes e atitudes que caracterizam cada uma das etapas que compõem o ciclo reprodutivo da mulher, até o seu final, serão tratados (...) como desempenhos rituais exigidos para que eles sejam ultrapassados com segurança e sem problemas” (Motta-Maués, 1993: 169).

Villacorta (2008), além de apontar a questão do gênero e da falta de reconhecimento das mulheres como pajés de prestígio, traz a leitura de pajelança como "pajelança ecológica", citando os casos de duas pajés: dona Maria Rosa e dona Zeneida Lima. Neste sentido, lemos na entrevista de Villacorta com a pajé Maria Rosa, o seguinte discurso que toma uma palavra de militância e de defesa contra a devastação da natureza:

Para o homem está bem, sendo organicamente, sendo espiritualmente, ele precisa estar em harmonia com a natureza. O homem precisa das energias da natureza, mas ele também precisa das suas ervas, dos seus frutos, dos seus rios, igarapés, olhos d'água. Se não, como ele vai viver? Por isso não podemos destruir a natureza. É preciso lutar contra isso. (Villacorta, 2008: 108).

Este estudo aborda a concepção de natureza conforme os conhecimentos da pajé Zeneida Lima. No livro de autoria da própria pajé, vemos um discurso semelhante desses discursos “ecológicos” e falas em prol da preservação da natureza que resultam de uma concepção que considera a pajelança como o encontro do homem com as energias da natureza que são o mesmo que os caruanas, que têm suas fontes em elementos da natureza como nas matas, nos rios, na terra (Prandi, 2006: 47). Esse sentido é apreendido na seguinte fala da pajé:

“(a pajelança) representa um encontro entre o homem e as energias da natureza, os caruanas, companheiros do fundo, ou simplesmente, encantados. (...) Ainda lhe digo mais, a natureza é a grande mãe, a origem e o fim de todas as coisas. Não devemos violentá-la, porque estaremos violando a nós mesmos. Os que violam a natureza são punidos por Anhangá. (...) O respeito à natureza, a integridade e equilíbrio de seus elementos é a lei maior. Dentro desse princípio de que se tratarmos bem a natureza, ela nos dá tudo. A natureza possui energias insondáveis para os mortais. Essas energias se manifestam no pajé que se torna seu instrumento.” (Lima, 1991: 32).

No artigo "Pajelança e Encantarias amazônica", Villacorta e Maués aprofundam mais essa temática de "pajelança ecológica", considerando que nesta concepção, além do dever de curar, o pajé assume como dever a missão de "conscientizar as pessoas para a preservação da natureza", o que costuma ocorrer também como forma de protesto, inclusive, perpassando na prática xamanística de cura, na qual os "espíritos dos índios" protestam contra as poluições de

rios, igarapés e derrubadas de árvores. Nesta leitura temos eu indagar quais concepções de natureza estão sendo levadas em conta? Como se trata de um texto breve parece que a noção de natureza discursada pelos pajés é comparada à concepção de natureza como meio ambiente, ou, fenômenos e leis naturais assim assimiladas pela pesquisadora. Este discurso de “pajelança ecológica”, segundo os antropólogos, também influenciaria nas reelaborações de pajelança e concepções de doenças, pois a causa e a cura de uma doença estariam relacionadas com a preservação ou não da natureza por parte das pessoas (Prandi, 2006: 37-38).

A pouca ou ausência de referência do processo de decisões e estratégias tomadas frente aos desafios e conflitos, acordos e vacilações, valores e racionalizações quase não entram em pauta na apresentação destes textos, justamente pela omissão que muitas vezes ocorre ou totaliza a referência os interlocutores, há certo menosprezo pelo contexto das nuances de significados construídos nestas pesquisas.

Quando lemos os textos destes intérpretes da pajelança e quando fazemos etnografias sobre este tema devemos ter o olhar atento a estas leituras e classificações compreendendo que se tratam de paradigmas analíticos, são maneiras de se pensar as sociedades, os Outros, que tomamos como campo de pesquisa e, como tais, apresentam suas crises, seus méritos, suas vantagens e insuficiências. No que se refere aos paradigmas de análise da pajelança muitos de seus intérpretes expressaram a crise de se verem diante do “previsível desaparecimento de seus objetos de estudo” (Roberto Cardoso de Oliveira, 1998:213-228), que podemos interpretar na ideia de “crepúsculo dos encantados” (Figueiredo, 1994) que enfatizava a interpretação de extinção dos padrões de certa “pureza” da pajelança e muitas vezes é assimilada nos discursos dos próprios pajés nos dias de hoje.

Com as produções mais recentes às quais faremos referência nos próximos períodos se abrem as possibilidades de se pensar a ideia de que estes textos e livros, também, são usados ou conhecidos como referências não só por pesquisadores como pelos próprios pajés e curadores. Há entre os pajés quem se interesse em produzi-los e sabem os nomes de pesquisadores que estudam suas linhas de cura e, por outro viés, estes livros podem ser vistos como um símbolo da importância destes agentes sociais na história de suas comunidades e até mesmo são objetos de crítica da leitura dos pajés escolarizados.

Didier de Laveleye (2008) comparando os estudos disponíveis sobre a pajelança amazônica disserta sobre a distribuição e heterogeneidade no complexo cultural da pajelança,

mostrando o sincretismo dela com outras religiões das encantarias, como o Tambor de Mina e a Umbanda. Neste artigo nota-se a concepção da pajelança como “um conjunto de práticas rituais e de representações da natureza e do corpo típica das populações amazônicas, aplicada principalmente pelos pajés na cura de doenças e aflições” (Laveleye, 2008: 113). Argumenta como na antropologia comumente um conjunto de ritos e mitos cria raízes na cultura de cada povo, deste modo, existem tantas pajelanças quantos povos diferentes existem no Norte do Brasil, isto tanto nas sociedades indígenas, como nas sociedades camponesas.

No entanto, sempre houve – e ainda há- muitas relações entre pajés da região: caboclos que vêm a serem iniciados com pajés indígenas (Wagley & Galvão 1949), povos indígenas que, na ausência de curador local, chamam pajés de uma etnia vizinha (Ribeiro 1996), amazônidas que são convidados a curar no Nordeste (Casculo 1951) etc. Assim uma característica geral da pajelança está na flexibilidade cultural, permitindo uma importante heterogeneidade de conjuntos rituais e míticos, e uma larga distribuição em todo o espaço social. (Laveleye, 2008: 113)

Laveleye (2008: 118-119) conclui dizendo que a autonomia que cada pajé tem de inovar em seu ritual e mítica possibilita uma enorme heterogeneidade entre eles e ao mesmo tempo deixa uma questão: “qual poderia ser o limite então dessa liberdade em frente da autoridade das tradições circunvizinhas?” e tentando responder a esta questão considera que a única preocupação do pajé está em comprovar a eficácia de sua cura, portanto, o limite da sua liberdade de inovação está na sua identificação como um bom curador por parte dos doentes.

Figueiredo (2009) com um texto que resulta de uma extensa pesquisa bibliográfica e de levantamento de documentos e jornais discute dois temas que são interessantes para destacar neste diálogo entre pajelança e conhecimentos tradicionais: o primeiro diz respeito à identidade ou caracterização dos pajés descritos pela literatura antropológica, contrapondo com o que ele encontrou nos registros dos jornais e documentos; segundo, a relação entre pajelança, ciência e medicina no período de 1870 até a primeira metade do século XX. Deste modo, na primeira parte de seu livro, o historiador problematiza o modelo analítico da identidade dos pajés da Amazônia ilustrado nas pesquisas antropológicas ao identificar como:

Os pajés que a literatura antropológica revelava obedeciam a um modelo analítico: eram caboclos das pequenas cidades e vilas do interior amazônico, gente que aprendeu com seus ancestrais indígenas o emprego ritual da pena e do maracá- eram como que “descendentes” dos índios do passado. Mas os documentos traziam histórias de pajés cearenses ladrões de jóias e de portugueses habilidosos no ofício da pajelança, algo que não batia com aquela imagem arquetípica do pajé amazônico. (Figueiredo, 2009: 53)

Por outro lado, inicia uma das reflexões que permeiam o conteúdo do livro, sobre a relação entre “folk-lore” e “pharmacia”, neste tópico interpreta que as histórias narradas nos jornais e documentos ora denunciam a perseguição feita aos pajés naquela época, ora revelam a mobilização dos curandeiros em sustentar e defender suas práticas religiosas, tudo isto num contexto em que a categoria ciência começava a funcionar como um certificado de “verdade incontestável.” Por isto Figueiredo (2009) relata o conflito atribuído às práticas religiosas e curativas da pajelança devido à retórica científica da época e, todavia, certa apropriação inversa dos discursos depreciativos por parte dos pajés, quando eles se unem para publicar um folheto intitulado *Pajés Científicos* (Figueiredo, 2009: 131). Ora veremos em outras referências que as iniciativas dos pajés e demais curandeiros, avança em iniciativas similares nos dias de hoje, seja em publicações ou ativos na colaboração em pesquisas acadêmicas.

João Bosco Botelho e Hideraldo Lima da Costa (2006) também estão na linha de historiadores que se dedicam a falar sobre a pajelança cabocla na Amazônia durante a passagem dos séculos XVI e XVIII. No litoral brasileiro e na Amazônia assinalam esses estudiosos que registram a presença dos pajés na solução de problemas, nos quais a cura da doença era mais um dos itens e os pajés eram identificados pelos missionários e colonos como empecilho para as mudanças propostas pelos planos do sistema colonizador, tanto que os poderes eclesiásticos investiram na destruição física e moral dos pajés, tanto na época de Colônia, quanto no Império e na República. Neste texto argumentam sobre a “sobrevivência” da atuação dos pajés, mais especificamente, no Alto Rio Negro, que se reconstruíram e resistiram a estes processos e continuam exercendo seus poderes até nos dias de hoje.

Pacheco (2010) ao estudar pajelança num contexto em que considera o sincretismo religioso e étnico das práticas religiosas presentes na Amazônia, se vale no título de seus textos, algumas vezes da expressão “encantarias afroíndigenas”, provavelmente por considerar que recorrentemente os pajés também praticam outras práticas como da Mina e da Umbanda e preferem ser chamados de curadores e pajés. (Pacheco, 2010: 90)

Em outro artigo escrito conjuntamente com o pesquisador Jerônimo da Silva e Silva (2011) investiga movimentos de deslocamentos, vivências locais, práticas de cura e processos de constituição de identidades de mulheres rezadeiras na cidade de Capanema, nordeste do Pará, indicando que algumas destas mulheres também são reconhecidas como pajés. Sob a orientação teórica dos Estudos Culturais, do Pensamento Pós-Colonial e da Antropologia das Religiões, em outro texto interpreta que as “fontes que crenças em saberes de cura, aspectos constituintes das cosmologias afroíndigenas, traduzem modos específicos com os quais

populações amazônicas, com destaque para a Amazônia Marajoara, lidam com encantados, espíritos, santos, orixás em seu fazer religioso. Por esse ângulo, a cultura é apreendida como território de experiências intersticiais e a natureza se refaz como paisagem cultural, pois sofre intervenções e interfere na configuração do sistema religioso local” (Pacheco, 2013: 476).

Silva (2011), orientado por Pacheco, escreveu também sobre pajelança no contexto paraense e deu continuidade nesta pesquisa no doutorado em antropologia. Com a abordagem metodológica da História Oral disserta sobre histórias de vida de cinco mulheres rezadeiras, migrantes da região nordestina para a Amazônia Bragantina.

Trata-se de trajetórias de mulheres que desenvolveram ofícios de cura em mediações com a cosmologia das encantarias e o catolicismo popular. No ato da rememoração, acionaram sabedorias de tradições orais para sanar doenças e criar códigos de proteção a favor dos habitantes de sua comunidade, que recorreram aos seus poderes mágico terapêuticos (...). Diante desses quadros, a dissertação alinhava por meio das narrativas orais das benzedoras em seus trânsitos culturais, uma cartografia das identidades locais, suas paisagens históricas e mudanças, formas de vida e de luta, expressas em sociabilidades e resistências, negações, aceitabilidades e estratégias para reafirmar identidades culturais e saberes locais na Amazônia Bragantina. (Silva, 2011: 8)

Gianno Gonçalves Quintas (2007) escreve em sua pesquisa de mestrado a respeito da presença da pajelança nas religiões afro-brasileiras, com este propósito dedica um capítulo para apresentar uma revisão dos “olhares sobre a pajelança dos séculos XVII a XX” e para apresentar a visão dos antropólogos no que diz respeito às categorias de “linha de cura, pena e maracá e pajelança cabocla”, a pesquisa foi desenvolvida com base em entrevistas de pajés e pais e mães de santo residentes em Belém. No quinto capítulo dedica um subitem para as sessões de pena e maracá e outro para discutir o contato da pajelança com outras religiões, no caso as afroreligiões brasileiras, como já foi mencionado em outras pesquisas.

Em 2013, em uma dissertação com objetivo de pesquisa mais direcionado para estudo da hermenêutica da religião, acompanhada de revisão histórica e bibliográfica, Giovanni Batista Tuveri segue um percurso pelo qual, através de autores como Galvão (2005), Lima (1993), Paes Loureiro (2008) e Figueiredo (2008), procurou construir um horizonte teórico-conceitual e cultural-religioso pelo qual melhor poderemos abordar os estudos da religiosidade amazônica e a análise das categorias que aparecem em alguns livros e artigos de Maués (1990/2000) relativos à religião e suas linguagens no contexto amazônico, isto é, na expressão da pajelança.

Dentre as pesquisas que abordam experiências de pajelança, mais particularmente do território marajoara, está a dissertação de Cavalcante (2008) que escreve sobre a iniciação, hierarquia e atribuições dos mestres na pajelança marajoara, no povoado de Condeixa, no município de Salvaterra. Nesta pesquisa constata que em Condeixa havia a existência de praticantes da pajelança em pelo menos quatro categorias de pajés denominados como: “mestres”, “de simpatia”, “de nascença” e “meuam.” Deste modo, Cavalcante (2008: 50) explica que na comunidade de Condeixa os xamãs são chamados de “mestres”, não de pajés e na “linha da jurema” é utilizado para designar o xamã curador, enquanto que o meuam, “segundo os relatos seria uma pessoa que mesmo possuindo o dom não desenvolvera por completo, não fora iniciado, mas faz suas obrigações para as entidades de forma ‘secreta’” (Cavalcante, 2008: 60). Os pajés de simpatia e o pajé de nascença, a estudiosa faz alusão à semelhança que estas concepções teriam com as noções de pajé sacaca e pajé de nascença descritas por Galvão (1955).

Em *Curandeiros e pajés numa leitura museológica: o museu do Marajó* Pe. Geovanni Galo, Karla Cristina Damasceno de Oliveira (2012), disserta sobre a museologização da pajelança em Cachoeira do Arari, no Marajó, ao discutir sobre o valor de patrimônio cultural que esta apresenta para o entendimento da população deste município, inclusive, ao analisar esta relação por meio dos discursos que envolvem a coleção de artefatos da pajelança cabocla do museu em questão.

Outra pesquisa de mestrado com o campo no arquipélago do Marajó foi produzida por Cavalcante (2012) e teve como tema a Pajelança Cabocla em Soure, e analisa as práticas e saberes de cura no município de Soure e o papel da mulher no contexto religioso e simbólico da pajelança. Por fim, interpreta que a pajelança cabocla é um fenômeno dinâmico e complexo, com diversas faces e aspectos, alguns conhecidos outros ainda não.

Nas publicações e pesquisas mais recentes, diferentemente dos trabalhos mais antigos, é verificável um espaço mais aberto à voz, para a fala dos próprios praticantes da pajelança, ou a colaboração destes agentes sociais no processo da produção da escrita etnográfica o que permite uma leitura e visão do discurso e da expressão dos próprios atores deste campo de estudo. A publicação do livro *Cartografia Social dos Afrorreligiosos em Belém do Pará*¹⁹ e

19 Ao nos referirmos às citações deste livro (CARTOGRAFIA SOCIAL...) ou do mapa cujo título é o mesmo, ora falaremos da autoria individual de cada pajé que está a falar, ora citaremos a referência com alusão a todas as nações religiosas que participaram da autoria geral destas referências, embora reconheçamos a importância do papel de orientação e organização conjunta com a colaboração dos pesquisadores acadêmicos que contribuíram para a produção destes documentos, optamos por dar destaque à autoria dos próprios pajés,

mapa é um exemplo disso, no qual os próprios pajés se apresentam e apresentam as tradições de sua religiosidade, dando ênfase às marcas da identidade de um pajé; eles são os próprios autores do que é escrito sobre a pajelança. Este âmbito de publicações de livro iniciando com o de autoria de Lima (1991) parece estar tomando mais força, sobretudo, na pajelança em espaços urbanos. Neste sentido encontramos discursos, como o do pajé Farenan (2012) que assumem uma autoconsciência de identidade ao afirmar que:

(...) O Pajé é a grande força da encantaria. Antes de chegar as outras nações, o pajé já existia e se chamavam curadores. (...) O maracá é um elemento principal dentro da pajelança, sem o maracá não há pajelança. Também sem o tauari não existe pajelança, porque todos os pajés fumam o tauari. A cinta de tracuá, cada um pajé tem a sua própria cinta. (...) O pajé já é diferente, ele diz: "eu sou experiente", ele não diz que é pajé, porque, na pajelança, vem da cultura indígena. Mas ela tem aqui na Amazônia, pelo menos em Belém do Pará, ela tem muito haver com o caboclo marajoara. (Pai Farenan (2012)- Oficina de Pajelança, 31/ mai/ 2010). (Nação Angola et al.,2012).

Como podemos observar a partir da fala do pajé Farenan (2012), ainda hoje os povos que praticam a pajelança no estado do Pará, assim como é relatado nas pesquisas etnográficas e em tantas outras, mesmo nas que não tinham o propósito antropológico, ainda fazem referência a esta origem indígena do dom dos pajés e a importância do Marajó como um lugar onde habita uma das forças da encantaria presente na Amazônia.

Outra questão abordada no texto de Pai Tayando neste livro é a ideia de revelação, quando ele diz que a “pajelança é uma religião de revelação” (Nação Angola et al. 2012: 19), que o pajé é visto como autodidata e recebe revelações, missões e o mestre que o prepara desde a infância. Ao falar sobre os mestres da pajelança marajoara praticada na vila Condeixa, Cavalcante (2008:50), diz que os pajés de lá são conhecidos como mestres e “como não há uma concordância em relação ao termo Mestre, acredita-se que está ligada a questão da tradição, na verdade os que já nascem aprendem que o termo é mestre e passam a reproduzir sem se questionar o porquê de ser dessa forma”, portanto, o termo “mestre” parece designar tanto as entidades conhecidas na pajelança marajoara por nomes como Mestre Puraquê, Mestre Gavião Real, Mestre Jacaré-Açu, assim como é o termo para nomear os próprios pajés que são incorporados por estas entidades, como é o caso do mestre Ajirú, também citado

considerando o que Foucault diz a respeito: “Em suma, o nome do autor serve para caracterizar um certo modo de ser do discurso: para um discurso, ter o nome de autor, o fato de se poder dizer “isto foi escrito por fulano” ou “tal indivíduo é o autor”, indica que este discurso não é um discurso cotidiano, indiferente, passageiro, imediatamente consumível, mas que se trata de um discurso que deve ser recebido de certa maneira e que deve, numa determinada cultura, receber um certo estatuto. (Foucault, 2000)

como um “experiente” citado por Pai Farenan (2012) como quem o preparou e os mestres, Modesto e Mundico, mencionados por D. Zeneida, no livro e em entrevista.

Pai Tayando dispõe em seu escrito representando os saberes tradicionais dos pajés de Belém a classificação da pajelança em quatro matrizes que se encontra sendo praticada na cidade, paralelamente traça o período histórico em que foram se formando estas matrizes:

(...) uma marajoara (Caruana), a matriz dos mestres (geralmente do baixo Amazonas e que estão longe das águas-mar, matriz muito rica de manifestações), a terceira dos catimbozeiros, uma nova modalidade que mescla a Pajelança do Nordeste e a Pajelança amazônica, que ocorreu na época da Borracha, mais ou menos em 1900 e a quarta, o Baião de Cura de raiz do Maranhão (Nação Angola et al. 2012: 19).

Muitas são as perspectivas de estudos sobre a pajelança praticada na região amazônica, particularmente, no estado do Pará, como é referido mais especificamente em alguns dos trabalhos aqui apresentados e muitas foram as mudanças e desenvolvimentos da fundamentação teórica e formação de conceitos e categorias no estudo da pajelança, observa-se também a ampliação de temáticas de estudos e o diálogo do estudo antropológico sobre este conjunto de crenças e método curativo com outras áreas de conhecimento, assim como os estudos folclóricos e de História. Com esta linha de estudo no próximo capítulo o propósito será apresentar alguns relatos e considerações sobre histórias de vida de pajés entrevistados em Belém e em comunidades do Marajó, buscando aprofundar as reflexões acerca dos três eixos temáticos da pajelança visados neste estudo sobre saberes tradicionais, identidades, práticas de cura e cuidados com o corpo.

3) Pajelanças e encantarias, pajés e curadores, caruanas e guias: o labirinto de categorias e conceitos, identidades em trânsito.

3.1- A Linha do Fundo

Cultura? Religião? Prática de cura? Dom? Herança? Ciência? Afinal em que consiste a pajelança? Como ela é denominada e definida pelos seus praticantes e por estudos antropológicos será o assunto abordado neste capítulo, assim como, discutiremos a pluralidade de identificações dos praticantes da pajelança e das entidades que permeiam este tema.

Primeiramente é importante pensar a categoria *linha*, visto que ela aparece constantemente associada à palavra pajelança e nas suas variáveis nomenclaturas ouvidas na pesquisa de campo, tais como Linha do Fundo, Linha de Cura e Linha Branca. Segundo Laveleye (2008: 117), *Linha* é uma palavra que “é usada em todo o Brasil para demarcar entidades invisíveis originalmente separadas. (...). Na pajelança, tem mais um sentido topográfico, em que cada linha demarca um espaço natural particular onde moram os encantados (...)”.

No campo pesquisado Linha, mais precisamente, Linha do Fundo foi utilizado pelos interlocutores de modo a abranger a linha de encantados que atuam tanto na matriz religiosa da Pajelança quanto na matriz religiosa da Umbanda, entretanto, em outro sentido atribuído a esta era proferida como sinônimo de pajelança. Por esta razão ao transcorrer deste texto linha do fundo e pajelança são utilizadas como palavras sinônimas, embora, se saiba que em outros estudos um valor mais abrangente pode ser atribuído ao termo linha ou linha do fundo.

O sentido topográfico é emblemático e se diluí espacialmente quando dona Zeneida Lima em entrevista na sua casa, em Soure, falou sobre a maneira como trabalha na pajelança:

“(...) Eu trabalho nos três níveis de água. Então têm as energias do fundo [das águas que] são as curadoras, a[s]²⁰ do meio [das águas que] são as que tratam desses problemas que eu te disse. Entendeu? [D]essas coisas que as pessoas são traumatizadas, ou sofreram alguma coisa

²⁰ Nesta nota gostaria de fazer algumas indicações sobre a utilização gráfica que faço de alguns sinais nas citações e transcrições, por exemplo, as notas entre colchetes geralmente são explicativas ou uma maneira de complementar ou tornar mais coerentes os textos; a utilização das pontuações gráficas nestas circunstâncias: ..., (...), (?) indicam, respectivamente, pausas, supressões e não compreensão por baixa audição. O uso das aspas duplas e simples nas transcrições será mais como um recurso estilístico para demarcar a fala dos interlocutores e as falas dos “personagens de referência” nas narrativas dos pajés, por isto nem sempre obedecem as normas ortográficas.

na infância (...). E da superfície [das águas] são as previsões.” (Dona Zeneida, 26.01.14).

O fundo, as águas em linha se referem topograficamente em rios, lagos, igarapés, enfim todos os ambientes onde os encantados simbolicamente habitam num ambiente aquático. Contudo na pajelança também se referem a um elemento que emana as energias para iniciação, purificação e cura. Por outro lado, dona Roxita, outra pajé moradora de Soure, enquanto mostrava-me o quarto da casa onde costuma realizar os trabalhos e apresentava utensílios e recursos utilizados nos rituais, falou que há linha do fundo se refere a encantados tanto da água, quanto das matas, do ar, da terra e a astral, neste momento ela me mostrava um ornamento de barro em formato de bola cheia de furos em forma de luas e estrelas, o que me fez deduzir que esta linha astral se refere mesmo ao ambiente celeste. Portanto, a ideia de *fundo* vai além de uma materialidade, ou, espaço físico; *fundo* é uma noção do imaginário e da cosmologia da pajelança. Por sua vez, o pajé Júlio enquanto falava-me sobre os diversos nomes das linhas, no sentido que ele explicava como sinônimo de cordas e materialmente representado num utensílio que outros pajés explicaram chamam de cintas, ele disse que para cada uma daquelas linhas (cintas) há 101 caruanas e ao ser indagado por mim sobre os desenhos bordados ou pintados na beira das linhas, esclareceu que se numa linha há um desenho de índio durante o trabalho só vira caruanas da linha de índios, se na cinta há um desenho de sereia só vem caruanas da linha das sereias.

Nota-se a partir desses relatos que a pajelança é caracterizada por este sentido de linha como “linhagem” que também demarca a afroreligiosidade brasileira, como menciona Lavaeye (2008:117) como se os encantados pertencessem famílias. Por outro lado, associada linha à palavra cura indica mais o processo que é o ápice dentro deste conjunto de práticas e rituais que é a pajelança, quando se fala em linha branca parece que tem este mesmo significado, que diferencia a pajelança da Linha do Batuque como são, genericamente, chamadas as afroreligiões como a Umbanda e o Candomblé em Soure e em Salvaterra.

Na Linha da Pajelança, assim como nas outras linhas religiosas, cada encantado tem sua história de vida, a sua origem, seu local de morada, seu trabalho na cura ou não, suas trajetórias de migração e encantamento. Cada cabôco ou encantado tem seu nome assim. Assim há a linhas das princesas como dona Mariana e dona Erondina que também baixam na Linha do fundo dos pajés, remetem a realeza turca e também são cantadas na Umbanda e no Tambor de Mina, há a linha dos índios como mestre Pena Verde, Índio Flechador, Aymoré que representam a etnia dos povos indígenas e a ligação com os saberes das matas. A linha dos encantados que vem em forma de cabôcos como pescadores, vaqueiros, parteiras e médicos

indicam a representação das atividades de trabalhos que estes encantados tiveram e levaram para o reino dos encantos. Em certas doutrinas dos encantados os versos denotam a história de contatos interétnicos e o movimento diaspórico em migrações que se referem a tempos, histórias da formação das identidades e uma outra visão da ideia de construção de Nação, como é muito mais explicitamente enfatizada nos relatos das mães e pais de santo, mas, também é perceptível nas narrativas, experiências de vida e nos processos de incorporação dos pajés com estas linhas. Assim como foi citado o trânsito dos pajés de Belém e do Marajó para o Maranhão, os próprios encantados cantam em suas doutrinas este intercâmbio cultural que ultrapassa os espaços físicos e se transfigura no plano espiritual das entidades. A doutrina do encantado Caiano Verde que vi incorporado em dona Roxita exemplifica esta linha dos encantados que migram, é um encantado do Maranhão que baixa em uma pajé do Marajó, em Soure, ao mesmo tempo, que faz alusão a um orixá:

Canto de Caiano Verde

Sou eu Caiano Verde, Caiano, Caiano,
 Sou eu filho Maranhão, Caiano, Caiano,
 Minha Pedra rolou lá na Pedreira,
 Afirma teu ponto, meu Pai, na Cachoeira,
 Só manda fogo quem pode mandar,
 Meu ponto é seguro, meu Pai Oxalá,
 Aí eu fiz um feitiço lá na Pedreira,
 Afirma teu ponto, meu Pai na Cachoeira,
 Só manda fogo quem pode mandar,
 Meu ponto é seguro, meu Pai Oxalá,
 Minha Pedra rolou lá na Pedreira,
 Afirma teu ponto, meu Pai, na Cachoeira (...),
 Só manda fogo quem pode mandar,
 Meu ponto é seguro, meu Pai Oxalá,
 Aí eu desmancho feitiço lá na Pedreira,
 Afirma teu ponto, meu Pai na Cachoeira.
 (Caiano Verde incorporado em dona Roxita, sessão de cura, 26.09.14).

Encantarias, Bate Costa, Pena e Maracá, estas foram as outras denominações escutadas em Soure e em Salvaterra, quando os pajés se referiam a linha que trabalham. Estas outras

nomenclaturas indicam que a pajelança é identificada e nomeada pelos seus praticantes não apenas pela crença em entidades encantadas, é considerada, além disto, pelos processos ritualísticos e o uso dos utensílios, deste modo, remete ao momento em que no ritual na alternância de incorporação de entidades no pajé ele se movimenta sentado no mojo batendo a costa na parede do recinto e faz alusão aos instrumentos-pena e maracá que são utilizados para abertura das sessões.

Como Maués (1995) observa em sua pesquisa pajelança trata-se “mais de uma categoria analítica do pesquisador do que nativa”, propriamente utilizada, nos dias atuais, pelos nossos interlocutores pajés ou não. Isto se constatou em campo quando perguntava aos moradores de Soure e de Salvaterra sobre os pajés que conheciam e somente lembravam do nome de dona Zeneida Lima, em princípio. Seguramente, isto se deve também a influência da mídia, pois entre os moradores destas cidades ainda é bastante lembrado o desfile da escola de samba Beija-Flor no carnaval de 1998, em que os noticiários levianamente informavam que dona Zeneida era a única pajé mulher do Brasil.

Por inexperiência de pesquisa etnográfica e por ter colaborado em um projeto no qual a metodologia enfatizava a questão da identidade e por isso os interlocutores afirmavam quem eram e se autoidentificavam como pajés, não atentei para o sentido depreciativo que pode ser atribuído a pajelança, perguntava por pajés e só com o tempo pude perceber que não era a melhor maneira de encontrar interlocutores porque quando eu perguntava por demais pajés além de dona Zeneida, lembravam-se de outros nomes, mas que diziam ser “macumbeiros”, pois estes interlocutores entendiam que em Soure ou em Salvaterra, “pajés já não têm mais”; “os que tinham, pajés bons mesmo, já não têm”, e davam respostas semelhantes a estas, se referiam também a nomes como pais de santo e mãe de santo e diziam não entender exatamente a diferença entre pajé e pai de santo, seja por não frequentarem este tipo de evento com constância, seja por nunca terem pensado a respeito por acharem que se trata do mesmo.

Em campo, o imaginário coletivo da população é permeado por estereótipos e outros termos discriminatórios com relação aos referidos cultos, sendo os mais comuns: macumba, coisa do mal, do demônio, magia negra. Só depois de muito lamento de pesquisadora principiante pautada nos modelos clássicos descritos desde Galvão (1955) e Wagley (1953) sobre a pajelança e a figura do pajé e pelo anúncio do “crepúsculo dos encantados” e só depois fui refletir que esta diferenciação trata-se mais de um padrão analítico construído na metodologia de pesquisa do antropólogo que procura fenômenos sociais com base em modelos preestabelecidos em seu preparo.

Um dos aspectos apontados pelos pajés sobre a noção do que vem ser a pajelança e que vários antropólogos analisaram é a denotação de “dom.” Todos os pajés com os quais eu pude conversar falaram em primeiro neste teor de pajelança como um dom dado por Deus, então atribuem a este o caráter de algo divino, uma dádiva. Exemplo disto é a fala de dona Flor quando contou nas seguintes palavras, que por outra análise também alude ao processo de transculturação em que esta presente um ritual dito da linha de matriz africana que é o uso do tambor, mas esta na prática de uma senhora que também se identifica como pajé que trabalha na linha do fundo:

“O que recebi foi dom de Deus, Deus que me deu o dom. Eu sinto quando estou batendo batuque, eu sinto.” (Dona Flor, 04.02.14).

Analiso a presença do “batuque” nos rituais da pajelança exercida por dona Flor e por outros pajés, como um processo de transculturação entendido sob o prisma do paradigma teórico de Fernando Ortiz (1987:96) o qual entende:

(...) que o vocábulo transculturação expressa melhor as diferentes fases do processo de transição de uma cultura para outra, porque este processo não consiste somente em adquirir uma cultura diferente (...), porém o processo implica também, necessariamente, na perda, no desenraizamento de uma cultura anterior, o que se poderia chamar de uma desculturação parcial, e, além do mais, significa a criação conseqüente de novos fenômenos culturais, que se poderiam denominar neo-culturação.

Assim nos rituais da pajelança em que antes era usado apenas o maracá e o canto, com a situação que se estabelece na chamada “linha cruzada”, isto é, quando um pajé começa a frequentar terreiros e utilizar nos seus próprios rituais outras técnicas e saberes, como o uso da dança e da batida de tambor, advindas do contato com outras matrizes religiosas acontece esta desculturalização parcial e ao mesmo tempo o surgimento de novas experiências, de outras práticas, de uma “nova cultura” e a ideia de perda é transmitida no discurso dos pajés que acreditam que quando a linha cruzada acontece o pajé começa a ter seus poderes e saúde prejudicados e, por outro lado, para eles se perde a noção de pureza da identidade de pajé.

Como analisa Marcel Mauss (1974) ao discutir a categoria dádiva dentro do que ele denomina de “sistema de prestações totais”, em que há “o espírito das coisas dadas”, de acordo com a cultura *maori*, de certo modo, assim também ocorre dentro das relações de interação dentro da pajelança esta ideia de que o dom dado involuntariamente exige reciprocidade. Os pajés enfatizam muito em suas falas que eles não podem ficar sem ajudar a quem precisa, não podem deixar de atender a um pedido de trabalho e mesmo que não haja

nenhum doente para atenderem, precisam fazer suas “obrigações”, tais como deixar cachaça numa garrafa num canto da casa, deixar água num copo e vela em altar, dentre outros feitos que são deveres dos pajés e que dizem que se não cumprirem podem vir a ser prejudicados e levarem o que eles chamam de “surra”, isto é “apanharem” dos caruanas, em outras palavras podem ficar doentes, pararem inconscientes em matas ou igarapés, ser derrubados de suas redes enquanto dormem, e outras coisas.

Por sua vez, em geral apesar de não haver com recorrência a cobrança financeira por parte dos pajés por seus trabalhos, os “clientes” ou “donos do trabalho”, de acordo com os pajés são as pessoas atendidas na pajelança, costumam levar algum agrado aos pajés quando há bom êxito em suas práticas. Neste sentido, costumam levar desde o próprio dinheiro, até frutas, imagens de santos, cintas e outros presentes que os pajés recebem geralmente de bom grado; quando não, se o pajé se nega a aceitar o agrado, alguém próximo a ele costuma receber, como o conjugue quando há, ele recebe como agradecimento, até mesmo por insistência da pessoa que vai levar o regalo e não quer levar de volta.

Outros aspectos que constituem este saber tradicional são as ideias de herança, de melindre e segredo. Estes pontos estão fundamentados em análises dos relatos das experiências dos pajés, mas não foram palavras diretamente ditas por eles, contudo, foram expressas em suas narrativas. Deste modo, herança remete novamente ao dom, em algo recebido, por outro lado se refere à tradição no sentido de transmissão de saberes e de patrimônio como algo herdado, com este sentido é que dona Flor também narrou sua história de vida dizendo que a mãe dela que deixou tudo para ela, depois que morreu, o dom ficou para ela. Outros pajés como Dona Maria Rosa e seu Varlei, rememoram que seus pais e outros antepassados ou filhos e parentes mais jovens também nasceram com o dom da pajelança. O que chamo de melindre dentro da pajelança diz respeito aos cuidados que o pajé tem que ter com suas obrigações, com suas atitudes perante seu dom e até mesmo com o cuidado em não revelar doutrinas mais secretas aos pesquisadores e aos demais curiosos, então esta ideia se relaciona com o teor de segredo que se refere aos mistérios e do que não se pode revelar a quem não é pajé.

Em seu livro, *O Mundo místico dos caruanas e a revolta de sua ave*, a pajé Zeneida Lima define a pajelança sob dois aspectos, primeiramente sob o ponto de vista da herança indígena e posteriormente relacionando à conexão com uma ideia de natureza. Neste sentido ela considera que: “A pajelança é um culto à encantaria, que herdamos da cultura aborígene em nossa civilização. Ao incorporar às culturas civilizadoras e africanas, perdeu sua pureza de

origem.” (Lima, 1993:26).

Nota-se no texto da pajé um discurso que também indica a heterogeneidade resultante do contato da pajelança com outras culturas por meio da interação dos grupos étnicos detentores deste saber que se valeram e se valem disto como estratégia de resistência perante os conflitos no campo religioso e das trocas culturais. Por outro lado, dona Zeneida explica que se trata de um culto que:

“(…) representa um encontro entre o homem e as energias da natureza, os caruanas, companheiros do fundo, ou simplesmente, encantados. (...) Ainda lhe digo mais, a natureza é a grande mãe, a origem e o fim de todas as coisas. Não devemos violentá-la, porque estaremos violando a nós mesmos. Os que violam a natureza são punidos por Anhangá. (...) O respeito à natureza, a integridade e equilíbrio de seus elementos é a lei maior. Dentro desse princípio de que se tratarmos bem a natureza, ela nos dá tudo. A natureza possui energias insondáveis para os mortais. Essas energias se manifestam no pajé que se torna seu instrumento.” (Lima, 1991: 32).

Portanto, dona Zeneida entende a pajelança como fonte de contatos entre humanos e não-humanos, onde a natureza é vista como as próprias entidades, com o poder tanto de criar, oferecer o que os homens precisam, mas, também regula as ações destes. Deste discurso podemos inferir que a pajelança também se caracteriza por aquilo que Viveiros (1996) trata como “perspectivismo ameríndio”²¹, ao verificarmos esta relação homem e natureza, bem como ao observarmos situações em que os interlocutores dizem que o animal possui memória, em que o animal se vê com uma faculdade atribuída aos humanos, ou que os encantados se metamorfoseiam em pessoa ou em bicho, ou, o inverso, pessoas que se transformam em bicho, ou são vistas como bichos, aqui me refiro tanto às narrativas contadas por pajés, quanto por interlocutores que intermediaram nossas conversas nos meandros da pesquisa. Neste sentido, na entrevista com o Pai Tayando, ele relatou como foi a chegada dos “bichos do fundo” na Amazônia, contando uma narrativa que explica a mudança do curso das águas nos oceanos, a adaptação dos animais marítimos na água doce e o surgimento do Marajó, com as seguintes palavras:

“- Quando eles [Se referia aos bichos encantados] chegaram pra cá, eles chegaram num período muito bizarro ainda. Você sabe que não existe habitante primitivo. Existem aqueles que chegaram mais cedo aqui que foram os índios. Quando os índios chegaram na Ilha do

²¹ “trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (Viveiros, 1996:115).

Marajó, o mundo já tinha se feito e se você olhar num mapa mais antigo, você sabe que o oceano corria daqui do Marajó para o Pacífico. A água corre assim agora [Fez com um gesto o sentido que corria o mar]. Ela entrava e tinha uma grande enseada, uma grande baía que era a Amazônia. Aqui era água onde nós estamos, tudo era água. Quando foi secando, aí foram criando as [terras]. Então, veja só, passou aqui. Quando houve o encontro das pedras que eles falam muito na pajelança, das pedras (...). As camadas tectônicas. Quando elas bateram lá em baixo, que elas se encontraram: ‘ - Pa!’ Aí, se formou o que? As Cordilheiras dos Andes e aí foi um tapume e a água não podia mais correr assim. A água correu ao contrário. Só que aquela água que era salgada, que entrava no mar adentro com o passar do tempo, ela se tornou doce porque não tinha mais contato [com o mar]. Aí os rios começaram a dar força [para a terra] porque cresceu, ficou alto e nessa confusão muitos animais que eram da água salgada, acabaram se adaptando na água doce. Aí está o exemplo do golfinho que nós chamamos de boto, é um animal típico da água salgada que se adaptou à água doce. Eu não sei se você lembra, um tempo desses, uma coisa de uns dez anos atrás, uma baleia entrou e foi bater lá em Santarém. Os pajés dizem que isso é a memória do animal. Ela sabia que ela fazia aquela travessia e aquilo ficou dormindo. Um dia acordou, ela quis fazer, só que não dava pra ela fazer. Vários animais aparecem mortos, animais marinhos da água salgada aparecem mortos aí dentro do Amazonas. Há cientistas que dizem que é a memória dos animais. Mas eu estou dizendo isso aí porque então eles chegaram num período bem primordial, quando se formou a Ilha do Marajó. Há uma crença que em baixo da Ilha tem um bando de labirinto. Então foi se formando a ilha e lá têm todos esses labirintos, é o caminho do fundo.” (Pai Tayando, 09.01.14).

Esta narrativa de Pai Tayando sugere uma cosmovisão da origem da Amazônia, do Marajó e da Cordilheira dos Andes, bem como a chegada dos índios (caraíbas como o pajé disse em outro momento porque, segundo ele, teriam vindo do Caribe) e dos “bichos” (animais aquáticos e encantados, assim explicou). Destaca-se a simbologia da construção destes territórios através da dinâmica das águas e com o movimento das pedras, o que converge para se pensar a ideia de “entre-lugar” formulada por Silvano Santiago (1978) e discutida por Bhabha (1998:) que entende que “(...) [e]sses ‘entre-lugares’ fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação - singular ou coletiva - que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade.” A Amazônia era uma grande baía e o Marajó é um labirinto de túneis, muito além da interpretação apenas desta descrição topográfica, a narrativa do

encontro intercultural destes povos e entidades se faz presente na narrativa do pajé que instiga uma outra percepção da ideia de construção de Nação, ou seja, propõe outras narrativas da história regional e nacional.

Os animais, assim como os homens, possuem memória de acordo com esta interpretação do caso das baleias e demais animais marítimos que morrem encalhados. Uma faculdade que para nosso entendimento seria apenas humana, segundo os saberes da pajelança seriam atribuídos a estes animais. Em outro trecho da conversa também falava de como os homens interagindo com os macacos aprenderam a fazer casas em árvores ideais para os períodos de enchentes dos rios. Estes aspectos de interatividade entre humanos e animais se assemelham ao que acontece na Amazônia equatorial, como explica Philippe Descola (1998:25-26) entre os Achuar que dizem que a maioria das plantas e dos animais possui uma alma chamada *wakan*, semelhante àquela dos humanos, o que garante a eles uma faculdade reflexiva e intencional que os torna capazes de se comunicarem com sua própria espécie e com os homens, incluindo-lhes entre as “pessoas” no entendimento deste povo denominadas *aeunts*. Este pensamento também dialoga com outra assertiva de pai Tayando que declarou não nesta entrevista, mas em livro que: ‘As ervas têm personalidade, alma e uma ciência que só os pajés sabem receitar e acordar sua força curativa’. (Pai Tayando, 2012: 35)

Como se não bastasse a palavra dos pajés para convencer-me da interpretação das narrativas que proferiu durante a entrevista, pai Tayando como estratégia discursiva apontou, genericamente, os estudos de *cientistas* sobre esta tal memória dos animais, da mesma forma como me aconselhou a procurar estudos de geólogos que investigassem a possibilidade da existência dos furos subterrâneos em solo marajoara. Deste trecho da narrativa do Pai Tayando, podemos retomar a noção de que os saberes da pajelança também remetem aos objetivos do presente, e por esta ideia de “tradição inventada” como o historiador Eric Hobsbawm (1984) argumenta, pois nesta narrativa de origens o pajé conta, dentre fatos passados, um caso que sucedeu na atualidade recente, como um modo de associar o saber milenar dos pajés com uma notícia dos dias de hoje.

Por outro lado, há também a ideia de pajelança como ciência e saber expressada pelos pajés, diretamente dita pela pajé dona Maria Rosa com a palavra ciência, sabedoria. Ciência torna-se um termo re-significado de acordo com a doutrina da pajelança tem haver com o que diz esta pajé, quando conta:

“(...) Com 16 anos foi o primeiro trabalho que ele fez pra mim, pra eu receber aquela mensagem. Daí que a ciência vem comunicando com a gente porque (...). Pra depois que eu

fiz esse trabalho, eu estava com 21 anos que eu comecei a trabalhar, ai já foi diferente, já é outro momento, como a gente recebe que a gente não pode revelar, não pode revelar, mas a ciência que vem, o espiritual, a gente sabe, que a gente ouve, o dom que a gente recebeu naquele quarto, com oito dias tratada, se tratando, recebendo tudo.” (Dona Maria Rosa, 05.10.14)

Com esta fala podemos inferir que ciência na cosmologia da pajelança entendida por esta pajé se refere à mensagem espiritual que eles recebem das entidades, se refere aos saberes adquiridos pelo pajé em interação com os espíritos ou caruanas, a ciência é entendida como o próprio dom da pajelança, os saberes práticos, saber o que fazer em cada caso que requeira a atuação do pajé é o que constitui esta ciência. Em outro momento que eu lhe perguntava a respeito do sentido deste uso da palavra ciência, a pajé apontava para sua própria cabeça, tocando na sua frente e depois falou novamente da necessidade de escutar os encantados para saber o que fazer com seu dom. Esta narrativa e experiência de dona Rosa converge para a análise da pajelança, sob o viés teórico de Bourdieu (1974), com a ideia de religião como uma linguagem, como um instrumento de comunicação e de conhecimento. Por outra leitura, orientada pela “arqueologia do saber” de Michel Foucault (2008), como uma linguagem que forma “práticas discursivas”, encontra-se na pajelança uma relação específica entre Ciência e Saber e o desafio de análise de discursos, como este de dona Maria Rosa, estaria em investigar não uma relação de exclusão ou de subtração entre estes campos, mas, em mostrar “como uma ciência se inscreve e funciona no elemento do saber”. Este tema de análise será retomado no próximo capítulo.

Na pesquisa de campo a conceituação de pajelança fora o ponto de partida e ao mesmo tempo uma problemática na busca de interlocutores, pois munida apenas do conhecimento teórico, não imaginava ao certo a variedade de significações e termos similares que encontraria para indicar o mesmo fenômeno social. Em Belém, sentia-me mais a vontade para me referir ao termo pajelança, pois havia participado de um projeto de pesquisa, *Projeto Cartografia Social dos afrorreligiosos de Belém do Pará*, no qual os sujeitos se auto-identificavam como pajés e pais de santo devido à própria metodologia de pesquisa motivar o discurso sobre identidades.

Quando fui a campo ao Arquipélago do Marajó, a princípio, ignorantemente, achei que me referindo apenas à pajelança e pajés conseguiria travar diálogos sobre o tema desta pesquisa, no entanto, isto não foi o suficiente.

Durante oficinas de cartografia, no âmbito do *Projeto Mapeamento Social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação: processos de capacitação de Povos e Comunidades Tradicionais*²², realizadas com representantes de comunidades quilombolas em Currallinho e nas proximidades do Rio Gurupá em Cachoeira do Arari, em conversas informais com os participantes, perguntava-lhes se em suas comunidades havia algum pajé ou se conheciam algum que estivesse entre eles ou morassem nas redondezas. Porém, interlocutores, como dona Vera e seu Pedro, moradores de Currallinho, pareciam não familiarizados com o termo, entendiam melhor quando eu usava o termo pajelança associado ao sujeito curador, quando eu falava em curador, finalmente as pessoas diziam que “já houve vários”, mas “não há mais”, ou “os bons já não há”, “pararam de trabalhar”, ou “foram embora pra Belém”.

Apenas dona Nazaré, moradora das margens do rio Mutuacá em Currallinho, contou que teve um filho que chorou em sua barriga e ainda criança dizia remédios que serviam para família, inclusive, sendo responsável pela cura de sua irmã que havia contraído certa paralisia nas pernas enquanto criança. No fim do encontro no qual estava ocorrendo essas oficinas, dona Nazaré fez questão de apresentar a filha curada pelo seu filho pajé e enfatizar o quanto ela ficou boa das pernas, de fato a moça andava normalmente e aparentava estar saudável. Na comunidade do Rio Gurupá, as respostas foram semelhantes.

Notei que nestas comunidades do Marajó há uma crescente presença de pessoas aderindo às religiões “protestantes”, fator que acredito que também esteja contribuindo para a carência da presença de pajés nestas regiões, pois, além desta, é bastante retraída pela católica. Isto tudo configura o campo religioso de disputa no qual a pajelança sempre esteve e ainda está sendo acuada. Em Soure e em Salvaterra, também o pajé seu Antônio e a pajé dona Flor citaram esta mudança no quadro religioso do Marajó. Quando eu perguntava à dona Flor sobre as festividades religiosas que ela participava na comunidade, ela me disse que com o tempo poderiam até acabar, até o círio dedicado a Nossa Senhora da Conceição que é realizado no Caldeirão no mês de julho, pois a maioria dos moradores, segundo ela, está “virando crente.” Quem anda pela vila pode notar a crescente quantidade de igrejinhas, pequenas construções com algum indicativo que são de “protestantes”.

No entanto, apesar das relações de conflito entre catolicismo e pajelança, assunto que é discutido por Pacheco (2010) a respeito da intolerância religiosas da elite católica do Marajó,

²² Projeto desenvolvido no âmbito das pesquisas do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, financiado pelo Fundo Amazônia – BNDES, no decorrer de outubro/2011 a outubro/2014.

como escrevia Maués (1995: 201), “todo pajé se considera um ‘bom católico’”, no Marajó os pajés que assumem o seu dom, em geral se identificam como católicos, frequentam as celebrações e festejos católicos e possuem altares e imagens com santos que também são da crença do catolicismo. A pajé dona Roxita falando a respeito da sua religiosidade afirma manter uma boa relação com o bispo e padres da paróquia de Soure, ser devota de Santo Antônio e participar da cruz vermelha no círio de Nossa Senhora de Nazaré em Soure e entende que a pajelança é uma religião agregada a religião católica, como se a religião católica fosse a matriz e a pajelança uma continuação dela, como uma espécie de capela e daí ela deu o exemplo físico da igreja matriz e continuidade desta presente no seu quartinho com altar onde realiza seus trabalhos de xamânicos. Da mesma forma seu Varlei relatou descer madeira para fazer o mastro da festividade de São Pedro e ter sido depois de uma conversa com o bispo de Soure que começou a usar seu dom para ajudar as pessoas, diferentemente do que costuma ser praticado na pajelança, quando um pajé passa por um preparo por outro pajé mais experiente, seu Varlei diz que não foi preparado por outro pajé, mas foi orientado pelo sacerdote católico, o que denota que nem sempre a relação é de conflito entre esses grupos historicamente também conhecidos como antagonistas neste campo de disputa que é o religioso, no qual também se insere a pajelança.

Dona Zeneida em entrevista demonstrou variar sua interpretação da pajelança às vezes como religião, às vezes como cultura, parecendo ter mais uma base também na pesquisa de seus amigos pesquisadores como Pierre Verger e Roger Bastide, que por muito tempo a acompanharam investigando seu modo de praticar a pajelança. A pajé expressou pensar em pajelança como cultura que faz parte da tradição indígena marajoara, por outro lado entende como uma religião que pode conviver harmonicamente com outras religiões e deu exemplo de Jesus como alguém foi rejeitado pelo seus próprios conterrâneos e curava os doentes, assim como os pajés fazem e ela contou possuir várias imagens de santos em seu quarto, tanto quanto esculturas de seus caruanas. Indago-me nos casos, principalmente, das pajés Dona Roxita e dona Zeneida, por elas conhecerem mais pessoas da minha família que mora em Soure, o quanto o conhecimento de minha origem ser de formação católica, algumas vezes, possa ter influenciado alguns de seus discursos a respeito de pajelança e catolicismo e a respeito do aspecto religioso que permeia o tema desta pesquisa. A verdade é que como pesquisadora não fiz segredo de minha identidade religiosa, sempre ando com algum elemento que me identifica como tal (medalhas) e sempre que indagada pelos pajés sobre minhas crenças, afirmava que sim, “sou católica”. Penso que isto não foi um impasse, pois

sempre tentei expressar o respeito por todas as formas de religiosidade, no entanto, como pesquisadora esta atitude de afirmação pode ter sido um elemento motivador de certos discursos por parte dos pajés sobre os saberes da pajelança e sua relação com as tradições católicas, reconheço.

Referente ainda a este aspecto religioso, observo que a denominação linha branca, o uso do batuque, e a menção a espíritos e guias e devoção aos santos, assim como entidades como dona Mariana e dona Erundina, que também são entidades cultuadas no Tambor de Mina, ilustram a interação cultural da pajelança com as outras religiões presentes no Marajó tais como o Kardecismo, chamado de Mesa Branca em Soure e Salvaterra, a Umbanda e a Mina Nagô, chamadas de forma mais leiga como Batuque pelos interlocutores com quem conversei.

Com estas noções retomo o trabalho de Laveleye (2008: 113) que afirma que:

A “pajelança” refere-se a um conjunto de práticas rituais e de representações da natureza e do corpo, típica das populações amazônicas, aplicada principalmente pelos pajés na cura das doenças e aflições (...). Existem, assim tantas pajelanças quantos povos diferentes existem no Norte do Brasil, tanto nas sociedades indígenas quanto no mundo “caboclo” ou camponês. (Laveleye, 2008: 113).

3.2- Os trabalhadores de cura

A partir deste momento começarei analisar alguns dos relatos que ora estão em materiais que pesquisei, ora foram relatados em entrevistas e em conversas informais com os pajés, que fornecem elementos para a análise da pluralidade das identificações da categoria pajé e suas respectivas variações empregadas pelos interlocutores em campo e nas referências da literatura especializada. Neste sentido durante a primeira entrevista que fiz com pajé praticante da pajelança de matriz marajoara, Pai Tayando, morador de Marituba, indagado sobre os dons do pajé falou mais sobre a figura do pajé, respondendo o seguinte:

“O pajé é um camarada muito humilde, simples, com uma sabedoria imensa, mas muito acanhado, com pouquíssimo estudo, com um conhecimento vasto da natureza de tudo isso, um típico tradicionalista. Muito pajé não aceita ventilador, mestre não aceita (?) vela, (?) no máximo (?) pode parecer besta pro outro, mas é a simplicidade deles que não deixa. O pajé normalmente não cobra seu serviço, você que dá agrado.” (Pai Tayando, 09.01.14).

Pai Tayando destacou qualidades que geralmente marcam a personalidade dos pajés,

em uma formação social interligada com a ação das entidades, pois elas, isto é, os mestres influenciam na escolha pela proximidade com a simplicidade recriada na necessidade do pajé estar em ambiente próximo a certa noção de natureza representada em elementos como a luz da vela, a ausência do ventilador, luz elétrica, isto no ambiente onde são feitos os trabalhos de pajelança. Além disto, ele aponta a sabedoria e a relação de troca de bens simbólicos entre o pajé e os doentes que ele trata, pois geralmente o pajé não cobra um valor em dinheiro pelos seus trabalhos, mas, é comum as pessoas que alcançam o êxito de sua saúde voltarem e trazer algum agrado ao pajé que lhe tratou.

Por sua vez dona Zeneida Lima durante uma entrevista concedida ao programa televisivo Ação, responde intermediada e direcionada pela pergunta de uma jornalista o seguinte excerto, mas notem na transcrição que as palavras em colchetes foram ditas pela jornalista e as demais por dona Zeneida:

“Pajé é aquela pessoa que é o médico, ‘né’... [da natureza], médico da natureza. Não é isso? É o conhecedor das ervas, das batatas, das raízes, das folhas, das frutas. Não é isso? Então tu... [E é uma entidade] É uma entidade... [Que tem o poder da cura também?] Que tem o poder da cura e recebe as energias das águas.” (D. Zeneida Lima em entrevista do programa televisivo Ação exibido em 07.12.13).

É comum ouvirmos os pajés utilizando termos utilizados na medicina erudita, vejamos que dona Zeneida fala em médicos, várias vezes, em campo ouvi narrativas com um teor nostálgico que indicava a interpretação dos pajés como os “médicos de antigamente”, contudo também cita a identidade mística do pajé que também é visto como uma entidade. Na entrevista que dona Zeneida concedeu a mim falou mais da herança indígena do dom do pajé ou do pajeísmo como ela costuma chamar também para a pajelança.

Dissertando sobre o xamã o pesquisador da área de Literatura e Estudos Culturais, Marcel de Lima Santos (2013:17) menciona justamente esta relação do curador com as forças invisíveis da natureza quando diz que:

O xamã é o curandeiro ferido pela própria morte em vida, aquele capaz de restaurar os males mortais, através da ajuda do espírito presente nas forças invisíveis da natureza, por ele controladas. Ele é a manifestação dos poderes da cura xamanística; para além do alcance da ciência e da medicina, as quais saram, mas não curam, o xamã age de acordo aos mandamentos dos espíritos da natureza; ele se dirige ao conhecimento como quem vai à guerra, disposto a derramar seu sangue nos campos de batalha.

A respeito do tema da morte na pajelança não consegui obter esclarecimentos mais

aprofundados, contudo, dona Zeneida Lima foi bem enfática durante a entrevista em campo ao falar sobre as entidades caruanais, ou seja, os espíritos dos índios que doentes sem possibilidades de cura eram afundados em urnas, disse que “na pajelança não existe o fator morte, tudo se encanta”. No entanto, pelo que entendi a partir de seu depoimento e com base no depoimento de outros pajés, eles acreditam na morte, mas há aqueles humanos e não humanos que podem se encantar, que desaparecem do mundo físico e encantam-se, fazendo a partir de então parte do mundo dos encantados e só retornando como entidades que aparecem em situações de encanto ou incorporam nos pajés. Quando Santos (2013) fala que “o xamã é o curandeiro ferido pela morte”, há como se comparar a situação em que os pajés costumemente sofrem por inúmeras enfermidades que afetam inclusive seus corpos, mas são causadas em princípio por motivos não naturais associados a seu dom ou à ação dos encantados, tais como em flechadas de bicho e flechada de Anhangá.

Segundo nossos interlocutores, o pajé não seria apenas a manifestação dos poderes de cura como o pesquisado em Literatura escreve, mas o instrumento, ave onde esses “poderes” se manifestam através da incorporação ou transe das entidades. Então, quando o pajé vai atrás do conhecimento, isto é, busca em seus saberes tradicionais a cura para os males do corpo e do espírito dos doentes, também se arrisca adoecer, pois como o pajé seu Júlio falou-me um pajé pode até vir a falecer no decorrer de uma sessão, por isso é tão importante o desempenho do ajudante que serve ao pajé, pois é função dele proteger o corpo do pajé e atender aos pedidos dos caruanas neste processo.

De acordo com Mircea Eliade (2002), o xamã, cujo termo que lhe nomeia é de origem siberiana, pode receber seu dom de forma espontânea e hereditária, existindo também aqueles que são escolhidos pelo próprio grupo do qual fazem parte, sendo estes considerados não tão poderosos. Estes aspectos também são passíveis de serem identificados nos pajés no Marajó, como indica a literatura antropológica desde o período da pesquisa de Galvão (1955) que escreveu sobre as modalidades do pajé de nascença, pajé sacaca e pajé de simpatia com base nos dados da pesquisa feita em Gurupá também no Marajó, mas no “Marajó das Florestas”.

Assim como aponta Cavalcante (2008) na sua pesquisa de dissertação que em Condeixa-Salvaterra (Marajó dos Campos), a categoria nativa para se referir a pajés homens é mestre, nas outras comunidades (Caldeirão, Bairro Alto) e na própria sede de Salvaterra e na sede de Soure, também ouvi por parte dos interlocutores pajés e demais moradores o uso desta denominação.

Todavia, segundo os interlocutores desta pesquisa nem todo pajé é chamado de mestre. Segundo o pajé seu Antônio, morador da comunidade do Puá, mestre é como são chamados os pajés mais antigos, os pajés que eram conhecidos como os melhores de antigamente, que tinham o dom de adivinhar, que atravessavam o rio a nado. Outras denominações para pajés e estas sim são mais recorrentes e utilizadas para todos os pajés, tanto nas comunidades por onde andei em Soure e em Salvaterra, são curador ou curandeiro, trabalhador de cura e sorijão. “O sorijão é como a gente chama. (...) Sorijão porque é de cirurgião, é como quem opera, o guia vem e ele que opera”. (Sr. Varlei, 10.14).

Esta categoria explicada nestas palavras ressalta a função do pajé como ave, isto é, como instrumento de ação dos caruanas, se por um lado o pajé de nascença ou preparado é o único capaz de controlar estas forças atuantes, e compreender as mensagens e ensinamentos passados por estes, ele também vive sob a responsabilidade de seguir as orientações e vontades destas entidades.

Não é comumente usado o termo pajé para mulheres entre os praticantes da linha do fundo, pois a pajelança é um culto que em seu fundamento há uma origem de cunho patriarcal, pajé advém etimologicamente da palavra em tupi *paye* que significava pai. Não existe um termo como “pajoa” que em uma versão aportuguesada denomine a mulher que trabalha com a pajelança. Pai Tayando, em entrevista, logo declarou para mim que pajé é um título atribuído apenas aos homens, não existe pajé mulher, nem “pajoa”.

Todavia, pelo menos na cidade de Soure, lembro-me quando ainda morava lá no fim da década de noventa, acredito, também, que por influência da mídia que noticiava a vitória da Escola de Samba Beija-Flor no desfile de 1998, a população passou a reconhecer mais na pessoa de dona Zeneida Lima a identidade de pajé. Se antes dona Zeneida social e localmente era apenas conhecida pelas acusações de ser uma sequestradora de meninas e feiticeira, deste momento em diante a nível nacional passou a ser reconhecida como pajé marajoara, parte do patrimônio cultural e histórico paraense exaltado no enredo de samba que até hoje é tocado nos carnavais sourenses e procurado por turistas que visitam dona Zeneida e a escola em que ela é diretora. De certa forma acho que isto influenciou na maneira da população identificar suas curandeiras, embora isto não signifique que passaram a chamá-las de pajés, como aos homens, às vezes, é feito nem mesmo que as perseguições contra estas pessoas que trabalham na cura tenham amenizado, mas, se alguém por algum motivo, como uma pesquisadora, perguntar pelas mulheres pajés da comunidade pelo menos dois ou três nomes algum informante saberá dizer de imediato, mesmo que seja de outra vertente religiosa e informe de

forma pejorativa.

Durante a pesquisa de campo, então, pude perceber que para as mulheres pajés os termos variam. Conforme as pajés entrevistadas podem ser curadoras ou curandeiras, trabalhadora na cura e dependendo das habilidades da pajé pode ser reconhecida como parteira, benzedeira, rezadeira, mas isto não quer dizer que toda parteira, benzedeira e rezadeira sejam também pajés, pois há entre elas quem não se identifique como alguém que trabalha com a pajelança ou mesmo como alguém que incorpora entidades. Afinal, esta questão de um pajé se identificar ou não se identificar com uma categoria, até mesmo com a própria pajelança, depende muito do seu discurso do momento, da pessoa com quem esteja interagindo, de como esteja se sentindo motivada a falar de suas experiências, dentre outros fatores, pois como disserta Mathews (2002: 47) sobre a definição de “identidade, seguindo Anthony Giddens, [age] como o perene sentido que o eu tem de quem é, na medida em que está condicionado devido às suas contínuas interações com outras pessoas. Identidade é como o eu se concebe e se rotula.” Ser identificado como pajé pode ser entendido como um rótulo de feiticeiro, macumbeiro, mãe de santo e pai de santo, estes títulos são maus vistos pela população e mesmo por aqueles que dizem trabalhar com a linha do fundo. Quando a linha é cruzada, isto é, o pajé trabalha também em alguma outra linha como de Umbanda e Candomblé, ou, apenas trabalham com estas linhas, as mulheres são acusadas de serem feiticeiras e os homens de serem homossexuais que aliciam outros jovens que se tornam filhos de santo a seguirem na homossexualidade. Sem querer aprofundar esta discussão, por hora, apenas indico estes pontos como alguns dos motivos porque tanto mulheres quanto homens não fazem questão de serem identificados como pajés, ou não reivindicam uma identidade afroreligiosa como percebo de forma mais explícita entre os candomblecistas e umbandistas.

Na categoria parteira há certa ambiguidade quanto à identificação de pajés como tal, porque pajés como dona Maria Rosa dizem que mulher pajé não pode pegar criança, ou seja, não podem partejar. Isto, segundo a explicação dela, por causa do sangue, os encantados não gostam do cheiro do sangue. Entretanto, pajés como dona Flor partejam, ela explica que sua guia, dona Erundina é quem lhe orienta em como fazer os partos, outras apenas puxam a barriga da gestante num ato em que se busca colocar a criança na posição adequada ao momento do parto.

Uma categoria nativa que não ouvi dos nossos interlocutores nesta pesquisa, mas que Cavalcante (2008:72) indica ter ouvido na vila de Condeixa, em Salvaterra, é:

(...) meuam, uma espécie de pajé que só trabalha durante os trabalhos de um outro pajé, a iniciação do meuam é feita no sentido de “endireitar” a pessoa para que fique livre das perturbações que vive e possa realizar suas obrigações junto as entidades. O meuam pode ser também de nascença ou de simpatia, as duas categorias trabalham apenas durante os trabalhos de outros, aproveitando para cumprir suas obrigações.

Apesar de esta categoria não ter sido falada nem esclarecida por nenhum dos pajés que entrevistei, há pajés como dona Noeni, que disse ainda estar em preparo por seu Júlio e neste período costuma ser chamada por este para auxiliá-lo nas sessões e dona Solange que apesar de ser indicada pelos moradores como pajé, não se identifica como tal e diz não incorporar e ter sido tratada por mestre Jirú, mas não ter aceitado seu dom para fazer trabalhos, só para fazer remédios e ir de vez em quando acompanhar seu Jirú nos trabalhos, sem falar ao certo em como ajuda.

Refletindo sobre identidade, Mathews (2002) apresenta o conceito de “supermercado cultural global”, o qual suscita questões do tipo: como pensar em culturas nacionais quando uma boa parcela da população mundial no seu dia a dia seleciona aspectos da sua vida nas prateleiras de um “supermercado cultural global”? Nas prateleiras culturais há várias opções de escolha disponíveis em termos de comida, entretenimento, música, cinema, roupas todos advindos de diversos países e culturas que podem ser consumidas ao mesmo tempo. Fato que ilustra a tensão entre pertencer a uma cultura nacional e ser um consumidor do supermercado global.

Esta complexidade de identificação proposta por Gordon é plausível de se observar nas múltiplas identidades representadas nestas diversas categorias aqui descritas com as quais os pajés se identificam ou são identificáveis. Sobre estas questões pretendo problematizar mais adiante nos próximos tópicos nos quais apresentarei mais detidamente quem são os interlocutores desta pesquisa por meio da narrativa de algumas das experiências de suas histórias de vida e da minha trajetória de visita e início de diálogo com estes pajés, orientada pela ideia em que diz que:

“Assim, a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo 'imaginário' ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre 'em processo', sempre 'sendo formada'. (...) Assim, em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento.” (Hall, 2001: 38-39).

3.2.1- D. Roxita



Figura 10 Pajé dona Roxita

Senhora de 63 anos, Irandilva Dantas, dona Roxita, como é conhecida na cidade, conta que seu dom foi dado por Deus e se manifestou inicialmente quando ainda era criança desde a sua geração no ventre de sua mãe como gêmea de outra menina que também havia nascido com o dom. Na época a família dela morava em um bairro chamado Matinha, sua mãe já tinha seis filhos, portanto, dona Roxita veio a ser a sétima, visto que, sua irmã gêmea não viveu por muito tempo. Em entrevista ela narra a sua trajetória de vida deste período contando sobre o comportamento inusitado que ela apresentava ter quando criança:

“(...) Eu tinha umas, eu não sei nem dizer como. Ela, [a minha mãe], dizia que eu tinha umas ‘arriações’ diferentes: passava muito tempo sem comer, não mamei nela, não quis, não quis, não quis o peito dela, mas chorava com fome pequenininha. A outra, [irmã gêmea], mamou, mas eu não, porque eu não pegava o peito dela. Ela botava o peito e eu não pegava. Aí uma tia minha, a cunhada dela estava criando, era uma índia e estava criando uma menina. Ela pegou trouxe a cunhada dela e disse: ‘ - Raimunda, quem sabe a nenê não pega o peito da comadre’ - Que era cunhada dela, aí me colocaram com ela numa rede e eu peguei o peito dela, não peguei o da minha mãe, mamei nela durante três anos. Aí, depois, a minha irmã andou com nove meses e eu não andei, eu andei com quatro anos. Aí, tudo pra mim, a mamãe não entendia. Pra outra tudo bem, mas eu não. Com seis meses, eu não urinava na rede, nem eu nem ela, minha irmã. Minha mãe dizia que nós se arrastava parece uma cobra e se pendurava com os quartos pra fora da rede, urinava e dormia de novo. Minha mãe passava horas olhando aquilo. Quando eu urinava, ela urinava, fazia o mesmo processo. Eu numa rede e ela noutra. Aí parece uma cobra pra urinar fora da rede. Ela sempre dizia que a gente não

dava trabalho. E foi quando eu comecei a falar e a mãe dizia que tinha horas que eu falava bem e tinha horas que eu falava e ela não entendia.” (Dona Roxita, 01.14).

Nota-se aí a comparação que a mãe dela faz sobre as filhas se parecerem com cobra ao se arrastarem pelo chão quando ainda eram crianças, em outro depoimento a cobra foi citada por dona Roxita como um dos “bichos do fundo” que se manifesta na encantaria da pajelança que ela pratica, na própria cinta mestra dela há um desenho de uma cobra grande avermelhada. Esta descrição do movimento descrito como semelhante ao de cobra indicava as primeiras manifestações da pajelança no comportamento de dona Roxita²³. Posteriormente, a pajé explicou que a tia, dona Maria Cabida, que a amamentou também era pajé, única recorrência do dom anterior ao dela em sua família que ela teve conhecimento.

Dentre várias experiências com a pajelança narradas por dona Roxita em entrevistas, destaca-se a primeira referente ao trabalho de cura que ela realizou na idade ainda de cinco anos, na qual o primeiro doente tratado por ela foi seu próprio pai, no depoimento da pajé é contado este episódio nas seguintes palavras:

“Então, quando meu pai adoeceu, eu tinha cinco anos e ele pegou [pustema]. Aí todo mundo fazendo remédio. Chamavam pustema. Ele estava construindo o Gasparino²⁴, aí ele caiu de lá com a costela em cima de uma perna-manca, de lá que ele veio [com] uma pustema, quando bate e fica um pus. Aí era dor-dor-dor e era tanto do remédio, que aqui não tinha hospital, não tinha nada e as irmãs dele, as minhas tias, as vizinhanças tudo vindo e faz um chá daqui e faz outro. Aí, eu disse: ‘ - Mãe, tu faz um chá pro papai? ’ Ela disse: ‘ - Nós já fizemos um bocado de chá, minha filha’. ‘ - Não. Tu faz do mato que eu vou te dar? ’ Aí ela disse: ‘ - Não, não. Deixa. Vai pra lá! ’ Ele agoniado quando dava dor. A minha tia veio e disse assim: ‘ - Vai buscar, minha filha, o mato pra fazer chá pro teu pai’. Eu fui e peguei na rua, tinha muito aquele mato, tamarioga, eu trouxe tamarioga. (...). Arranquei dois pezinhos, três pezinhos e trouxe pra ela: ‘ - A senhora põe três raiz e três folhas, tia.’ Aí eu fui. Tinha uma caixa onde ela guardava remédio assim, foi que tirei uma cabacini. Mandeí a minha tia cortar a metade, abrir e tirar uma banda. Ela tirou. Peguei, mandei ela pôr erva doce e arruda. Ela pôs. Depois do chá feito, ela disse: ‘ - E agora? O que é pra fazer?’ Porque a minha tia também era pajé: ‘ - O que é pra fazer?’ ‘ - Ponha numa xícara, numa tigela e ponha duas colheres de mel de abelha.’ E ela dizendo que eu estava falando como uma pessoa adulta, com

²³ Segundo João Valentín Wawzyniak, 2012:19, os seres encantados possuem o poder de transfigurar suas aparências e comportamentos, regular e afetar o corpo e a vida cotidiana individual e coletiva, portanto, esta ação também se manifesta no comportamento do pajé.

²⁴ Escola pública.

cinco anos, como uma pessoa adulta e ela ficou assim e depois ela disse: ‘ - É, já sei. Não és tu que ta falando. Podem me ensinar o que for necessário pro meu irmão que eu faço.’ Aí, eu disse: ‘ - O remédio é esse.’ Já que ela dizia que não era eu, porque como ela dizia que pra falar tudo aquilo não podia ser eu mesmo. Aí, ela foi: ‘ - Agora ponha meia colher de enxofre, pode bater tudo isso, mel de abelha com enxofre no chão.’ Como é? ‘ - A mamona e mais duas colheres de mel de abelha. Bata tudo e dê pra ele.’ Aí depois ela foi fazer. Foi. Fez tudo e deu pra ele. Ela quando foi levar pra ele, pra dar, a mamãe não queria que desse: ‘ - Ele já está fraco, vai tomar isso, isso vai dar uma diarreia’. Ele tomou. Nesse tempo chamava *pustema* pra isso. Pois é, daí ele ficou bom.” (Entrevista em 22 de janeiro de 2014).

Na narrativa de D. Roxita destaca-se “a medicina popular ou caseira, que se diferencia da medicina científica por não estar sujeita a regras científicas de observação, experiência e sistematização” (Maria de Nazaré Vieira, 1985: 1), através de um vocabulário próprio desta comunidade naquele período, a pajé rememora o nome utilizado para denominar a doença proveniente de baque como *pustema*. Com aproximadamente mais de 60 anos atrás é retratada por meio da narrativa de sua história de vida a época em que em Soure não havia nem posto médico. Nota-se a preocupação da mãe da pajé para que a filha, inicialmente, não exercesse seu dom, em outra ocasião a pajé explica que isto se devia também ao fato de que sua mãe não gostava dessas “coisas de pajé” por ser muito religiosa na crença católica. Com esta experiência de dona Roxita é possível refletir sobre a relação do conhecimento tradicional da pajelança em tensão com outras instâncias de conhecimentos e crenças, no caso, a medicina científica e outra crença religiosa, talvez seja interessante repensar mais adiante estas e outras informações pelo viés do pensamento filosófico de pensadores como Foucault (1961-1979) e de trabalhos como os de Figueiredo e Rodrigues (2009) para melhor aproveitamento e interpretação desta história de vida nesta comunidade.

Dona Roxita, apesar de morar em Soure, assim como Pai Tayando é associada à FEUCABEP em cujo registro sua casa está com o nome de Casa de Missão de Caridade Santo Antônio. Ao ser indagada durante a entrevista se participa ou participava ativamente em movimentos sociais, a pajé se identificou como uma das precursoras dos movimentos sociais na cidade de Soure, não especificou muito bem em que grupos ela participava nesta época, mas destacou que atualmente faz parte da Cruz Vermelha que participa de eventos religiosos e festividades como o Círio de Nazaré.



Figura 11 Dona Roxita mostrando o quarto de trabalho **Figura 12 Dona Roxita e dona Elvira Cassiano**

Numa breve conversa e visita à casa de dona Roxita, podemos perceber o quanto a pajé é requisitada não apenas em assuntos de cura de doentes, a casa dela vive cheia de gente, clientes, familiares e amigos, até para recuperar ou encontrar um animal perdido dona Roxita é acionada. Estando um dia em sua casa vi um garotinho chegar e pedir à pajé que ela fosse buscar uma galinha dele que tinha ido se alojar no quintal da casa da pajé. Aliás, uma característica notável em dona Roxita é a afeição que ela tem aos animais, em alguns dias de visitas e entrevistas, percebi que ela tem vários animais domésticos como gatos e cachorros e até uma bezerra, os quais ela cuida com bastante dedicação e com a ajuda de seus familiares, com especial cuidado ao seu cachorro de estimação, cujo nome é Lulu e apresenta uma deficiência nas pernas a ponto de só andar se arrastando, neste sentido indaguei se ela também através de seus conhecimentos de pajé tratava os animais doentes e ela disse que quando há necessidade sim, ela mesma prepara remédios pra cuidar de seus animais domésticos. Inclusive, teceu um relato que introduz a relação que se estabelece na pajelança entre entidades, humanos e animais, na ação em que a pajé guiada por um cabôco tratou deste cachorro, depois de ter usado medicamento farmacêutico, conseguiu curar o cão com uma receita indicada pela entidade. Nestas palavras a pajé contou:

“Um dia desses, o cachorro daqui de casa diz que – é do meu sobrinho, mas, eu que alimento ele, cuido dele-, o cachorro amanheceu crivado de carrapato, que eu fui ver onde estavam, ao redor, tava tudo ferido. Ah! Eu fiquei doida! Como é que apareceu tanto carrapato, se eles têm a casa deles lá atrás?! Lá que estava cheio. E, agora, a injeção pra isso? Nada. Aí, eu já tava chorando por causa do cachorro. Aí, veio um índio na janela. Eu tô assim na janela, ele ficou assim de frente: ‘ - Ali tá a cura dele’. E apontava: ‘ - Ali tá a cura dele’. Fui ver, era o balde de cuia. Aí eu disse: ‘ - Será que é o balde de cuia’? Aí, eu já não vi mais

ele, só ouvi: ‘- Sim. ’ Que era né. Aí, eu fui, mandei meu sobrinho tirar e partir e tudo. Mana, no outro dia, o cachorro tava saradinho. Todo o corpo dele, não ficou um carrapato. Estão todas as marcas, mas tudo sarado, sarou rapidinho.” (Dona Roxita, 25.01.14)

Além de se identificar como pajé, dona. Roxita afirmou em entrevista que é conhecida na comunidade sourense como benzedeira e curandeira, que atende pessoas das localidades vizinhas e já foi chamada para fazer pajelança até em outros estados e levada até para outros países como para Holanda, também é convocada a participar de eventos como seminários e palestras, sobretudo, convidada e levada por pesquisadores de universidades, já esteve na UEPA e UNAMA de Belém. Entre suas atividades sociais, ela também exerce o papel de coordenadora de uma creche localizada no bairro Centro, próxima a sua casa. Contou que fundou esta com a ajuda de colaboradores, sobretudo, pessoas que foram tratadas por ela e quiseram contribuir com a construção. Lá, nesta creche, oferece atendimento às crianças de Soure e das comunidades vizinhas com atividades pedagógicas e merenda escolar. Atualmente a instituição encontra-se vinculada à prefeitura municipal, o que deveria ser benefício para o pagamento das professoras e monitoras, muitas vezes acarreta dificuldades para a atuação da pajé, devido aos atrasos de envio de verbas com as mudanças de governo.



Figura 13 Creche de dona Roxita

Quanto aos seus estudos, dona Roxita declara que foi com muita dificuldade que conseguiu completar até a quinta série, pois apesar de ter “cabeça boa” para os estudos, não conseguia permanecer muito tempo na escola sem passar mal com as incorporações dos guias que lhe afetavam desde criança e prejudicava os estudos dela porque as professoras a viam passando por doente na escola e mandavam-na para casa, às vezes ela tinha até que ser acompanhada pelos professores na casa dela e só conseguiu completar a quinta-série depois de adulta, quando voltou aos estudos num programa de ensino público específico para

adultos. Ainda assim dentre suas experiências profissionais com bem querência por ela entre os moradores desta comunidade, já trabalhou até mesmo na política local no cargo de vereadora municipal e diz que até hoje se vê algo que está errado ou incomodando como o lixo quando não está sendo recolhido na cidade, vai conversar com o prefeito ou outras autoridades responsáveis em administrar a questão.

3.2.2- Dona Zeneida

Apesar, de eu ouvir falarem de dona Zeneida Lima de Araújo na época que eu morei em Soure, não a conhecia pessoalmente. Durante a pesquisa pude conhecê-la através da intermediação entre meu irmão, Tarcísio Cassiano, que é colega do neto dela chamado Raul Prazeres, a quem eu também já conhecia de vista, porém, achei que não se lembraria de mim por eu ter mudado da cidade há anos. Contudo, foi ele que, gentilmente, apresentou-me a pajé, explicando-lhe que eu gostaria de realizar uma entrevista com ela por motivos de estudos.

Nascida em Belém no bairro do Jurunas, dona Zeneida (80 anos), chegou a residir no Rio de Janeiro por vinte e sete anos, onde ainda possui residência, mas, atualmente mora na cidade de Soure para onde retornou aos 42 anos de idade, mesmo depois de ter passado por várias situações de perseguição por moradores e representantes de outras religiões e por ter passado por um episódio em que foi acusada de ter usado suas habilidades de pajé para causar o sumiço de uma menina, caso este que não foi provado pelos altos policiais e marcas estas que dona Zeneida leva na sua trajetória como pajé. Por causa das constantes viagens de dona Zeneida e acredito que por causa de seu comportamento reservado, influenciada por estes acontecimentos, e, devido às despensas de sua filha que foi com quem sempre falava nas ligações ao tentar marcar mais outras entrevistas, só tive a oportunidade de conversar com esta pajé uma vez. Porém, seguindo o próprio conselho da pajé de consultar o livro de sua autoria e os vídeos das entrevistas que concedeu a emissoras de televisão, pude selecionar alguns relatos e experiências de vida desta pajé que foi tanto interlocutora como referência de leitura durante esta pesquisa.

No seu livro de cunho autobiográfico a pajé Zeneida Lima 1991 (1993) conta que seu dom de “pajeísmo” também começou a se manifestar quando ainda estava sendo gerada no ventre da mãe, que antes mesmo do seu nascimento já aconteciam fatos sobrenaturais, que só ficou sabendo com o passar dos anos em que sua mãe e familiares contavam-lhe o que

acontecida com ela. No livro ela narra que ao nascer, a mãe também deu à luz a uma “coisa gêmea” dela, que não era bem uma criança e parecia um ser disforme, que não sobreviveu ao nascimento, assim como ela. Relata que a primeira pessoa a perceber que ela nascera com o dom de pajé foi sua avó materna, dona Rosa, que também era pajé.

Em entrevista, dona Zeneida contou que como sua mãe não ouviu os conselhos das pessoas que lhe diziam que o motivo de sua filha quando criança ter sido acometida por várias e estranhas doenças, além de apresentar um comportamento inusitado como conversar com pássaros, ir à beira do rio, ou mesmo querer entrar no rio quando ainda bem criança era porque tinha nascido predestinada a se tornar pajé, não levou a filha, D. Zeneida a uma pajé na idade de ser assentada e, por isto, aos 11 anos de idade aconteceu o seguinte fato narrado pela pajé em depoimento:

“Eu fui sentada pajé com 11 anos de idade, aqui no Marajó. Então, desde o ventre da minha mãe, eu fui acometida de muitos mistérios, muitas coisas assim louca, porque tem explicação, mas, você ainda fica pensando: como foi assim isto? Com 11 anos eu fui tirar açaí na mata com meu pai e fui carregada. Entendeu? Eu tava tirando açaí, já tinha tirado um saco e eu disse pra mamãe, então (...). Aqui em Soure, lá na fazenda que era do meu pai, que agora era do Alacide Nunes, a fazenda Independência, ali era do doutor Angelino Rodrigues Lima que era o meu pai. Meu pai trabalhava em Belém que era advogado criminalista, mas foi prefeito, foi um dos deputados que ficou na época de 35, quem ficou fiel a Magalhães Barata foi ele. Bom, e daí eu desapareci no mato e quando me encontraram foi com dezessete dias. Só não era surrado meu rosto, a palma da minha mão e a palma do meu pé. Então, a mamãe ficou assim, foi pro mato, quando viu não me viu. Mamãe voltou pra fazenda e perguntou: ‘ - A Zeneida veio? ’ ‘ - Não’. Estava a mamãe, a Maria, a Oscarina, que era uma moça que trabalhava aqui em casa e o meu irmão Renato. Daí a mamãe disse: ‘ - Então fica aí debulhando o açaí’. Era eu e mamãe pra levar a saca do açaí com a surrupilheira, assim, no chão e eu comecei a tirar o açaí. Daí, eu vi uma ventania que tudo mexia. Sabe? Mas eu não via, assim, o vento. Sabe? Não sentia vento, só sentia mexer tudo assim. Aí, de repente aquilo sentou. Aí, foi três homens, três, assim, seres. Sabe? Eles eram tudo assim de pele azul, até as peles eram caídas assim. O azul da cor do céu. Daí, eles tinham a cara comprida e tinham os olhos azuis e tinham assim parece uma focinheira. E, daí, eles ofereceram pra mim comer umas bagas amarelas. Aí, eu fiz assim que não queria. Daí, eu só vi meu corpo arder, meu corpo ardeu como se eu tivesse pimenta no meu corpo todo. Daí eu comecei a chorar. Daí não vi mais nada. Daí, quando eu tornei eu já estava noutro lugar.” (Dona Zeneida, 26.01.14).

Continuando esta narrativa em que D. Zeneida foi levada para os “fundos”, ela conta que depois de muita relutância por parte de sua mãe em aceitar o dom de pajé da filha, esta a levou para ser sentada como pajé pelo mestre Mundico de Maruacá, morador de Salvaterra. Verifica-se aí uma narrativa que também apresenta como características a relutância da mãe da pajé em aceitar seu dom de pajé, a própria dona Zeneida conta que sua mãe, sua família e até mesmo ela não aceitavam este dom por serem crentes e praticantes da religião católica, nesta época. Por outro lado, a narrativa de dona Zeneida apresenta elementos diferenciados das que frequentemente são contadas por outros pajés, como os demais interlocutores desta pesquisa, como este fato de encontrar “três seres” que lhe oferecem “bagas amarelas” para comer, todavia, este fato se assemelha ao relato citado por Wagley (1953: 229) sobre o perigo de não voltar, quem é levado pro “fundo” aceitar o que é oferecido pelos encantados, ao comparar esta característica das experiências iniciais dos pajés com o mito de “Orfeu em Hades, sobre o perigo de comer qualquer coisa no mundo subterrâneo, sob pena de não regressar”.

D. Zeneida conta em seu livro, “O mundo místico dos caruanas e a revolta de sua ave” 1991 (1993) que uma das suas primeiras experiências de cura, provavelmente a primeira, foi quando ela tratou de sua mãe durante um dos trabalhos de parto de dona Zezé (mãe da pajé Zeneida), ela narra este acontecimento no seguinte trecho:

Teté me explicou o que estava ocorrendo, Mamãe não estava conseguindo “descansar” (dar à luz). A parteira e as outras mulheres estavam fazendo de tudo, mas o parto estava difícil.

Senti algo percorrer-me o corpo. Bulir em meu âmagô, deixando um gosto estranho na boca. (...) Bati forte contra o bacurizeiro, saí a pisotear as plantas menores, arrancando-lhe as folhas e galhos com fúria. Caminhando em direção a casa, desfolhei um pé de cabizeiro atulhando a boca com folhas. Mastiguei-a com frenesi, deixando o sumo espumante e esverdeado escorrer pela comissura dos lábios.

De súbito em minha mente as imagens do que deveria fazer para salvar mamãe. (Lima, 1993 (1991): 158-160).

Na entrevista que concedeu-me, dona Zeneida, também, ressaltou que em sua trajetória de escolha e formação religiosa, mesmo sendo adepta da religiosidade do “pajeísmo” foi buscar os conhecimentos de outras matrizes religiosas e assim diz: “- Sentada é, vamos dizer, feita. No candomblé [é] vai fazer o santo. Certo? A pessoa recolhe pro santo e depois recolhe no camarinho. Passa 15 dias, um mês, aprendendo a fazer as coisas, deitada pro santo e depois de um mês sai o barco. O barco quer dizer [que] a pessoa já está pronta. Entendeu? Aí sai aquele barco aonde tem uma festa, todo o estofa onde o orixá desce, dança, faz... Toma o rum

ali perante os tambores. Isso, tudo isso eu conheço muito bem, essa parte de Umbanda, Candomblé, essas coisas todas eu conheço porque eu fiz questão de conhecer pra saber o que era que eu cultuava, o que era que eu fazia e pra poder saber diferenciar uma coisa da outra. Como o próprio Budismo eu também conheço muito bem. Entendeste? É uma coisa muito boa. É um equilíbrio- Entendeu?- A pessoa adquire e eu acho que é sensacional todas elas, todas pra mim são ótimas, desde que você acredite e tenha fé e se dedique de coração naquilo.” (D. Zeneida 24. 01. 2014)

Percebe-se neste depoimento a identidade como condicionamento das escolhas de ‘produtos’ do *supermercado cultural global* proposto por Mathews (2002), isto é enfatizado quando a pajé utiliza-se de um termo que conota a ideia de consumo, o verbo “adquirir” ao mencionar o equilíbrio que todas estas religiões na opinião dela proporcionam às pessoas que as põe em prática, daí se vê algumas das primeiras marcas deste *patrimônio imaterial* que os pajés marajoaras são detentores.

No livro também conta vários episódios de quando estava sendo sentada pajé por mestres como mestre Elpídio e mestre Mundico. Nestas narrativas de dona Zeneida a introdução dela em ambientes aquáticos e a importância da água como elemento místico e simbólico das encantarias nos ritos de iniciação está bastante demarcado. “A água se oferece pois como um símbolo natural para a pureza; ela dá sentidos precisos a uma psicologia prolixa da purificação.” (Bachelard, 1998:139). Neste sentido ela escreveu:

Nas noites de lua cheia, mamãe saía comigo para o igarapé. Levava os banhos que eu tinha de tomar de ervas aromáticas e de plantas medicinais. Eu tinha de banhar-me com os pés na água da maré alta. A minha cabeça era ensopada com a seiva de certas árvores colhidas e preparadas em dadas condições. Dormia em um travesseiro de areia, retirada do fundo das águas e alimentava-me com uma dieta especial, secreta. Pelo menos sete meses antes do sentamento, teria de estar longe de Independência [fazenda da família dela], sem possibilidade de ver ou de ir até o matagal ou à mata. (Lima, 1991:137)

Verifica-se na narrativa da pajé o ritual de confinamento que os pajés que são preparados costumam passar, como um rito de reclusão e proteção, entendido como preceito pelos afrorreligiosos e indicando a necessidade de um verdadeiro estado de isolamento. “Como muitos ritos de passagem, este também tinha por objetivo fazer a iniciada entrar num período de *margem* (Genep) ou *liminar* (Turner). É uma fase de indeterminação social.” (Marcel Franco da Silva, 2013:102).

D. Zeneida ficou conhecida na mídia como pajé, apesar de aparentemente ser uma senhora bastante reservada, pois esta é a impressão que se dá ao visitarmos a casa dela na segunda rua de Soure, numa arquitetura toda rodeada por um alto muro branco e mesmo porque em seu livro Lima (1993) declara que não se nega a fazer a caridade às pessoas que lhe procuram, mas prefere manter certo distanciamento da sociedade.

Além da publicação de seu mais famoso livro em 1991, um fato que contribuiu para este reconhecimento público foi quando ela ficou conhecida como pajé, nacionalmente, durante o carnaval do Rio de Janeiro de 1998, quando a escola de samba Beija-Flor se inspirou em seu livro para criar o samba-enredo “Pará, o mundo místico dos caruanas, nas águas do Patu-Anu”, e, apesar da relutância inicial, ela participou do desfile neste ano. Depois disto sua figura na mídia como representante da pajelança foi solicitada em várias ocasiões, assim foi convidada a participar de um quadro especial do programa televisivo, chamado “Globo Repórter”, no qual pode contar como aconteceu seu início e experiência de vida com a pajelança.

Participou de outros programas televisivos como o “Ação” e o programa do repórter “Gabeira”. Neste último há destaque para as habilidades artísticas inspiradas pelo seu dom de pajé, na entrevista concedida a este repórter, dona Zeneida explica como cria suas composições musicais quando ouve um “órgão” musical e lhe vem a inspiração para compor. É notável que a relação da pajelança com os elementos da natureza perpassam por esta inspiração musical de D. Zeneida, pois as letras falam de elementos como pássaros, árvores, rios etc., evocam a natureza e suas encantarias, as composições dela já foram até mesmo gravadas pela cantora Leila Pinheiro, em músicas como esta na qual se nota uma reverência em agradecimento à natureza:

Eu agradeço ao Céu
 Eu agradeço ao Mar
 Eu agradeço a Terra
 E agradeço ao Ar
 Agradeço a natureza por tudo que ela criou
 A coisa mais bonita pra mim é o Beija-Flor
 Com sua fragilidade, com suas asas multicolor
 Ele voa na floresta a procura de uma flor
 É o amor, é o amor
 Como é lindo o Beija-Flor (Lima 2012 *apud* Cavalcante 2012:89)

Outras influências pelos conhecimentos tradicionais da pajelança na vida de dona Zeneida que, além de compor e cantar músicas com este perfil, notadamente, são vistas nas publicações em seus livros, pois além do livro “O mundo místico dos caruanas”, a pajé

Zeneida tem outras publicações como livros voltados para o público infantil e outras sobre a temática de mitos e lendas da Amazônia. Outra inspiração do pajeísmo²⁵, no caso, artística, que dona Zeneida relatou em entrevista, é que os seus caruanas lhe dão a habilidade de desenhá-los e a partir destes desenhos, que ela diz só conseguir fazer pela orientação destas entidades é que são feitas as esculturas que estão no “Instituto Caruanas do Marajó”, inclusive tinha sido convidada a apresentar suas ilustrações em uma exposição na França este ano, 2014. Por outro lado, não se pode ignorar que o nível de instrução e leituras desta pajé também se mesclam com estas influências de pajelança, pois dona Zeneida, assim como Pai Tayando, relatou ser leitora de trabalhos de antropólogos e ter contato com pesquisadores como Nunes Pereira e Pierre Verger, além de ser leitora de romancistas como José de Alencar e Dalcídio Jurandir, foi prefaciada pela amiga e escritora Raquel de Queiroz.

Uma das participações na vida social da comunidade de Soure por esta pajé é notadamente as atividades que ela desenvolve junto a esta ONG, “Instituto Caruanas do Marajó” e na escola relacionada com esta instituição, que tem o nome dela, Escola Zeneida Lima de Araújo, inaugurada em 2003, com esta atividade dona Zeneida é reconhecida socialmente como uma “pajé educadora”. Cavalcante (2012) aponta a relação que dona Zeneida apresenta com o campo político desde o fato de ser filha de um pai que teve experiências profissionais como político, senhor Angelino Rodrigues de Lima, “teria sido um influente político e advogado, que nos anos 30 e 40 atuou ao lado de Justo Chermont e Magalhães Barata, sendo este último o padrinho de nascimento de Zeneida Lima” (Cavalcante 2012: 95). Este episódio também é narrado por dona Zeneida em seu livro autobiográfico e Cavalcante (2012) também atenta ao fato da pajé em prefácio agradecer o apoio de várias figuras políticas pelo apoio à publicação de seu livro em 1991.

Assim como dona Roxita e Pai Tayando, dona Zeneida, frequentemente, participa de eventos como seminários e palestras, aos quais é chamada a fazer depoimentos sobre sua experiência e vida com as práticas da pajelança e seus conhecimentos tradicionais, exemplo disto foi sua participação na 17ª edição do Encontro para a Nova Consciência (ENC) em Campina Grande/PB, a pajé Zeneida Lima participou do evento realizando uma palestra intitulada “A criação do Mundo na visão dos índios marajoaras”, em 2008²⁶. Portanto, a pajé Zeneida, também, é reconhecida como uma figura pública que através de sua prática de pajelança e de seus conhecimentos tradicionais luta por causas como a preservação da

²⁵ Este termo é utilizado por ela no livro e na entrevista em 26 de janeiro de 2014.

²⁶ Um vídeo registrando esta palestra estava disponível na internet até pouco tempo, 2012.

natureza, isto é citado por Cavalcante (2012:95):

A sua atuação ao lado de políticos pode ser bem exemplificada no fato ocorrido em 28 de abril de 2010, quando a Assembleia Legislativa do Estado do Pará aprovou em 1º turno o Projeto de Lei Ordinária Nº 289 elaborado pela deputada estadual Ana Cunha, que declara a Pajelança Cabocla do Marajó integrante do Patrimônio Cultural Imaterial do Pará. Outros eventos também podem ser citados, como a sua manifestação em defesa da preservação da Amazônia no Senado brasileiro em maio de 2009, onde fez um pronunciamento perante os políticos e entregou-lhes um abaixo-assinado, contou com o apoio de artistas, ambientalistas e demais pessoas que defendem a causa ambiental.

Estes fatos apontam para estas características que tanto dona Zeneida, quanto dona Roxita e Pai Tayando, também, apresentam com esta consciência e interesse em de certa forma registrar e tornar público os interesses e lutas de representantes da pajelança, seja em participações em eventos como estes, seja em colaborarem como interlocutores em pesquisas e interagirem em meios de informação, como é o caso da interação de pai Luis em redes sociais e a presença de um endereço eletrônico sobre o Instituto Caruanas do Marajó de dona Zeneida e a divulgação de seus livros neste meio, o que também de certo modo implicitamente evidencia o interesse desses pajés em “preservar” e registrar alguns aspectos dos seus conhecimentos tradicionais, seja em livros ou em registros áudios-visuais, todavia, sem deixar de se preocuparem em não revelar conhecimentos que não podem ser compartilhados por seu caráter sagrado e de mistério que não pode ser conhecido a não ser entre os seus praticantes, isto é, entre os pajés.

3.2.3- D. Flor

O nutricionista, Sandro Vilaça (a quem fui apresentado por minha tia, Nelcy Cassiano) que atua nas cidades de Soure e Salvaterra apresentou-me ao senhor Raimundo Hilário de Moraes, agente comunitário em Salvaterra, que por sua vez, foi meu intermediador para conhecer dona Maria Amélia Alves Sarmiento, conhecida como dona Flor. Segundo a pajé, o seu nome civil foi escolhido para homenagear o nome da avó dela, mas a alcunha pela qual é mais conhecida em Salvaterra, isto é, como dona Flor ou dona Florzinha foi ideia de sua irmã.



Figura 14 Pajé dona Flor no quintal da casa dela

O primeiro parto que realizou foi de um garoto, há 25 anos. Mas, há dois anos, largou a atividade de partejar. Nestas palavras, ela declarou: - “Depois que meu marido morreu, eu dei por encerramento. Hoje em dia, eu puxo, ajeito todinho e mando pro hospital. Tá torto, eu ajeito ali.” (Jadermilson Silva dos Santos, 2014).

Quando começou, dona Flor “tinha muito medo de fazer parto”. Mas, de acordo com ela, em todos os partos que fez se “saiu bem”. De benzer, nunca deixou. “Eu benzo quebranto, febre que dá nas crianças, dá vômito”, disse. “Todo dia tem gente aqui pra eu benzer”, acrescentou. Aposentada, dona Flor conta que trabalhou bastante na pesca e que, agora, recebe pensão por invalidez: “- Recebo minha pensão devido à coluna. Tenho dor, muita dor, na coluna.” (Jadermilson Silva dos Santos, 2014). Se queixando de dores, enquanto eu a entrevistava, chegou a me perguntar se eu conhecia algum remédio que fosse bom para dor na coluna. Respondi que não conhecia e não lembrava de nomes de comprimidos, mas, no encontro seguinte, lembrei de falar-lhe do preparado que minha avó fazia para reumatismo nas pernas, feito com cabacini, sebo de Holanda, andiroba e óleo de bicho. Ao ouvir isto, a pajé disse que costumava usar estes remédios, mas nunca tinha misturado com a cabacini e com o sebo de Holanda e faria para si mesmo este preparado.

Dona Flor nasceu, se criou e, segundo ela, irá morrer em Caldeirão. Casou aos 18 anos, com Antônio Ramos de quem ficou viúva. Não teve filhos, mas criou três meninos, dos quais um já faleceu. Hoje, vive com um de seus filhos adotivos em uma casa cercada de plantas floridas à beira do rio Paracauari, onde a visitamos. Lá a brisa entra, na varanda, sem pedir licença. Contudo, nas visitas que lhe fiz apresentou-me três crianças que considera como netos, indicando-me que para uma das meninas deixará seu dom como herança.



Figura 15 Dona Flor e suas netas



Figura 16 Dona Flor ao lado de seu neto

Em entrevista contou que na idade de 15 anos começou a perceber o dom de cura e de parteira que recebeu e diz que ambos vieram de Deus, assim como os outros pajés dizem, mas, diferentemente dos demais pajés, diz que seu dom foi passado pela sua mãe, que quando morreu deixou o dom para ela. No entanto, em outra fala diz que foi aprendendo a fazer os remédios e os partos sozinha, não passou por nenhum tipo de iniciação sendo sentada por outro pajé mais experiente, e foi aprendendo a preparar as garrafadas, orações, banhos e partos conforme as orientações dos “cabôcos” que incorpora, como dona Erundina, a qual ela diz que é a sua guia-mestre. Com esta declaração de dona Flor nota-se a relação da pajelança que ela pratica com as entidades das religiões de matriz africana como a Mina do Tambor e a Umbanda, o que nos leva a interpretar que apesar dela se identificar como pajé, também exerce práticas feitas por mãe-de-santo. Todavia, em entrevista reconhece a descendência dela de uma família repleta de outros pajés, como a mãe, o pai, tio, irmão e uma filha, todos da família Sarmento que eram pajés, ela se refere ao seu sobrenome deles.

Dona Flor conta que foi aprendendo a fazer os óleos que usa nos partos e as ervas e folhas que usa em banhos e garrafadas com a orientação dos “cabôcos”, como já foi dito tendo por guia-mestre dona Erundina, ela conta que nos rituais de parto ela deixa uma garrafa de bebida alcólica no quarto do recinto onde o “trabalho” será feito e os “cabôcos” aparecem para se incorporar nela e guiá-la. Na comunidade do Caldeirão ela é reconhecida como pajé-curandeira, além de parteira, e, é bastante procurada pelos moradores em casos de doenças, ainda mais porque a localidade ainda é bastante carente de recursos médicos e os moradores de lá, economicamente, nem sempre tem condições de ter acesso aos medicamentos das farmácias. Em seu depoimento, assim como dona Roxita, dona Flor se identifica como

católica, que participa de missas, novenas, em festividades como o Círio e é atuante no grupo pastoral da Legião de Maria, com as atividades deste grupo dona Flor diz participar de novenas na Igreja e nas casas da comunidade do Caldeirão e faz visitas aos doentes. Outra característica da autoidentificação de dona Flor que também ficou destacada nesta entrevista em janeiro é que além de se identificar como curandeira, dona Flor reconhece que é quilombola por ser moradora de um lugar indicado com origens de quilombo.

3.2.4- D. Solange

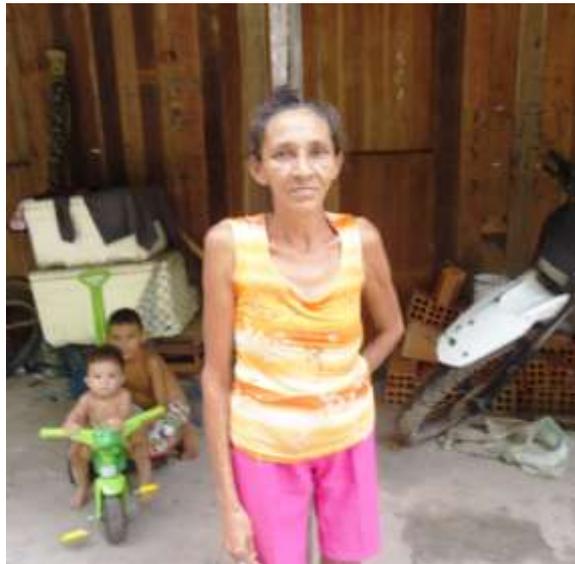


Figura 17 Dona Solange acompanhada de seus netos

Dona Solange Oliveira é uma senhora de 65 anos que mora no bairro Caju em Salvaterra e foi indicada por moradores de lá como pajé por ter participado das gravações de um vídeo editado pelo IPHAN sobre a temática de matrizes religiosas de Salvaterra. Estes me ensinara o endereço, no qual eu fui, sem acompanhante, recebida entre a desconfiança inicial e em seguida com o acolhimento. No entanto, em entrevista, quando questionada disse não se considerar pajé e não praticar pajelança, embora tenha reconhecido que recebeu o dom de curar vindo de Deus e saiba distinguir o que é a cura da linha do fundo, do que é cura da linha de Umbanda. Noutro momento de seu depoimento mencionou que conhece um antigo pajé lá de Salvaterra, *seu Jiru*, que agora pouco trabalha por ter tido problemas de saúde e ter ficado com sequelas que, infelizmente afetaram a memória e comportamento dele, por este motivo dona Solange foi indicada pela moradora dona Maria Páscoa como a pajé que estava cuidando do pajé Jiru e também, porque, segundo esta moradora, dona Solange teria participado de uma produção em vídeo sobre as religiões de matriz da pajelança e matriz africana no Marajó.

Em outra fala dona Solange diz que seu dom começou a se manifestar tardiamente, quando ela tinha por volta de 30 anos e passou por um período de vários problemas de saúde como desânimo, falta de vontade de se alimentar e um problema no estômago, doenças que lhe deixaram à beira da morte, como ela relata, mas não explicou muito claramente o que sucedeu, no entanto, diz que foi neste período que já desacreditada dos diagnósticos dos médicos recorreu ao pajé Jiru e este lhe disse que teria que fazer um “trabalho” pra ela, mas isto não resolveria todo o caso dela, porque o que acontecia é que ela estava sendo acometida por essas doenças porque ela tem o dom e precisava praticar a caridade²⁷ que o dom exige, mas dona Solange disse que não quis aceitar o dom pra trabalhar e já passou do tempo que deveria ser iniciada, então só faz a caridade que ela pode. Diz que começou a ficar ativa puxando barriga de mulheres grávidas, mas sua primeira experiência de cura com ervas teria sido quando ela preparou garrafadas como remédio para uma amiga que estava com início da leucemia e pediu ajuda dela, dona Solange disse à amiga que nunca tinha preparado essas garrafadas e quem entendia desses preparos era sua avó que tinha muitos conhecimentos de remédios naturais por “ser filha de índios”, mas mesmo assim atendendo ao pedido da amiga, dona Solange teve então sua primeira experiência neste ramo.

De qualquer forma, sendo ou não identificada como pajé, dona Solange parece ter certo conhecimento sobre os fundamentos da pajelança ao menos em saber falar o que é pajelança, em ter repentes de fazer adivinhações como se ouvisse “vozes” que lhe antecipam acontecimentos, em saber distinguir de outras práticas de cura e saber citar os nomes de algumas entidades da pajelança. Como podemos notar, também, em seu quadro de relações sociais, ela se relaciona com os pajés do Marajó, por conhecer ou ao menos citar por nome alguns, como é o caso de seu Jiru e o nome de dona Zeneida, ao qual ela fez referência.

Dona Solange em depoimento relatou que é bastante procurada pela comunidade local em casos de rasgadura, puxar barriga, dores na coluna e preparar garrafadas. Durante o depoimento dela o que ficou mais evidente é seu amplo conhecimento sobre as características curativas de folhas, ervas, raízes, óleos e recursos animais, trabalhando principalmente a verônica em garrafadas para doenças do “útero”, ou, doenças “de mulher”, como ela explica e com o óleo de andiroba e óleo de coco para massagens na “coluna”, que ela mesma colhe na praia e cozinha. Ao falar da sua família dizendo que o pai André Oliveira, nascido na Comunidade do Cajúuna e a mãe dona Maria Oliveira de Curuça, atribuiu, também, a origem

²⁷ Sobre caridade D. Zeneida e D. Roxita também mencionaram como referente a dom do pajé. D. Roxita até associou a necessidade do pajé praticar a caridade ao bem estado de saúde dos pajés que seria dependente desta caridade em prática.

do seu dom aos aprendizados que teve com sua mãe que sabia fazer muitos remédios, que segundo era neta de “índios puro mesmo”, como sua bisavó que era pajé parteira, “índia mesmo” vinda de uma “cidade chamada Ásia”²⁸ que dona Solange disse que não sabia se existia mesmo ou não, mas, no pensar dela, disse que parece que existe mesmo e pode ter outro nome agora, narrou esta história brevemente assim:

“Uma vez me comentaram assim, naquele negócio de tempos de guerra, os índios fugiram das aldeias, inclusive, a minha bisavó fugiu, diz que morava dentro de um oco de pau, lá sei, se escondendo, eu não sei por que nunca vi, né e a gente fica confuso, pode ter acontecido mesmo. Aí foi que ela veio pro Pará, a minha bisavó, foi até onde ela chegou, mas, ela, como eu ouvi falar, a minha bisavó era de uma cidade chamada Ásia.” (Dona Solange, 11.10.14).

Uma das falas dela atenta para a falta de conhecimento e interesse de quem é “daqui” (do Brasil) sobre as funções curativas que as plantas e demais recursos naturais das florestas tem para o tratamento de doenças que inclusive a medicina oficial ainda não produziu remédios para tratar, enquanto as pessoas que são de fora, até de outros países sabem mais ou demonstram mais interesse em aprender, diz curandeira, tal discurso possibilita o debate sobre a emergente questão dos chamados “patrimônios genéticos”²⁹ dentro do campo de saberes da pajelança. Apesar da baixa escolaridade, pois dona Solange só cursou até a segunda série do primário, no seu discurso há aparentemente uma clara distinção e entendimento de quais doenças podem ser curadas por remédios feitos por pessoas como ela ou doenças que só o “médico formado” pode medicar.

Embora não tenha se declarado como pajé ou curandeira, dona Solange admite preparar garrafadas, fazer orações em doentes em casos que seja necessário a reza, além do remédio e afirmou fazer puxações em barriga de mulheres grávidas e ajeitar quebraduras de ossos, além de benzer crianças adoentadas de quebranto ou não. Quando perguntada sobre religião,

²⁸ Quando ouvi esta história logo lembrei da narrativa de Pai Tayando falando que os povos indígenas que formaram a sociedade amazônica marajoara teriam vindo do Caribe e depois dona Solange acrescentou esta outra narrativa em que índios teriam vindo da “Ásia”, chamando de cidade, rompendo com a ideia de uma cartografia universal e oferecendo outros elementos narrativos da constituição étnica e histórica destas “comunidades imaginadas”.

²⁹ A pesquisadora Regina Abreu (2009) entende que falar em patrimônios genéticos: “Não se trata mais de expressar um caráter definidor de propriedade intelectual ou privada de um recurso material, mas sim de bens materiais e imateriais, cujo valor reside fundamentalmente na possibilidade e na necessidade de seu uso coletivo, garantindo o mais amplo possível acesso da população a eles, posto que constituem recursos essenciais para a garantia de vida digna da população humana, inclusive as futuras gerações. Nesse sentido é que o patrimônio genético enquadra-se em categorias de bens de interesse difuso ou público ainda em construção, tanto pela doutrina quanto pela legislação”. (Abreu, 2009:40)

declarou que por batismo é católica, mas quase não frequenta a Igreja, pois se sente agoniada e não consegue ficar quieta muito tempo dentro da Igreja, por outro lado, disse ter bastante crença na Umbanda, já ter frequentado igrejas evangélicas e ser receptiva quando a convidam para frequentar outras instituições religiosas, mas só vai quando sente vontade. Este depoimento de dona Solange, traz à tona novamente esta questão que foi apontada por dona Zeneida ao dizer que também buscou ter conhecimento de outras religiões, quando declarou que já teve passagem em casa de Mina no Maranhão, já aprendeu coisas sobre Kardecismo, Umbanda, Candomblé e até de budismo, porque acha que todas as religiões são boas e trazem equilíbrio, mas é necessária a “pessoa ter fé e se dedicar de coração à religião”, em outra ocasião, dona Zeneida disse que a pajelança é uma cultura que pode conviver harmonicamente com outras religiões, por outro lado, dona Roxita declarou que a pajelança é uma religião agregada ao catolicismo, e entende que sua casa é como se fosse uma continuidade da Igreja matriz católica, pois ela declarou que ela tem uma boa relação com a Igreja católica e com o clero local, então se vê aí, tanto nas experiências destas pajés, quanto nas de Pai Tayando certa relação de convivência entre pajelança com várias religiões sejam de matriz afroreligiosa, como cristãs e de outras vertentes.

3.2.5- Dona Maria Rosa

Senhora com 64 anos, casada e mãe de quatorze filhos, Maria Rosa Nascimento Rodrigues, conhecida em Soure por dona Maria Rosa, ou, simplesmente dona Rosa, é moradora de Soure. Seu nome foi indicado como trabalhadora da Linha do Fundo por uma senhora conhecedora de ervas e preparos, chamada dona Deusarina Maria Cardoso Craveiro, moradora do Bairro do Pacoval. Esta senhora por cultivar muitas plantas em seu quintal, logo é procurada por pajés e outras pessoas que buscam ervas e folhas. Foi ela quem indicou os nomes e os endereços de dona Maria Rosa, do senhor Varlei e do senhor Antônio, como pajés.

Fui avisada por várias pessoas conhecidas de dona Maria Rosa que esta não costuma ser de muita conversa quando o assunto com visitantes é a sua experiência como pajé e os conhecimentos das encantarias. Tendo recusado a falar com várias pessoas, inclusive com jornalistas da rede de TV Cultura. Mesmo assim, certo dia, depois de sair da casa do pajé Varlei, no bairro Novo, que me indicou a rua onde dona Maria Rosa mora, empenhei-me em perguntar aos moradores pelo endereço desta e lá cheguei. Após explicar meus motivos em procurá-la, dona Maria Rosa aceitou conceder a entrevista para mim no domingo seguinte,

contudo, adiantou que certos assuntos sobre pajelança não poderia falar. Durante as entrevistas dona Maria Rosa aos poucos foi falando sobre seu início com as práticas de cura, suas histórias de vida e experiências com as encantarias.

Nascida no bairro da Macaxeira na cidade de Soure é a terceira filha de oito irmãos. Morou no bairro do Pacoval, hoje, reside no bairro Novo. Teve na sua ancestralidade parentesco com pajés como seu pai mestre Elpídio, um dos curadores que tratou a pajé Zeneida Lima e com a sua avó, parteira de pena e maracá, dona Rosalina. Dona Maria Rosa além das atividades como curandeira, assim se autoidentifica. Trabalha com o preparo e venda de açai ajudando na barraquinha de sua nora. Devido às dificuldades em concentrar-se nas aulas por causa de suas crises com as visões das entidades, apenas conclui até a quinta série primária.

Contou-me em entrevista que seu dom veio de nascença, herdado de seu pai e aprendido com sua avó. Em suas memórias narradas contou que aos sete anos começou a apresentar os sintomas de que se tornaria pajé. Vivia em baixo das árvores, buscando isolar-se, ia para a beira do riacho que era perto da casa onde morava. Era uma criança que preferia brincar sozinha. Entrava na mata, segundo sua explicação, puxada pela força da mata que é a força do dom. Assim, deixava os seus pais preocupados por causa de seu estranho comportamento e sumiços repentinos. Estes sintomas, segundo dona Maria Rosa só vão cessando ou se modificando conforme o pajé vai sendo tratado. Sobre a importância da atuação dos pais no reconhecimento do dom da pajelança em uma criança, dona Maria Rosa declarou em entrevista:

Uma criança, eu sempre digo, uma criança que traz um dom, a mãe, ela tem que ver. Ela tem que ter força pra enxergar que ele é diferente dos outros. É daí que vai começar a tratar pra não trazer problema nem pra ele nem pra família, porque mexe com a família inteira. Um dom toca a família inteira, principalmente quando os pais não tem aquela sabedoria. (Dona Maria Rosa, 10.11.14).

Aos doze anos começou a ter visões e ouvir vozes. Conforme seu depoimento neste período via bichos, como cobras e “coisas feias”. Quando tinha as visões tinha reações como a de querer correr atrás do que via, gritava fazendo alarme ou trancava-se no quarto desejando não ver ninguém com medo de ser algum encantado. Disse que antes de ser preparada, tinha noites que ela não conseguia dormir por causa das visões daqueles bichos e porque eles desatavam os punhos da rede em que deitava e ela caía. Explicando como aconteciam estas visões, em uma descrição na qual se destaca o metamorfismo das entidades que mudam de forma como se mudassem de “roupa” (Eduardo Viveiros, 1996), assim esclareceu que:

Têm muitos guias que descem em forma de animal, muitos vêm em pessoa, muitos vem em coisas de cobras, de botos, pássaros, tudo isso vem. (...). Isso é encantaria, tem baleia. Tem encantaria baleia. Então ela vem, se transforma, no mar ela é uma baleia, mas chega em terra ela é uma jovem, uma moça. Quer dizer, isso que faz parte da encantaria. Então tudo na coisa da encantaria, tudo é modificado. Vem gente, vem bicho, vem pássaro, vem de todo o modo da encantaria. (Dona Maria Rosa, 10.11.14).

Adulta, segundo falas de seu marido e filha que, também, conversou comigo, dona Maria Rosa sofreu como uma pessoa que sofria depressão, emagreceu por algum período e tinha dificuldades para ter filhos, perdia antes de completar os meses para o parto. Segundo a narrativa do seu esposo, o pai dela, mestre Elpídio explicou para ele que a pajé só conseguiria ter filhos depois quando aceitasse seu dom e fizesse o que as entidades pedissem a ela e começasse a trabalhar como pajé.

Neste período, apareceu em sua casa um senhor chamado Raimundo Monteiro, que também era pajé que aconselhou a sua mãe a deixa-lo preparar dona Maria Rosa para tornar-se pajé, pois apesar de seu pai ser pajé saber que o dom dele ficaria para a filha, ele mesmo não poderia prepara-la, sozinho, por não ser um pajé sentado (preparado). A partir daí começou a ser tratada por pajé Raimundo que era morador da comunidade de Cuieiras, em Salvaterra.

Dos 12 aos 16 anos ela ficou recebendo este tratamento feito por seu Raimundo com o auxílio da mãe, do pai, que também preparava banhos para ela. O tratamento, segundo dona Maria Rosa, consistia em ficar isolada no quarto, vestida com roupa branca e alimentando-se de comidas e bebidas leves como torradas, chá e água. Só recebia as visitas do curador que lhe tratava, senhor Raimundo e de sua mãe que era quem lavava suas roupas em alguidar com flores e preparava os seus banhos até o retorno do pajé. O pajé defumava e benzia dona Maria Rosa, além de receitar banhos. Tudo isto era feito em dias marcados no decorrer destes anos. Até que, aos 16 anos, a pajé passou por este tratamento num isolamento de oito dias.

Contou-me que começou de fato a trabalhar como pajé realizando curas aos 21 anos, depois do seu preparo espiritual, quando recebeu o do que ela chama ciência que lhe permite saber interpretar e ouvir as mensagens dos encantados. Disse que não poderia revelar como é feito o primeiro trabalho de um pajé que é para receber, isto é, incorporar-se pelas entidades, mas explicou que quando se trata de um trabalho para um doente, o primeiro procedimento é a limpeza do corpo.

Dona Maria Rosa explicou-me que no caso de mulheres com o dom de cura da pajelança, chama-se curandeira ou benzedeira. Entende a encantaria como religião e ciência. Apesar de não se autodenominar católica, nem Umbandista, disse cultuar santos como Nossa Senhora da Conceição, a qual realiza um trabalho em honra todo dia cinco de dezembro e no dia seguinte participa da missa. Faz isto na comunidade de Cuieiras em Salvaterra, onde está localizado o barraco onde costuma realizar seus trabalhos de cura a pedido de um dono³⁰. Indicou que em suas raízes há descendência na matriz de Mina (Tambor de Mina) e na Linha Branca de Cura, como chama a pajelança ou encantaria.

Durante as duas visitas que lhe fiz pude ver como puxava a barriga de uma grávida e ajeitar sacaduras. Numa dessas vezes vi e conversei com uma senhora que chegou à casa da pajé encurvada e com dores na coluna, sentou-se esperando a pajé voltar de um atendimento na casa de outro doente, queixando-se para mim e para dona Elisa que sentia muita dor. Quando dona Maria Rosa retornou, levou a senhorinha para dentro de um quarto e fechou a porta. Depois de alguns minutos, as duas saíram e de lá veio a senhora antes debilitada, com outro semblante, já com a postura esticada, andando tranquilamente e sorridente, dizendo estar aliviada e agradecendo o tratamento de dona Maria Rosa, o qual, infelizmente, neste momento não pude ver. Contudo observei outro referente ao tratamento de sacadura, o que descreverei brevemente no próximo capítulo.

3.2.6- Dona Noeni

Dona Maria Noeni Barbosa da Silva, chamada na comunidade por dona Noeni, senhora de 42 anos, casada e mãe de seis filhos. Nasceu no dia 31 de dezembro na comunidade quilombola São Benedito da Ponta, em Salvaterra. Atualmente mora na comunidade quilombola Barro Alto. Devido a constante falta de professores na época em que estudou, só concluiu até a quinta série do ensino básico. Como fonte de sustento ajuda o marido, senhor Anésio, em atividades como coleta de açaí, pesca e outras atividades como roça de mandioca, produção de farinha e criação de aves. O nome dela foi uma das indicações dos moradores de Salvaterra e do Barro Alto. O professor Josivaldo Sarmiento foi quem me apresentou a ela, pois a conhecia desde menino, por ter morado na comunidade e ser primo do esposo da pajé.

³⁰ Dono neste sentido se refere a pessoa que pede para o pajé realizar um trabalho nele mesmo ou destinado a outra pessoa.



Figura 18 Dona Noeni e senhor Anésio

Ela é uma pajé que está em preparação, o que significa que ainda não foi feita por um pajé mais experiente. Mesmo assim, já faz trabalhos de cura, benze, ajeita sacaduras e receita preparados. Está sendo preparada pelo curador Júlio, pajé de Mangueiras apresentado anteriormente. Da família dela se referiu a uma tia, irmã do seu pai, já falecida que morou em Soure, chamada dona Letícia que, também, era pajé e revelou que, atualmente um dos seus filhos, o mais velho, já apresentou sinais que será pajé. Ela acredita que após morrer o dom dela ficará seu filho, porque nas palavras dela “raça puxa raça”. Seu servente nos trabalhos de encantarias é seu esposo, o senhor Anésio, e até suas filhas ajudam com algumas obrigações dentro da casa, como deixar uma cuia com água, a vela acesa e a cachaça que as entidades bebem.

Quando perguntamos de suas primeiras lembranças dos indícios do dom nela. Dona Noeni contou o seguinte caso:

“- Eu gostava muito de dormir de garoupa com o meu irmão por causa do medo, que eu via, né, e eu tinha medo e eu botava meu pé. A minha rede era essa e a do meu irmão era logo assim, do outro, era assim (Gesticula a proximidade entre as redes). Tá, eu botei meus pés assim por cima da rede dele, né. Aí, quando eu vi, um menino passou levando a minha perna. Aí, eu puxei. Disse: ‘ – Aí!’ A mamãe veio de lá e disse: ‘ –Que é? Tu já tá com a tua visagem de novo? Vou te dar umas palmadas!’ ‘- Já tá. A senhora quer me bater, né? Olha, ali o moleque em pé.’ Ele ainda ficou em pé assim. Eu disse: ‘ - Olha o menino aí.’ ‘- Tu já tá com a tua coisa, aí?’ Eu disse: ‘ - Olha, mãe, eu não tô.’ Aí, foi o papai que falou pra ela assim: ‘ -

Égua! Pega essa menina e coloca em alguma coisa que essa moleca é toda visagenta!’ (?). Pra rede dela pra não mexer (Fala rindo). Nessa noite foi pesadelo pra mim porque falei pro papai: ‘ - Mas, menina, eu levanto e não tem nada.’ Porque nesse tempo não era luz, era lamparina, não é como agora que é energia. Aí ele dizia: ‘ - Vou iluminar aqui.’ Iluminou lá em cima e não viram nada. ‘ - É como?’ ‘ - Tem, pai, moleque e eu tô com medo!’ É isso que eu me lembro. (Dona Noeni, 08.11.14)

Nos casos contados por dona Noeni, esta pajé enfatiza bastante ao aspecto visagento das entidades e o sentimento de medo dela e a descrença das pessoas para quem ela contava e até mesmo a sua própria falta de fé no que via, além da sua não aceitação do dom. Adulta, por volta de seus vinte e poucos anos de idade, dona Noeni conta que neste período, sofria várias crises em que desmaiava nas ruas ou na casa de conhecidos, estava emagrecendo aparentemente sem motivos, em outras ocasiões era atraída para os rios. Neste contexto de relatos contou que na idade de 25 anos passou pelo seguinte episódio motivo pelo qual resolveu buscar o tratamento com o pajé Júlio:

“- Olha, mana, isso foi uma meia noite que me deu, mas, antes disso, eu falava pra mamãe quando eu era menor, pequena. Quando eu via alguma coisa, eu dizia: ‘ - Mamãe, ali tem uma mulher’. Quando não, eu dizia: ‘ - Mãe, ali tem uma criança.’ E eu saía correndo. Ela falava pra mim: ‘ - Que mentira, que não tem ninguém, nem nada.’ ‘Tem, mãe!’ Ai eu corria e não ia mais lá onde ela me mandava . Ai foi, foi e me meti com ele [Se referia ao esposo dela]. Aí, eu fiquei doente, fui com ele, uma noite assim me deu um pouco de medo. Meia noite eu me acordei com aquele medo que eu senti. Ai tá... Eu fiquei olhando, era uma casa de palha que tinha bem ai do lado, eu fiquei olhando e eu fiquei olhando assim pro corredor, ai abriu uma coisa... Como é? Uma luz, pra mim, grandona, [uma] luz clareou mesmo. (...). Ai eu gritei, comecei a gritar-gritar-gritar, gritar de medo, ai eu... Na minha visão assim, aquelas pessoas se aproximavam de mim e eu gritava pra ele, pra ele tirar aquelas pessoas de perto de mim que eu ia morrer. Ele dizia: ‘ - Por quê? O que quê tu tá sentindo?’ Eu disse: ‘ - Não, essas pessoas estão vindo tirar todinha a minha força, tirar a força, tirar a força.’ E aí aquilo vinha e me atacava e eu desmaiava. Ai depois que eu tornava, eu começava a chorar-chorar-chorar e vinha minha sogra dali que ela benze também. Ela me benzia e dizia assim mesmo: ‘ - Menina, isso não é pra tu morrer, isso é pra tu ser pajé. Tu vai ser uma curadoura’. ‘ - Eu não sou curadeira, eu não sou caramba nenhum! Eu não quero, eu não quero, eu não quero!’

Ai foi, foi, mana. Andei pelos batuqueiros, os batuqueiros só queriam me malinar. Eu caía por lá, levantava, me sentia mal. Ai, um dia, veio uma pessoa aqui que falou assim: ‘ -

Olha, levam ela pro Júlio. O Júlio é muito bom'. Ele fez um trabalho pra mim. Aí, ele falou pra mim- antes de começar o trabalho, eu me sentia como se eu tava forte- ele disse assim: ' - Como a senhora ta se sentindo com o remédio que eu lhe passei?' Eu disse: ' - Olha, eu não estou mais doente. Eu estou boa'. Ele disse: ' - Graças a Deus!'. Ai, depois ele me chamou antes de fazer o trabalho e ele disse: ' - Olha, a senhora é pra trabalhar. Eu sei que a senhora não quer fazer. Mas é o dom da senhora. Deus que lhe deu pra senhora prosseguir. Isso a senhora trouxe foi desde pequenina'. ' - E o senhor não tem como afastar? Porque eu não quero. Eu me sinto envergonhada. As pessoas, às vezes, vejam e criticam, né'. Eu disse que não, que não podia fazer isso porque eu já tinha filho pra criar. Quando chegou no meio do trabalho, eu não lembro mais de nada. Só me lembro das garrafa que tava seca, porque ele deixou duas garrafas de... É... Que tem aquele desenho do tatu. Deixou de baixo do moço onde eu tava sentada e [estavam] seca. Aí os serventes dele vieram, perguntaram como eu tava me sentindo. Eu disse que nada, que tava me sentindo boa já. Aí, ele disse que ia me preparar, colocar as minhas coisas lá ainda, não sei se ele mostrou pra vocês e isso aí se Deus quiser, a gente vai." (Dona Noeni, 09.11.14)

Nestes trechos selecionados, as experiências de dona Noeni já adulta, mas, ainda não preparada e não ativa com os trabalhos da pajelança, resultavam em visões assustadoras para ela. Ao deste relato conta que durante o primeiro trabalho que seu Júlio fez para ela, incorporou sem, portanto, lembrar do que teria acontecido depois. Dona Conceição e o pajé Júlio foram pessoas importantes no seu processo de aceitação do dom, pois, antes do trabalho do pajé, Noeni, avidamente, dizia não querer assumir suas funções de pajé, pensando na criação dos filhos e certamente assustada com as coisas que via e ainda não conseguia controlar, por não ter o preparo e força necessária para isto.

Entretanto, no decorrer da entrevista, dona Noeni aos poucos foi destacando os aspectos positivos que vê no seu dom, sobretudo, na possibilidade de ajudar pessoas se curarem de doenças que só um pajé pode tratar e mesmo naquelas que na ausência do médico, ou na necessidade financeira, os saberes da medicina caseira que a pajelança também transmite podem ser de muita serventia. Neste sentido, dona Noeni descreveu como foi sua primeira experiência com o trabalho de cura:

"(...) - O filho dela, ela trouxe o joelho dele pra mim puxar. Puxei o joelho dele. Aí eu disse pra ela... Só que, eu senti uma diferença, né. ' - Eu vou te falar uma coisa'. Ele gritava muito. Eu disse: ' - Eu vou mandar atar uma rede pra ele aqui. ' Ataram uma rede pra ele. Ele deitou.

Eu disse: ‘ – Magnólia³¹, eu vou te falar uma coisa. Não é sacadura não, isso é feitiço que teu filho tem no joelho. ’ Ela disse: ‘ - Será?’ Eu digo: ‘ - É feitiço. Quer ver? Pega aqui! ’ Dava pra ver, Josi. Ele corria dentro do joelho dele. Ele gritava, gritava, gritava desesperado. Aí, tá, ela disse assim pra mim: ‘ – O que é que tu pode fazer?’ Eu disse: ‘ – Olha, mana, o que a gente pode fazer é tirar né’. Aí ela disse: ‘ - Pois é, pode tirar?’ Eu disse: ‘ - Mana, eu não posso, mas eles podem tirar, pode melhor do que eu.’ Eu deixei ficar noite. Ele ficou aqui. Comprou os materiais. No outro dia, graças a Deus, ele mandou me dizer que tava na festa e que tava bom, graças a Deus!” (Dona Noeni, 09.11.14)

Verifica-se que na fala de dona Noeni assim como nas falas dos outros pajés que ao falarem enfatizam que na ação de curar são meros instrumentos das entidades. São as aves, o corpo onde repousam os “médicos” das encantarias. Quando os pajés não se referem aos encantados na terceira pessoa, utilizam as expressões “nós” ou a “a gente”, o que denota o aspecto coletivo das práticas da pajelança, a cura não é feita apenas pelo pajé, as entidades são sujeitos ativos, o servente que ajuda o pajé é essencial para que tudo ocorra bem, as rezas do pajé se recomendando a Deus e aos guias, também, indicam este aspecto e as pessoas que participam das sessões também estão neste contexto de agentes, afinal elas dão sentido aos sintomas de suas doenças junto com o pajé incorporado e elas que geralmente fazem e buscam os recursos indicados nas receitas dos guias anotados pelos serventes. As pessoas que fornecem, produzem ou vendem os utensílios e recursos, de forma indireta, também, fazem parte deste coletivo demarcado pelo “a gente” presente na fala dos pajés. Para dar continuidade a esta reflexão no último tópico deste capítulo, tratarei das representações das entidades.

3.2.7- Pai Tayando

Como comentei na introdução conheci o pajé Luiz Augusto Loureiro Cunha, 59 anos, mais conhecido na comunidade afrorreligiosa como Pai Tayando, ou, Pai Luís Tayando, no âmbito do projeto Cartografia Social dos Afrorreligiosos em Belém do Pará, no qual colaborei como pesquisadora no ano de 2010. Depois que ingressei neste curso de mestrado e decidimos trabalhar com este tema de saberes tradicionais da pajelança no Marajó, voltei a contatá-lo por intermédio da professora Rosa Marin, e foi assim que pude iniciar conversa

³¹ Nome fictício.

com este pajé que, apesar de não morar no Marajó, tornou-se um dos nossos interlocutores por ser um dos praticantes da pajelança de matriz marajoara, foi como um “guia” nesta minha entrada em um campo de pesquisa como estudante de antropologia³².

Pai Tayando no livro³³ que escreveu coletivamente com os representantes afrorreligiosos, pajés e pesquisadores de Belém, publicado em 2012, faz referência à origem da pajelança da linha do fundo ou “pajelança cabocla” que prática se remetendo ao período histórico que compreende desde a chegada dos religiosos capuchos no Marajó em 1640 até o século XX, como momento em que emerge o “sonho da identidade cultural cabocla, o pajé não é índio nem caboclo, é índio e caboclo ao mesmo tempo”, diz o pajé e declara: “A origem da minha linha de cura, do fundo ou pena e maracá, é na linha do Marajó, especificamente na aldeia dos Aruás ou Aruanãs, hoje município de Chaves.” Prossegue com a história de quando os religiosos construíram no local da aldeia uma capela dedicada a santo Antônio que depois recebeu o nome de Santo Antônio dos Aruanãs e destaca a influência dos cantos gregorianos dos capuchos aos cantos dos pajés como ocorre no canto que inicia “Abre-te portão do fundo...” (Nação Angola et al. 2012: 32), um dos resultados do sincretismo fruto da trajetória destes povos tradicionais que foram colonizados, todavia sem negar certos movimentos de resistência.

Filho de pais migrantes do interior do Estado do Pará, nasceu em Belém, onde morou em vários bairros. Fora residiu dois anos na cidade de Macapá (AP). Atualmente reside em Ananindeua. Pai Tayando diz que seu início na pajelança aconteceu quando ele ainda era criança e foi “incorporado” pela entidade que viria a ser seu guia, da seguinte maneira:

Iniciei minha vida de Pajé em 13 de dezembro de 1960, no sítio do meu tio localizado na Uriboca, distrito de Marituba, onde, pela primeira vez, o Mestre Juvenal, um boto encantado, se encostou em mim- a palavra certa é encostado, que significa incorporado. Ao se manifestar, já foi exercendo as práticas de cura em familiares e vizinhos. (Nação Angola et al. 2012: 33)

Nota-se não apenas neste trecho, mas como pude observar em campo, durante a entrevista, certa preocupação que Pai Tayando tem em explicar a maneira “correta” como é feita a pajelança ou como é que se diz algo que faz parte dos conhecimentos tradicionais deste

³² Destaco que só tive a oportunidade de conversar com Pai Tayando, durante esta pesquisa de dissertação, apenas uma vez, isto se deu devido ao redirecionamento do lócus de pesquisa que antes visava o campo da Região Metropolitana de Belém e posteriormente municípios do Arquipélago do Marajó.

³³ Nação Angola, Nação Jeje Savalu, Nação Ketu, Nação Mina Jeje Nagô, Nação Umbanda e Pajelança. 2012. *Cartografia social dos afrorreligiosos em Belém do Pará*. pp. 30-40. Belém: IPHAN, Programa Nacional de Patrimônio Imaterial.

conjunto de saberes. Assim, ele se refere à “palavra certa” para o momento de chegada da entidade na pajelança para ele seria “encostar” e não “incorporar”, talvez, para ele este último termo esteja mais associado às religiões de matriz africana, já que Luís também exerce, como Mina e Umbanda. Este parece ser um discurso³⁴ bastante presente na fala dos pajés, pelo menos, entre os que foram entrevistados nesta pesquisa, uma preocupação em distinguir e até mesmo não “misturar” o que é conhecimento e prática tradicional da pajelança, na concepção deles com práticas e conhecimentos de outras religiões, entendida por estes pajés como uma maneira de “preservar” ou “conservar” a maneira como aprenderam ou receberam a pajelança com a iniciação de seus guias e mestres.

Neste mesmo livro, Pai Tayando (2012:33) conta que já passam mais de 50 anos de prática da pajelança, ou, como ele também menciona, “terapia dos caruanas”, com suas experiências vividas tanto no tratamento de doenças físicas, quanto de doenças espirituais. Daí é possível observar como para Pai Tayando, assim como foi relatado em etnografias como as de Galvão (1955), Maués (1995) e Villacorta (1976), há distinção nas denominações das doenças que são tratadas pela pajelança, no entendimento de Pai Tayando: “doenças físicas” e “doenças espirituais”.

No livro, há um episódio no qual ele narra que certa vez perguntou ao seu mestre Juvenal o motivo de ter sido acometido por tantas enfermidades durante toda sua vida, desde menino, sendo uma criança que viveu sempre muito doente, e obteve como resposta dita pelo guia dele que: “só quem traz marca das doenças no corpo é que sabe avaliar o sofrimento das pessoas e buscar as fórmulas e receitas no mundo dos caruanas”, esta resposta em modos de ensinamentos que Pai Tayando considera como “filosofia da pajelança” e não como regra para toda a sociedade. (Nação Angola et al. 2012: 34).

Pai Tayando conta que durante sua infância, quando ainda morava em Marituba, sofreu bastante com melancolia e depressão. Devido às possessões que o acometiam e iniciaram desde os cinco anos de idade era constantemente encontrado por seus familiares desacordado pelos compartimentos da casa onde morava. Pai Tayando se autodenomina como pai de santo,

³⁴ Discurso será outro orientação teórica utilizada para se referir a falas dos interlocutores e alguns momentos advindas do estudo interdisciplinar da antropologia com áreas de saberes relacionados com o estudo das línguas e de filosofias, deste modo aqui escolhemos utilizar a noção de discurso foucaultiano que considera que o discurso é produzido num campo de disputas onde: “a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade” (Foucault, 1970: 8-9). E assim atentamos como as narrativas dos nossos interlocutores vão sendo moldadas pela seleção que eles mesmo fazem do que vão nos contar e ao mesmo tempo pelo crivo das perguntas e interesses do antropólogo que o instiga a falar sobre sua história de vida e experiências na pajelança.

pajé e curador e se identifica como sendo candomblecista, curador, mineiro e umbandista (Quintas, 2007:80-82). Em depoimento para o pesquisador Quintas (2007), Pai Tayando relata sua percepção de diferença em relação a outras pessoas da seguinte maneira:

(...) ninguém me explicava que fenômeno era aquele, mas eu percebia que eu era diferente dos outros, eu brinquei todos os tipos de brincadeiras da infância na minha época, eu brinquei, mas eu me sentia diferente das pessoas, eu queria me, me, me inserir, mas eu não sentia que tinha, e eu notava que as crianças viam também em mim uma pessoa diferente, porque eu fazia previsão não, borá, não vai por aqui por que tu vai cair, olha não faz isso, se não vai quebrar a perna, você ta me entendendo, então, ah! Mas amanhã nós vamos brincar de bola por que amanhã vai o, fulano vai chegar, não, fulano não vai chegar amanhã não, só vai chegar tal dia, isso daí, metia, as pessoas ficavam conhecendo, com medo né, isso foi ruim pra mim, eu tive uma, um pré, uma pré-adolescência muito terrível (...). (Quintas, 2007: 83)

Neste depoimento evidencia-se o dom de previsão que Pai Tayando afirma possuir desde criança, sobre este dom Galvão (1955: 132) afirma que “adivinhar é uma capacidade atribuída a todos os pajés. Manifesta-se especialmente pela habilidade do pajé em prever a vinda de doentes que o procuram, dar seus nomes e anunciar os seus males. Diz-se também que eles adivinham os pensamentos das pessoas que o cercam”.

Em outro momento o pajé Tayando continua narrando sua trajetória de vida explicando que tendo que conviver com as possessões, pois seus pais não o levaram em busca de explicação ou tratamento para que isto cessasse, com isto ele teve que se acostumar com os “transes” até se tornar adulto e ir, por conta própria, em busca de instituições religiosas onde pensava encontrar respostas para o que acontecia com ele. (Quintas, 2007: 87)

Em determinado momento da entrevista concedida a mim, declarou que em seu nível de escolaridade, já foi “jubilado” pela Universidade Federal do Pará, isto diz porque chegou a cursar até o segundo semestre do curso de História nesta universidade, é apontado por Quintas (2007: 29) como “intelectual do santo”, pois reflete sobre o que pratica, sabe quem é o antropólogo e faz leituras de pesquisas antropológicas e de outros cunhos que falem sobre pajelança e afrorreligiões. Quando estive em sua companhia, citou vários textos e autores que eu poderia ler para esta pesquisa de mestrado, este comportamento se explica porque Pai Tayando já foi visitado e entrevistado por vários pesquisadores, inclusive eu em outras ocasiões, o fato é que sempre que possível Pai Tayando é receptivo com os pesquisadores que o procuram em sua casa, que muitas vezes já vão indicados a ele por outros pesquisadores que passaram por ali. Então, além de ser um leitor dos textos produzidos por antropólogos, ele

colabora com as pesquisas, não somente como interlocutor, mas também indicando trabalhos e até mesmo outros interlocutores dos quais tem conhecimento e já dedicou a escrever algumas vezes sobre os conhecimentos e práticas tradicionais que detém, a exemplo do livro que tomamos como referência.

Com o histórico como atuante na militância política e em movimento social, Pai Tayando é associado à Federação Espírita e Umbandista e dos Cultos Afro Brasileiros do Estado do Pará (FEUCABEP). Tralhou na Fundação Cultural do Estado do Pará. Costuma participar de eventos como o Seminário as sete linhas da Umbanda em 1994 e o I Encontro Estadual sobre Religiões Afro-Brasileiras, que aconteceu em 03 de julho de 2004, em Belém. Durante a entrevista nota-se o interesse deste pajé em colaborar com pesquisas que tendem a registrar os conhecimentos tradicionais da pajelança, como o trabalho em vídeo produzido por Paulo Carvalho e Karla Oliveira ³⁵, considera valorosos os trabalhos que documentam cantos e orações em rituais, assim como participar de interações onde se discute sobre religiões, como a pajelança, o próprio Quintas (2007: 10) conta que o ajudou a criar páginas na rede social, Orkut, com esta finalidade.

3.2.8- Seu Antônio

Filho de dona Maria Elina Dias e de seu João Benzinho Pereira, o sorijão Antônio Pereira Dias, 62 anos, nasceu em Belém. Disse que é o único dos filhos que mora em Soure, pois seus irmãos moram em Belém, outros em São Paulo e no Rio de Janeiro. Mudou-se para Soure ainda criança. Mora na comunidade do Puá, onde vive próximo de seus oito filhos, de seus netos e vivencia seu segundo casamento. Seu Antônio, também, disse não ter concluído os estudos porque era “cabeça dura” para aprender. Trabalhou por muitos anos em várias fazendas como vaqueiro. Quando perguntado por mim em que linha de cura ele trabalha, afirmou trabalhar na linha do fundo e se autoidentificou como sorijão, nome que até então não tinha escutado para denominar pajés em Soure.

Em entrevista contou-me que sua mãe desejando que ele não se tornasse pajé levou-lhe ainda menino para ser tratado num ritual de amarração³⁶ dos guias feito pelo pajé Mundico, o

³⁵ Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=fy8Un2MXZy4>. Acesso em 26 de fev. 2014.

³⁶ Ritual feito para cessar o dom e prender os guias.

mesmo mestre de cura que tratou dona Zeneida Lima, que morou em uma comunidade chamada Maruacá em Salvaterra.

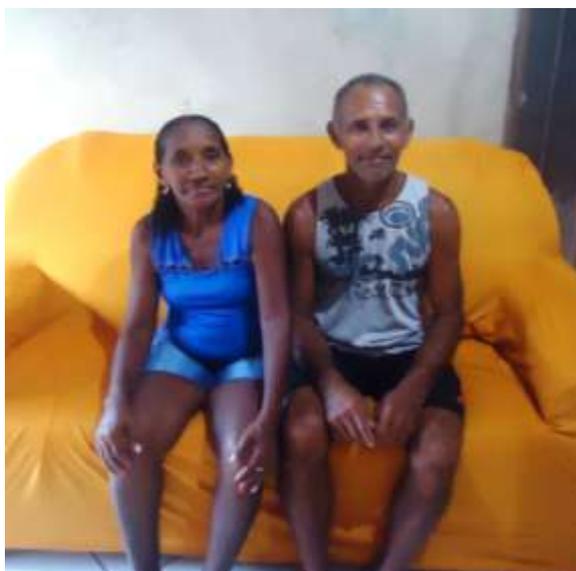


Figura 19 Dona Francisca e senhor Antônio

Relatou que durante toda sua vida tinha sonhos com as entidades, mas, por ainda não exercer suas atividades de pajés, nunca quis interpretá-los, mas, já sabia que se referiam ao que sua mãe lhe falava quando criança. Nas palavras dele conta como foi que começou a perceber os indícios de seu dom pajeístico:

“Nessa época eu estava com 36 anos. Começou porque me deu febre, dor de cabeça e eu me tornei um sorijão, eu nunca... A minha mãe sempre falava que ela tinha um filho que era sorijão. (...). Começou com uma febre, com dor de cabeça. Ai, o que eu fazia? Do meu começo, eu vou lhe contar, eu não tenho vergonha de lhe contar, não. Acordava no chão. Eles não deixavam dormir na rede. Tinha que dormir no meio do chão, era tábua, era na tábua só. (...). Aí já me apareceu na fazenda [Camburupi]. Aí quer dizer, já me deu isso na fazenda dele, passou três anos e sete meses. Dizia a minha mãe, né, que o mestre Mundico morava no Maruacá, ele soltou antes dele falecer porque ele estava um bocado precário. Ele soltou o que ele tinha amarrado. Soltou o que ele tinha feito no trabalho dele de sorijão, daqueles que aceitavam, daqueles que não aceitavam [o dom de pajelança]. E [ela] mandou prender no meu tempo de criança. Assim minha mãe falava e não tinha como... Tinha aquele sonho. Aí me apareceu. Aí que eu fui saber que eu era sorijão porque eu passei um dia e uma noite, quando comecei sentir, não sei nem lhe contar). Aí já comecei, aí foi, mas, ninguém me aprontou e eu mesmo decidi por mim mesmo, da minha atitude. A minha mãe me disse que eu chorei na barriga dela e eu sou sorijão até morrer, não posso mudar a minha religião. (...). Foi quando

ele, [mestre Caraparu], faleceu, ele não gostava de se despedir, mas eu soube, umas pessoas me contaram, que ele tava se despedindo das pessoas e desmanchando o que ele tinha feito das pessoas, que era pra soltar as pessoas que ele já ia pro outro mundo. Foi uma coisa muito ruim. Eu sei quando eu acordei, eu vareei. Isso aqui [ainda não] era cimento. Eu vareei essas ripas pro outro lado. O impacto que eu peguei, que eu sonhei, que o pessoal dizia que eu tinha morrido, que eu sou doido. (...). Eu sou pajé, sou sorijão até morrer, porque me aconteceu isso. Não esperei ninguém me aprontar. Têm certos sorijão que pedem pra fulano me aprontar. Se Deus me deu esse dom pra sorijão, eu já trouxe dentro de meu incentivo, de qualquer coisa eu tenho guia para me guiar e eu aceitei.” (Seu Antônio, 04.10.14).

Destarte, seu Antônio nesta narrativa identificasse como um pajé de nascença que não passou por uma preparação em um ritual de preparo, disse que por decisão própria não quis pedir para ser aprontado por outro sorijão, nem quis seguir uma linha cruzada, como é mais comum, segundo ele, se ver hoje em Soure, quando um pajé também atua como pai de santo exercendo outras linhas de cura além da pajelança. Assim como seu Varlei, indica a presença dos sonhos como o canal de transe e interação com as entidades. Descreve dinâmicas corporais como o ato de dormir no chão e ter sofrido um impacto de atravessar o teto da casa onde estava como sinais da manifestação do seu dom, nesta e em outras conversas associou estes fatos ao que ele e os outros pajés chamam de surra ou peia (Castigo materializado no prejuízo físico aos pajés aplicado pelas entidades), se referindo a uma entidade que chamou de “cabôco Orixá” que estaria lhe dado uma surra e deixou-lhe com dores nas costas e no joelho, porque teria feito algo com um teor de desobediência a esta entidade que, aliás, aponta mais um aspecto “afroíndigena” da pajelança, supostamente apontada pelos pajés de Soure tendo uma origem nos rituais indígenas, com as religiões ditas de matriz africana como as que cultuam os orixás.

Ainda esclarecendo a situação em que um pajé recebe o castigo da peia, seu Antônio contou-me que certa vez ficou entrevado, sem poder andar normalmente, porque tinha decidido que não trabalharia mais como pajé e tinha resolvido ir embora de Soure. No decorrer da viagem adoeceu e teve que voltar, só melhorando depois de muito tempo, quando voltou a fazer suas obrigações de pajé e por motivo de peia também não trabalha mais com o maracá porque, conforme o relato dele, quando eu perguntei se ele usava maracá, as entidades o castigaram dando sumiço no objeto. Assim ele narrou:

“É pena e maracá. Eu tinha, mas, eles sumiram, eles deram sumiço. Quer que eu conte? [Fiz sinal que sim] Eu bebi muito. Peguei uma peia e levaram, deram sumiço. Eu não insisti

pra comprar outro e ficou assim mesmo. Quer dizer, que não era pra mim beber. Eu desfiz da ordem deles, então... Entendeu? Bem, eu desfiz a ordem deles, então sobrou pra mim. Eu fiquei assim mesmo.” (Antônio, 04.10.14).

Esta desfeita da ordem dos encantados, segundo seu Antônio, acontecem quando o pajé não segue a risca as orientações dos pajés e não cumprem com as obrigações que devem ser feitas mesmo quando ele por algum motivo se ausenta da casa. Assim, o pajé sempre recomenda aos que ficam em sua residência, quando ele viaja, que coloquem cachaça, cigarro e deixem a vela acesa num canto da sala e disse que ninguém gosta de ficar reparando ou dormindo na casa porque os cabôcos fazem barulho, derrubam objetos e fazem muita visagem na sua ausência, sobretudo, quando não são atendidas as recomendações deles.

Dentre as suas narrativas contou a que se refere à memória da sua primeira experiência com um trabalho de cura em uma pessoa doente. Na sua seleção descritiva de suas memórias, não descreveu o procedimento de seu trabalho, apenas falou do processo de extração dos bichos, o que os pajés identificam como a materialidade do feitiço ou da doença e enfatizou o aspecto orgânico (aparência) da doença da enferma tratada, bem como destacou que esta não teria obtido tratamento eficaz com a medicina erudita. Assim palestrávamos no nosso primeiro encontro com entrevista:

Thamirys: - O senhor lembra da sua primeira experiência, quando alguém veio procurar o senhor ou quando benzeu alguém?

Seu Antonio: - A primeira experiência, porque a primeira experiência que eu fiz Deus já tirou. Por aqui não tem nenhuma pessoa que esteja perto pra confirmar essa palavra. Então, uma senhora que se chamava dona Raimunda.

Thamirys: - Era daqui de Soure mesmo?

Seu Antônio: - Não, era do Céu [Uma das comunidades que ficam nas intermediações de Soure]. Sabe o Céu que fica perto do Cajuúna [Outra comunidade]? (...). A primeira pessoa que eu fiz o trabalho, tendo a responsabilidade de serviço de cura, foi ela, porque ela veio desenganada dos médico de Belém. Abriu uma ferida. Esse osso [Indicou na perna dele mesmo o local] aparecia. Comeu daqui, isso aqui dela. Isso aqui parecia um fio de faca. Aqui nela o buraco. Isso aqui, os nervos todinhos. Os médicos ainda toraram cinco nervos. Aí foi a primeira experiência que eu fiz o serviço pra ela, já morreu. Só que ela não andou mais porque torou os nervos, mas, cobriu todinho e tapou todos os buracos. Saíram todos os bichos, bicho, tapuru. (Seu Antônio, 04.10.14)

Durante as nossas conversas seu Antônio demonstrava em suas falas uma preocupação quanto à identidade pejorativa que muitas vezes um pajé recebe na sociedade. Não só ele, mais os demais pajés, uma hora ou outra, aludiam à necessidade de um testemunho ou indicavam nome de pessoas que poderiam me confirmar a história que eles estavam contando para mim. Dona Flor, por exemplo, dizia que não trabalhava mais com sessões porque não gostava de ser comparada a “uma palhaça” pelos outros. Seu Antônio e Seu Varlei, por sua vez, falaram que muitas vezes o pajé recebe a alcunha de mentiroso. Dona Zeneida Lima também chegou a escrever um capítulo intitulado como “O pajé enganador” (Lima, 1991: 65-66) no qual narra um acontecimento na fazenda onde morava em que um pajé charlatão foi expulso pelo pai dela. Embora, saibamos que casos em que pajés charlatões atuem também, o que prejudica ainda mais a convivência dos pajés que por suas experiências como curadores são respeitados nas comunidades em que vivem, diante da oposição entre as instituições que renegam seus saberes, práticas e identidades. Destaco estes relatos dos pajés porque seu Antônio e os outros curandeiros falaram várias vezes de casos em que pessoas que nascem com o dom, ou, tem manifestado este com o avanço da idade renegam esta identidade, buscam tratamento em médicos, ou, em outras vertentes religiosas como no protestantismo e no Batuque, se tornando um pajé ou pai de santo de linha cruzada, porém, falou que em Soure as pessoas com este dom estão mais se convertendo e tornam-se “crentes”, no dizer dele. Nos dois relatos destacados a seguir este tema da identidade do pajé se exemplifica nas palavras de seu Antônio ao dizer:

“É como eu estou lhe explicando pra senhora porque têm vários [tipos de curadores]. Porque eles chamam, porque o pajé diz assim: ‘- Ah, o pajé é mentiroso que ele é sete 'linhas’. Entendeu como é? É sete linhas, né, que ele carrega. Quer dizer que é, diz assim que é da conta do mentiroso [Ri enquanto fala]. Sete linhas que ele carrega. Mas, essas sete linhas aí não... Ele tem que ir pro caminho do bem, ele não tem que ir pro caminho do mal. Não adianta a gente fazer mal pros outros, eu acho que não adianta. Nunca passou pela minha cabeça, essa ideia nunca passou. (...).

É por isso que eu digo, ninguém quer assumir [o dom]. Eu conheço uma menina, quer dizer, ela partiu pro outro lado [Se converteu ao protestantismo]. Ela é pajé. O coração dela parou e levaram ela pro médico. ‘- Nós vamos perder ela. Queria que o senhor fizesse uma consultzinha pra ela’. Ela também não ligou mais. De vez em quando dá um negócio nela, mas, ela não quer aceitar, umas coisas nela, problemas de coração. Mas, ela é [pajé] de nascença. Não quer aceitar.” (Antônio, 10.04.14)

Seu Antônio não é um pajé que tenha passado por um preparo, ele não foi pronto como ele diz, mas, teve a convivência e ainda tem com vários outros pajés, inclusive com os mais antigos que já são falecidos. Ele começou a trabalhar com a cura tardiamente, considerando as trajetórias dos outros pajés, mesmo assim, ele disse já ter tratado de várias pessoas com o dom que tem aparecido em busca de seu tratamento, tal como esta moça que ele indicou em seu relato citado anteriormente. O relato de seu Antônio e dos outros pajés que diz respeito ao tratamento de pessoas jovens com o dom da pajelança ora para prender os guias, ora para se tornarem pajés contestam análises de que a pajelança está em vias de extinção, dita muitas vezes, não apenas por pesquisadores da academia, como pelos próprios pajés. Sem a intenção, neste momento, de aprofundar este debate, apenas deveríamos pensar sobre que aspectos ou padrões culturais esta análise esta sendo pautada e que processos culturais e transformacionais estão ocorrendo na formação destas identificações e análises. Na ocasião seu Antônio também se referiu a uma sobrinha pajé de nascença, ainda adolescente, que está tratando, do caso de uma filha sua que nasceu com o dom, mas preferiu tornar-se “evangélica” também, disse que dona Francisca, sua esposa é quem o ajuda como servente na pajelança, mas, nas palavras dele é ela que é o pajé porque ela que cuida dele durante as sessões e escreve o que os guias receitam aos doentes, falou-me isto risonho e ao mesmo tempo com um tom de seriedade, explicando que enquanto ele faz tudo inconsciente, dona Francisca faz o trabalho sóbria, enquanto isto, dona Francisca que também estava entre nós conversando, ria negando que ela é o pajé. Este relato sugeriu o que tenho notado nas visitas de campo, o papel atuante das mulheres na pajelança de Soure e de Salvaterra, mesmo quando estas não são pajés, sempre estão auxiliando ou participando das práticas da pajelança, seja como serventes nas sessões ou como esposas solícitas e condescendentes com as atividades de pajelança dos maridos. Seu Antônio chegou a dizer que as pessoas que vão assistir seus trabalhos são mais mulheres porque, segundo seu relato, elas gostam mais de ver as pajelanças.

3.2.9- Seu Varlei

Um dos oito filhos de seu Vitor Correia e dona Doralice Salgado, o pajé Varlei Salgado Correia, 66 anos, nasceu e foi criado em Soure, cidade onde mora com sua esposa, filhos e netos, no Bairro Novo. Seu nome foi mais uma indicação de dona Deusarina e de outra pajé chamada Daniele, ambas moradoras do bairro do Pacoval, contudo, não contei com intermediadores para apresentar-me a ele. Solícito, aceitou a colaborar com esta pesquisa no

mesmo instante que cheguei em sua casa, quando o vi sentado no sofá da sala, calado e já sorridente me ouvindo indagar de sua esposa, ainda no pátio, se ele poderia me atender. Ele levantou a mão, dizendo quem era e convidou-me a entrar como se já tivesse me esperando.



Figura 20 Senhor Varlei e dona Socorro



Figura 21 Altar do salão de seu Varlei

Durante nossas conversas contou que ainda criança já apresentava os sinais de seu dom, segundo ele dado por Deus e herdado do pai dele que também era trabalhador de cura. Não soube dizer exatamente quando começou a perceber seu dom, que as coisas que acontecia quando era criança não se lembrava, mas recordou que a mãe falava-lhe que na infância dele, não importava quantas vezes ela o colocava no berço ou na rede, no outro dia ele amanhecia dormindo no chão, devido à ação dos encantados.

Relatou que sua relação com o pai dele não era de muita união. Mesmo assim por admirar a lida do pai em sustentar a família, não quis completar os estudos e quis logo começar a trabalhar com a intenção de ajudá-los, também. Mas, por ser muito jovem, naquela época, acabava trabalhando sem receber. Associou a maneira conflituosa de conviver com o pai, também, ao não entendimento entre seus mestres encantados. Sobre isto ele e outros pajés, como seu Júlio e seu Antônio buscaram explicar para mim, quando as entidades de um pajé não se dão bem com as entidades de outro, os pajés, por sua vez não conseguem conviver harmonicamente. Seu Júlio explicou que por isto, muitas vezes, um pajé prefere não ir fazer trabalhos fora de sua casa ou em outra cidade porque pode acontecer de ser vítima de um feitiço lançado por outro pajé que seja guiado por mestres rivais aos seus. Todavia, seu Varlei contou que quando seu pai ficava doente queria sempre seu Varlei por perto porque ele que lhe preparava os remédios. Como uma das experiências de vida com a pajelança contou que

certa vez quando acompanhava o pai em uma pesca em um lugar próximo à comunidade de Soure chamada Alegria:

“Aí, quando foi um dia, é a história da minha vida, eu cheguei me dava pena dele, de ver ele assim na beira do rio, tirava a roupa pra buscar a canoa. Eu disse pra ele: ‘ - Pai, eu vou lá pegar a canoa pra você. ’ Ai ele disse pra mim: ‘ - Tu vai? ’ ‘Vou, o mar é grande. ’ ‘- Mas, espera lá! ’ Ele foi, tirou a roupa, ficou só de short. ‘ Bora lá! ’ Ele já andava nu mesmo, não tinha roupa pra tirar. Eu fui, peguei a canoa e fui. Aí eu disse: ‘ - Eu vou lá no fundo de novo e volto. ’ ‘- Então vai e me traz uma pedra! ’ Aí, eu mergulhei e trouxe uma pedra. (...). Eu tava com uns dez anos somente. Ai eu fui de novo: ‘ - O senhor vai ver o que vou fazer. ’ ‘ - Me traz a capa do Aymoré! ’ Não sei que capa de Aymoré. Ele disse o que ele queria que tava lá amarrado. Chegando em casa de manhã, ele disse: ‘ - Olha, esse teu filho é um bicho. ’ Quando ele tava bom, ele não queria nada comigo, mas, quando ele adoecia, ele não queria que eu sáísse do lado dele [Risos].” (Senhor Varlei, 06.10.14).

Este acontecimento acompanhado do pai ocorreu como um tipo de teste ou iniciação de seu Varlei como pajé em um lugar onde os mestres da linha do fundo, dizem estar a força das encantarias, isto é, no mar, nas águas. Este episódio do pajé Varlei saltando ao “mar” com a intenção de ajudar ao pai e fazer o que ele pedia evoca a imagem de uma iniciação perigosa e hostil, como o salto ao desconhecido da entrada no mundo das águas e das encantarias (Bachelard, 1997:172).

Neste relato do pajé a referência à pedra e a capa do cabôco em aparência de índio, seu Aymoré, representam este ritual de passagem, os objetos (pedra e capa) identificam-se como elementos de ligação que o senhor Varlei no decorrer de suas experiências com a pajelança teria entre o mundo dos humanos e o mundo dos encantados, “tornaram-se sagrados graças à força espiritual cuja marca trazem com eles” e “exprimem uma realidade transcendente” (Eliade, 2010: 178-190), assim como a expressão “bicho” dita por seu Vitor conotaria a condição de pajé do filho. Em outro relato seu Varlei contava que seu pai percebendo que ele estava sendo “ameaçado” pelos encantados, trouxe para seu Varlei uma camisa achada na beira do rio.

Sobre esta relação objeto e encantaria, o estudo etnográfico de João Valentin Wawzyniak (2012:17) em pesquisa do contexto religioso dos ribeirinhos das margens do rio Tapajós-PA, sugere que os objetos, assim como os animais, os humanos e os espíritos, podem ser apreendidos como pessoas com quem se podem estabelecer relações sociais e

particularmente “acordos”. O pesquisador disserta que em alguns relatos os objetos inanimados se transformam em seres animados, como em um episódio relatado pelo morador de uma das comunidades, cuja flecha a ele presenteada por uma cunhada, numa noite, teria se transformado em cobra e tentado matá-lo.



Figura 22 Seu Varlei mostrando o cigarro tauari



Figura 23 Seu Varlei no salão

Na juventude seu Varlei contou que sofreu muito por causa da doença, ou seja, por causa do dom, quando ia trabalhar sentia perder a força do corpo em certo horário e depois que passava esta hora recuperava as forças. Sentia um peso nas costas, dor de cabeça, dor no peito e por isto passou por vários médicos em Soure e em Belém, onde fez séries de exames, porém, nenhum soube dizer qual a doença ele tinha. Cansado de procurar explicações com médicos e sofrer com a fraqueza que o abatia e atrapalhava seus serviços como pedreiro e como pescador, diferentemente, dos outros pajés, não foi procurar tratamento com outro pajé mais experiente, nem mesmo com o pai dele que também trabalhava na cura. Depois de sua última consulta e os exames não terem indicado nada, resolveu ir para igreja católica, onde, segundo ele quase tornou-se padre, depois desenvolveu a atividade leiga de encontrista em encontros religiosos de casais, nesta ocasião foi que aconteceu nas palavras dele o seguinte:

“- Esse bispo tava aqui novo. Aí, a gente tava no retiro confessando todo mundo. Quando chegou em mim, aliás, eram três padres e ele também confessando e eu cai certo com ele. Aí, quando eu me sentei pra confessar, esse homem tremeu. Conversando comigo, ele disse pra mim assim: ‘- Varlei (Eu me lembro daí pra cá, eu já me lembro de tudo, quando eu recebi todas aquelas palavras de conforto das pessoas que queriam realmente me ajudar) Varlei, não faça isso. Tudo o que Deus dá pra gente, nós temos que retribuir. Ele não dá pra nós. Ele dá pra nós distribuir com os outros, pra ser de todos.’ Muito bem. (...) E quando, a mamãe também era legionária, quando ela foi pra igreja, aí ele viu e foi conversar a mesma coisa com a mamãe. Até hoje quando ele me enxerga, ele pergunta: ‘- E aí, Varlei? Como é que vai?’ ‘-

Tá tudo bem. ’ ‘ - Continua, ajuda o próximo. ’ É o que eu faço.” (Senhor Varlei, 06.10.14).

O sacerdote católico nesta ocasião agiu como um tipo de mentor para o pajé tal como os pajés experientes fazem com seus aprendizes, pajés em preparo. O discurso do bispo exprimia a ideia que Mauss (2008: 274) indicada no estabelecido de um sistema de trocas de dádivas, no qual seu Varlei teria a obrigação não somente de receber aquele “maná”, o dom de pajé, mas também de retribuí-lo, pois, segundo Mauss: “não se tem o direito de recusar uma dádiva (...). Agir assim é manifestar que se teme ter de retribuir”. Quando é o doente que almeja retribuir o atendimento recebido pelo pajé à categoria utilizada pelos pajés e demais praticantes é o “agrado”.

Depois deste ocorrido, seu Varlei apesar de não ter entendido muito bem as palavras do sacerdote, naquele momento, porque, segundo ele, era muito jovem, começou a refletir mais e entender melhor para que serviria o seu dom, atribui sua melhora a esta aproximação com as atividades da Igreja e com a doença do pai que ficou por um tempo sem andar, o que ele interpretou como um castigo enviado por Deus para que ele começasse a respeitar mais seriamente o dom da pajelança recebido por ele. Assim o pajé narrou:

“Então, foi assim, nessa época, nesse tempo o caranguejo andava muito, a gente ia pro mangual pegar caranguejo e aí trouxemos um bocado de caranguejo e o meu pai foi com aquela satisfação. Aí, ele só comia caranguejo tirado, mas, ele mesmo tirava e ele trançou as pernas assim [Neste momento seu Varlei cruzou as pernas para mostrar-me como o pai fez]. Começou a tirar caranguejo. Quando ele terminou de tirar aquele caranguejo, cadê perna pra ele levantar? (...).

Eu me preocupava muito e rezava muito pra Deus que me mostrasse um remédio pro meu pai, pra mim arriscar. Tinha uma porta assim e outra assim como essa janela no lugar dessa porta assim. Uma com saída pra banda da cidade e outra pro jirau assim [Ri recordando] e minha rede. Quando chegou de noite, todo mundo jantou. Eu não sei se eu dormi. Aí, esse pedaço eu não lembro. Só sei que o cara [Se referia ao guia] veio conversar comigo. Dormi e o cara conversou comigo: ‘ - Tu te preocupas tanto com teu pai. Eu vou te mostrar o remédio. Cópia’. Eu acho que pra mim era um sonho. Ai, eu perguntei: ‘ - Qual?’ Ele disse: ‘ - Três vidros de elixir de cabeça de negro’. Olha, eu acho que eu dormindo eu escrevia (...). ‘ - Pega meio litro de São João da Barra e bota no leite moça, mas, dá pra ele na rolha de manhã, meio dia e de noite, três vezes ao dia. Quando terminar aquele meio litro, tu faz de novo meio litro no leite moça e dá pra ele que ele vai andar eu e eu já vou’. E eu dizia: ‘ - Vem cá, cara! Vem

cá!’ No sonho, chaman... Quando eu me espantei e eu vi quando ele [Se referia ao pai dele] me falou, com licença da senhora: ‘- Ah, aquele filho da puta! - com licença da senhora- Aquele filho da puta tá com a visagem dele’. Isso, eu escutei ele me chamar e a mamãe veio dizer: ‘- O que é meu filho?’ Digo: ‘- Nada, mãe, ai eu lembrei e fui, fiquei pensando: “- Existe elixir de cabeça de negro?’ Aí ela disse: ‘- Quem escreveu aqui?’ ‘- Não sei.’ Eu disse: ‘- Tá aqui: três vidros de elixir de cabeça de negro, um litro de São João da Barra. Coloca meio litro no leite moça.’ Aí, ele [o pai de seu Varlei] disse: ‘- Mas eu tenho na cabeça a mesma coisa’. (?) Ela disse: ‘- Tem sim.’ ‘- Como ele é?’ ‘- Olha, é um vidrinho assim, que no rótulo dele tem um pretinho de cabeça seca,seca.’ Ai foi que eu vim numa farmácia, de um senhor com o nome de Barbosa: ‘- Seu Barbosa, existe elixir cabeça de negro?’ ‘- Sim, existe.’ ‘- Quanto é que ta?’ ‘- Ta mil e quinhentos.’ Era uma nota de dez e quinhentos réis, era muito dinheiro nessa época. (...) Ele me deu: ‘- Como é que se toma isso?’ ‘- Três vezes ao dia.’ Peguei, vim me embora. Tinha uma taberninha assim, acolá. Isso aqui tudo era mato, a única taberna que tinha aí era do outro lado. Isso aqui tudo era mato, mato da gente caçar caça assim. Aí cheguei lá, comprei o litro de São João da Barra e a lata de leite moça e guardei e disse: ‘- Está aqui, mãe , ele tem que tomar três vidros seguido. Terminando, passe um dia e misture aqui no meio litro de São João da Barra com leite moça e dê pra ele que diz que ele vai andar.’ Ainda disse ‘diz que’, duvidando (risos). Ele tomou todos os três dias. Começou. Aí passou aquele dia e começou a tomar. Meia noite ele chamou, a gente tava todo mundo dormindo. Nesse dia a gente tinha até chegado do Pacoval [Um dos bairros da cidade]. Tava todo mundo dormindo, quando ele chamou: ‘- Dora! Dora!’ ‘- O que é?’ ‘- Eu tô andando!’ Ele disse: ‘- Eu tô andando.’ Aí, ela chamou: ‘- Vitinho, Varlei!’ Aí, já pensaste? A gente dormindo, aí chega nós se espantamos e chegamos perto dele. O Vitor segurando pelo braço e eu pelo outro: ‘- Me solta que eu to andando direito. Eu já vim lá de fora agora.’ E ela disse: ‘- Então anda que eu quero ver.’ E ele saiu: ‘- Ah, eu já vim lá de fora. Eu tô andando’. “O cara chegou e disse assim: ‘- Bora, anda, anda que tu já tomasse o remédio, anda’. Eu disse: ‘- Pai como é esse cara aí?’ ‘- Não sei, só sei que ele veio todo de branco, veio todo de branco e se apresentou pra mim e disse me levou pra ali: <-Bora!> Anda >>.’ Aí, eu disse (...): ‘- Mas, não é por isso ai que o senhor vai parar de tomar o remédio. O senhor vai terminar de tomar o remédio e, outra coisa, o senhor vai ficar em terra por enquanto’. Ele ficou até tomar o remédio todo.” (Senhor Varlei, 06.10.14).

Portanto, a primeira experiência de cura do pajé foi curando alguém de sua família, o pai dele que na época ainda estava vivo. O procedimento de cura iniciou com o transe de seu

Varlei que interpretou sua comunicação com a entidade realizada em um estado onírico e materializada na linguagem escrita da receita. Recursos que em nossa cultura normalmente não seriam vistos como utensílios medicinais, o conhaque São João da Barra e o leite moça tornam-se elementos “medicinais” na pajelança. O elixir cabeça de negro denotaria, a meu ver, a imagem simbólica dos cabôcos. A doença do pai causada depois da ingestão do caranguejo, que segundo os conhecimentos do pajé Varlei disse-me que é um dos alimentos que contém reimosidade e que em alguns tratamentos de cura deve ser evitado o consumo, indicaria a ação da flechada de bicho em seu Vitor.

Ainda poderíamos ter um viés de interpretação na leitura filosófica de Bachelard (1998:5) que no seu ensaio sobre a imaginação da matéria analisa justamente a água e os sonhos, elementos tão presentes na cosmologia e experiências da pajelança, e ele considera que:

Ao lado da psicanálise dos sonhos, então, deverá figurar uma psicofísica e uma psicoquímica dos sonhos. Essa psicanálise bastante materialista se juntará aos velhos preceitos que queriam fossem as doenças elementares curadas pelas medicinas elementares. O elemento material é determinante para a doença como para a cura. Sofremos pelos sonhos e curamo-nos pelos sonhos. Na cosmologia do sonho, os elementos materiais permanecem como os elementos fundamentais.

Seu Varlei disse ser devoto de Nossa Senhora e de São Pedro, inclusive costuma participar da festividade de São Pedro retirando madeira da fazenda de um amigo, para ser ornamentada como o mastro e já foi jure. Uma das funções para quem organiza esta festa religiosa. Ele mesmo derruba a madeira, pinta e ornamenta com ajuda de familiares. Não realiza seus trabalhos de cura na sua própria casa, construiu junto com os irmãos dele um salão de pau a pique e chão batido onde atende os doentes e outras pessoas que vão em busca de seus trabalhos de pajé. Quando fomos lá bateu na porta do barraco que estava vazio pedindo licença às entidades para que pudéssemos entrar e explicou que o lugar era simples e feito de barro, palhas e chão batido porque a simplicidade e contato com as “coisas da natureza” é uma exigência dos guias.

3.2.10- Seu Júlio

O senhor Manoel Júlio Souza, 58 anos, ou simplesmente, seu Júlio, como é mais conhecido em Salvaterra. Seu nome foi indicação da professora Elisabete, moradora de Belém, e do senhor Antônio Sarmiento, morador de Salvaterra. Casado, mora com sua esposa, dona Sônia Maria Alcântara e com seus seis filhos na Comunidade Quilombola Mangueira,

lugar onde nasceu em 31 de julho de 1956. Teve suas primeiras manifestações do seu dom ainda na adolescência, quando foi perseguido por um bicho, no mesmo período começou seu tratamento feito pelo pajé que na época era o mais antigo da comunidade, pajé Caraparu. Seus serventes na pajelança são senhores que moram na comunidade.



Figura 24 Seu Júlio e um de seus filhos

Estudou até a terceira série primária. Trabalha nas atividades de pesca, inclusive quando chegamos a sua casa, ele estava concertando uma rede, disse que também faz coleta de açai e outras atividades extrativistas na comunidade, além de criar aves para o sustento da família. Já trabalhou como vaqueiro em algumas fazendas das redondezas. Ao falar de seus familiares ancestrais contou:

“Minha bisavó era índia. O nome dela era Cassiana Oliveira. Era traçada no campo. Laçaram um casal, ela e um menino. O menino morreu e ela não. O menino morreu emperriado, não quis comer, não quis nada e ela não domou.” (Senhor Júlio, 08.11.14).

Relato este que indica os contatos interétnicos entre estes grupos nesta narrativa “pós-colonial” de seu Júlio que cita a presença indígena num território, atualmente, identificado como quilombola. Além de indicar uma prévia do tratamento que os novos moradores davam aos “índios” que moravam naquelas paragens na época, como se fossem animais laçados e domados. A mulher mesmo não “domada”, segundo esta narrativa, acabou tornando-se sua avó, o que retratada a implícita feridade em que a mulher é coagida a ceder ao dominante, tornando-se a mãe dos filhos daqueles que a capturaram, criando laços com seus opressores.

Quando tinha idade de 15 anos, na ocasião em que trabalhava como vaqueiro em uma

fazenda na comunidade São Tomé e estava retornando para sua casa em Mangueiras, *seu* Júlio passou pela primeira manifestação dos sintomas de que seria pajé. Deste modo ele contou em entrevista:

“Aí, eu vinha já de noite, umas 10h pras 11 horas da noite. Eu vinha. Montei num cavalo e vim me embora. Quando cheguei na beira de um igarapé que tinha num aterro, eu vi um bicho. Aí pus o cavalo pra cima do bicho. Aí, o bicho alevantou. O cavalo se espantou, quase me derruba, aí deu uns pulo comigo. Me ajetei, destrocei. O bicho saiu atrás de mim, eu corri no cavalo. Cheguei lá numa casa. Tinha um rapaz que morava lá. Aí, eu chamei. Ele disse: ‘- O que é?’ ‘- Rapaz, tinha um bicho correndo atrás de mim.’ ‘- Que bicho? Me dê sua espingarda que eu atiro.’ ‘- Não, não.’ Me deu uma dor de cabeça muito forte, febre. Aí, ele disse: ‘- Dorme e vai de manhã.’ Aí dormi e de manhã eu vim. Agoniado, eu fiquei ruim, ruim. Aí peguei vim. Passei logo lá com esse trabalho. Aí, o camarada me disse tudinho como aconteceu: porque se eu atiro ou se eu tento ir lá, o bicho sumia com cavalo, com tudo desaparecia. Eram eles que já tavam se aproximando de mim e eu parei já pra me tratar, me cuidar, depois que aconteceu isso.” (Senhor Júlio, 08.11.14).

Na narrativa de *seu* Júlio identifica-se a chamada flechada de bicho, também conhecida como mal olhado de bicho, doença causada pela interação com a entidade em forma de bicho assombrado, quando uma pessoa é atingida por esta moléstia este pode ser um indicativo de que o doente apresenta a possibilidade de tornar-se pajé. Quando a pessoa for tratada por outro pajé, com desejo de curar-se, ou, com a intenção de tornar-se pajé a entidade que o flechou incorporará no pajé que fará o trabalho, por esta razão o pajé que tratou *seu* Júlio sabia como o acontecimento tinha se desenvolvido porque atuado o pajé assume o ponto de vista da entidade que causou a flechada.

Ao ser ‘atacada pela doença’, aquela que se tornará pajé adquire o ponto de vista do ser que a ‘olhou’ e, especialmente o ‘sacaca’, será capaz de adquirir a aparência física de um ‘bicho’ para visitar os ‘encantes’. O pajé pode conversar com os ‘donos’ quando está ‘invocado pelo bicho’ durante os ‘trabalhos’. Nesta circunstância informam aos homens sobre os ‘regulamentos’ e realizam diagnósticos de outras pessoas acometidas de ‘assombro de bicho’ ou outras doenças. (Wazyniak 2012: 27)

Quando estávamos conversando sobre situações em que pajés que vão para outros lugares para fazer cura, ou, apenas vão de passagem sem ser para fazer pajelança podem ser atingidos por flechadas de bicho, ou, por malefícios lançados por pajés com mestres rivais aos seus, *seu*

Júlio nos contou um caso em que sofreu a malinesa³⁷ lançada por uma pajé que na época era sua rival. Segue o trecho do relato:

“Neste dia, eu me meti numa cachaça e me meti pra valer e a cachaça subiu muito. Fiz umas confusões por lá. Depois fui embora. No outro dia, eu tomei um banho e sai. ‘ - Ei, seu Júlio, me recebe e tome uma bebida aqui comigo. ’ Eu fui despreparado, tava com um partido dela, me deu dor, uma dor. Fui embora pra casa de um amigo. ‘ - Olha, vai lá em casa, diz pra mulher mandar uma cinta mestre e um cigarro de tauari, que eu to passando ruim, uma dor de baixo pra cima. ’ Eu baldeei, botei uma broca desse tamanho assim lá no capim. Ai (?) pega aquele bicho. Sumiu. Fui pra casa do meu mestre [que] ia trabalhar: ‘ - Ah, meu filho! Era pra te matar. Se [você] não tivesse o corpo bem fechado, não tinha jeito’. A mulher tava lá no trabalho foi a fulana, ela ta aqui, o que tu queria com ela deixa pra lá. Hoje em dia é minha amiga. Vou na casa dela, tomo café.” (Seu Júlio, 09.11.14).

O bicho representa a malinesa, isto é, o trabalho de feitiço que a pajé direcionou ao seu Júlio que percebendo o perigo, logo recomendou ao amigo que buscasse a cinta e o tauari, seus utensílios de trabalho. As cintas foram indicadas por ele e por outros pajés como veste de proteção do pajé espiritual e corporalmente. Quanto ao tauari seria para oferecer aos caruanas que tentassem se aproximar dele. No relato do senhor Josivaldo, que foi quem me acompanhou nesta visita ao pajé Júlio, pois foi ele que me levou na primeira vez até lá e apresentou-me ao pajé, este senhor falou do caso de um pajé que quase já não trabalha mais e vive embriagado, vagando ébrio pelas comunidades, fato atribuído pelos moradores ao episódio em que a esposa deste pajé teria queimado as cintas dele, deixando-lhe assim desprotegido das “malinesas” dos encantados.

Durante nossa visita ao pajé, ele nos mostrou seus utensílios usados nos trabalhos com a pajelança: balaio (cesto de fibras), cintas (cintos de linha, também, chamados cordas), toalhas, maracá, mojo (banco do pajé), candeia (cigarro de tauari), quenguinhas (cuias), dentre outros enquanto atendendo às nossas perguntas, falava os nomes e as utilidades destes, além do modo como alguns deles eram feitos. Ele mesmo tomou esta iniciativa de nos mostrar os objetos que, aliás, estavam na mesma sala, onde ele nos convidou a entrar e sentar, local onde realiza as sessões, um pequeno espaço construído de madeira, assim como o resto da casa que, também é sua residência, feita com chão batido, rodeada por um banco grande e outros soltos, igualmente de madeira e tendo um pequeno altar, localizado num canto, com imagens

³⁷ Ver Maués, 1995.

de santos e um quadro de Nossa Senhora da Conceição, mencionada por ele como a protetora dos pajés. Por fim, citarei a maneira como seu Júlio diz que procede ao trabalhar para um doente que lhe procura na qual enfatiza a importância da incorporação e recomendação às divindades:

“- Isso é conforme. A gente pra trabalhar pra uma pessoa que esteja doente tem que se recomendar muito com Deus, pedir a Jesus que dê força, dê poder, a Nossa Senhora da Conceição pra proteger. Me recomendo muito a Deus, eu, principalmente, me recomendo muito a Deus. Peço pra Deus abrir meu caminho e para que nada de mal possa me acontecer. [Faço] minha reza do começo do trabalho, reza quando trabalho. Assim pra dar a benzida, eu não vou logo assim, tenho que me incorporar e rezar que eu coloco na sua cabeça e saber qual o sofrimento que a senhora tem. Às vezes, é por isso que o pajé não acerta o sofrimento dessa pessoa porque ele não incorpora, quer fazer assim e não é bem assim.” (Seu Júlio, 08.11.14).

3.3- AS ENTIDADES³⁸

Na pajelança de matriz marajoara ou encantaria marajoara há o culto às entidades chamadas caruanas ou encantados como comumente se chamam entre os pajés e demais conhecedores desta prática.

Pai Tayando, por ter sido o primeiro pajé a quem entrevistei, explicou-me sobre estas entidades que:

“Os caruanas são comum pra se determinar. Existem os caruanas e os paruaras. Os caruanas são as entidades da água doce e os paruaras da água salgada. Mas, geralmente, são divindades da água doce, são chamados caruanas, mestres ou mesmo pelo próprio nome, seu Jacaré-Açu, seu Puraqué.” (Pai Tayando, 09.01.14).

Notemos que a categoria *mestre*, segundo os pajés praticantes da pajelança de matriz marajoara, é utilizada tanto para se referir aos próprios pajés, quanto para entidades, tanto em sua manifestação de encantado em forma humana como de encantado em forma de bicho. Conforme a explicação de dona Maria Rosa e do servente senhor Anésio, pude compreender que esses mestres que vêm como encantados, ocorre de alguns terem sido pajés em suas existências como humanos, isto é, foram mestres (pajés) que depois que são encantados ou socialmente passaram pelo ritual da morte, podem retornar como mestres

³⁸ Refiro-me a todos os agentes sociais deste contexto etnográfico identificados como não humanos e como pertencentes ao universo de crenças da pajelança, indicados como criaturas encantadas nas suas diversas formas de manifestações.

(caruanas/encantados) em um ciclo de gerações de pajés que continuam em sua missão de cura mesmo após o processo de encante ou serem dados como falecidos. Ao que me parece que quanto mais distantes temporalmente do convívio com os pajés e demais pessoas com quem falei, prevalece mais o prestígio de ser chamado de mestre ora seja o pajé (humano), ora seja, à entidade (caruana).

Segundo dona Zeneida Lima (1993:27): “Cada pajé recebe suas cordas e linhas de caruanas que somente se manifestam nele. (...) Os caruanas são energias viventes sob as águas, conforme a concepção da encantaria cultuada pelos índios marajoaras”.

Em outro trecho explica:

São seres encantados que algum dia foram humanos, sendo levados para um mundo misterioso sob as águas. Nesse mundo encantado, ele passa por vários estágios, seguindo uma escala de evolução, até tornar-se finalmente água. A forma de vida dos encantados e seu estado não estão ao alcance do nosso entendimento. (Lima, 1993:29)

Em entrevista, dona Zeneida esclareceu que os caruanas se subdividem de acordo com o espaço do reino das águas que ocupam e conforme as funções que desempenham nas práticas da pajelança:

“Os caruanas que vem nela são os caruanaís e os caruás. [Caruanaís] são as energias. Entendeu? E os caruanas... Porque tem os caruanaís que são os que ficam no meio da água. Eu trabalho com três níveis das águas: a do fundo que são as energias curadoras do povo de Auí. A do meio que são os caruanaís que são já os espíritos dos índios que eles mandavam. Quando estavam doente que não tinha cura, eles afundiavam, colocavam numa vasilha de barro, numa urna e afundiavam. Então as energias desses índios vinham também na pajelança, quando o pajé faz pajelança pra tratar das pessoas (...).” (Dona Zeneida, 26.01.14).

No decorrer da pesquisa de campo notei que entre os demais pajés, isto é, exceto dona Zeneida e Pai Tayando, caruanas é um termo poucas vezes utilizado ou mesmo não utilizado. Quando perguntei a dona Roxita, pajé moradora de Soure, sobre estas entidades, ela disse que são o mesmo que guias e são nomes mais usados por dona Zeneida, porque ela fala sobre eles no livro dela e que se eu ainda não tinha falado com ela, certamente iria contar-me. De fato, dentre os nove pajés que entrevistei, além dos dois que citei no início, apenas seu Júlio, morador da comunidade quilombola Mangueiras em Salvaterra, falou utilizando o termo caruana sem que eu tivesse perguntado antes, é curioso observar porque dona Zeneida relatou que teve seu preparo final com um pajé morador de Salvaterra e não de Soure, mestre Modesto, além de afirmar que na sua família descende dos índios sacacas que moravam em Salvaterra.

Sobre os pajés sacacas Galvão (1955: 130) escreveu em sua tese que estes eram os mais poderosos, únicos com a capacidade de atravessarem rios por vários dias e com muita rapidez, utilizando uma casca de pele de cobra, cada um possuía um porto. “Os sacacas não morrem como a gente comum, desaparecem para viver no “reino encantado” do fundo das águas. Viajam habitualmente sós.” Portanto seriam pajés com a capacidade de transitar nos dois mundos: no mundo dos humanos e no mundo dos encantados.

De acordo com Maués (1995:187) o “ritual xamanístico da pajelança cabocla possui elementos que podem ser classificados como humanos, místicos e materiais. (...) Os elementos místicos incluem Deus, os santos, os encantados e os espíritos (estes indesejáveis).”

Na pajelança também estão presentes esses elementos místicos. Conversando com o pajé seu Júlio, este elucidou que na hierarquia espiritual destes seres Deus está acima dos santos, estes estão acima dos encantados e estes, por sua vez, a frente dos homens. Deus é a divindade superior a quem os pajés atribuem à origem de seus dons e a quem eles entregam em oração os seus trabalhos, ao mesmo tempo, que se recomendam pedindo proteção e auxílio. Além disto, disse haver uma hierarquia entre os encantados de acordo com suas funções, referente a isto dona Roxita explicou em entrevista ao ser indagada por mim pelos nomes das entidades:

Meu chefe de cabeça é um índio, seu Tabajara. Agora meu chefe de trabalho é o Cabôco Índio. O meu contra-costa é o seu Pena Branca. O meu guia que me acompanha é o seu Ilmar e tem a Mayara, tem a Jaciara, tem a Jarina, tem a Mariana, mas tudo na Linha do Fundo... A Mariana baixa em Terreiro, tudo, na linha de Umbanda, mas... (Dona Roxita, 25. 01.14)

Presenciei numa sessão na casa de D. Roxita a incorporação do *seu Botinho Branco* e do *seu Tralhotinho* que seriam entidades das águas. Em entrevista esta pajé também falou que alguns guias da linha do fundo aparecem como índios, como *seu José Tupinambá* e *seu Tapinaré*. Conforme a pajelança vai se relacionando com cultos de outras matrizes como da Umbanda e da Mina do Tambor outras entidades também aparecem nos relatos dos pajés. Dona Flor dentre os quatro pajés entrevistados parece ser a que mais segue, também, a afrorreligião de matriz africana, no caso, a Umbanda. Ela mencionou as entidades *Dona Erundina*, *Dona Jarina* e explicou que *Dona Mariana e Tupinambá* que segundo ela trabalham nas duas linhas *da Umbanda e Linha do Fundo* (pajelança).

Incorporada com mestre Tabajara no decorrer de um trabalho de cura ao qual eu fui

participar como pesquisadora, ensinou-me que cada encantado tem uma determinada função durante a sessão de cura, deste modo há: “*o guia que abre, o guia que faz a limpeza e o guia que ilumina*” (Mestre Tabajara incorporado em dona Roxita, 26.01. 04).

Quando Maués (1995:196) investigou pajelança em Vigia escreveu que:

Os encantados, portanto, são seres que normalmente permanecem invisíveis aos nossos olhos, mas não se confundem com os espíritos, manifestando-se de modo visível sob forma humana ou de animais e fazendo sentir sua presença através de vozes e outros sinais (...). Além disso, incorporam-se nos pajés e nas pessoas que têm o dom para a pajelança. (...) Habitam os rios e igarapés, nos lugares encantados onde existem pedras, águas profundas (fundões) e praias de areia, em cidades subterrâneas e subaquáticas, sendo chamado de encante o seu lugar de morada.

Dentre os encantados cultuados na pajelança estudada há linhas de índios como seu Tabajara, seu Tupinambá, Mayara, linha de vaqueiros como Boa Ventura, mestre Joãozinho, linha das princesas que também são cultuadas na Linha da Umbanda e do tambor de Mina, como dona Mariana e dona Erondina, a linha das sereias e dos bichos do fundo, dentre outras inúmeras linhas. Cada encantado tem a sua especialidade, função e instrução determinada ao pajé. Quando eles tomam forma de bichos, isto é, formas de animais como entidades das águas ou das matas, dentre outras, podem flechar alguém, o que chamam de flechada de bicho, geralmente acontece quando alguém entra na mata sem pedir licença, ou quando caça o animal, ou desrespeita com caças excessivas, dizendo palavrões, por exemplo; segundo dona Noeni há também situações em que os encantados aparecem em forma de bichos para que as pessoas que não crêem neles, passem a acreditar. Neste sentido, ela relatou que de vez em quando aparece algum encantado em forma de cobra, sapo ou pássaro em sua casa em presença de suas filhas, as quais a princípio eram descrentes no dom da mãe e agora a pedido dela não tentam matar os bichos, quando desconfiam que se tratam de entidades. Seu Anésio, esposo e servente de dona Noeni, enquanto conversávamos, na sala da casa deles na presença da pajé, de suas filhas e do professor Josivaldo, foi nos explicando que entre as entidades acontece:

“Cada um faz um serviço. Às vezes, um canta vai embora, vem outro e assim vai indo. Tem um que vem pra ensinar remédio. Uns venham pra defumar. Tem um que é pra dizer a doença que é pra curar. Tem pra curar, tem pra defumar. Tem um que é só pra benzer. Têm uns que vêm só pra beber um pouco e ele vai embora. Demora mais quando vem pra curar, benzer, às vezes demora um pouco. (...). Eles só vêm em forma de bicho, quando a pessoa ainda não

está pronta. (...). Eles só vêm em formato assim de bicho, quando eles ainda não estão adaptado na pessoa. Agora quando eles já estão acostumado eles já vêm, vêm normal. Tem formato de cobra, tem formato de jacaré.” (Senhor Anésio, 09.11.14).

Deste modo, a explicação de seu Anésio denota o processo de metamorfismo que acontece entre as entidades durante os rituais de incorporação e manifestações nas “visões” que os pajés têm delas na interação com seus guias, o que, de certa forma, vai se modificando ao longo da preparação espiritual do curandeiro”.

Nas comunidades do arquipélago do Marajó, nas quais aconteceu a pesquisa, *chefe, guia, mestre, cabôcos e espíritos de luz* são outros nomes dados às diversas formas de manifestações dos encantados na pajelança praticada pelos pajés com os quais eu conversei. Quando entrevistava dona Dona Maria Rosa, travamos o seguinte diálogo em que ela explica como as entidades personificam diversas identidades e formas e estão num constante ciclo de ir e vir, sugerindo assim que um humano (pajé ou não) depois teria a possibilidade de baixar em um curador como um cabôco:

Thamirys: - Como é o nome que fala pra eles? Como é que é? Cabôco?

Dona Maria Rosa: - Não, o cabôco é o seguinte, cada um cabôco tem o nome e ele já vem. Temos índios, temos parteiras, temos benzedeadas e temos até médicos no povo. Temos médicos que fazem operação espiritual. Em cada linha tem um modo de trabalhar. Tem o tirador de feitiço.

Thamirys: - Cabôco é o mesmo que guia?

Dona Maria Rosa: - É, pois é, o cabôco, eu chamo cabôco porque cada um tem o seu nome. Então, cada um tem o seu trabalho. Assim como nós temos aqui, eles são lá, porque os antigos trabalhadores, isso eles vão e ficam. Quando lá um dia, esse trabalhador ele vem abaixar num trabalhador, num mestre. (Entrevista, 06.09.14).

Para a denominação espíritos pude tomar nota de duas utilizações: espírito de luz e espírito vagante. Assim os espíritos de luz são os espíritos que transmitem a sabedoria da pajelança, que orientam e guiam os pajés, houve momentos em que alguns pajés falavam em espíritos de luz similarmente como se fossem anjos, certamente isto se deve também a conexão entre a pajelança cabocla com o catolicismo popular como indica Maués (2002), ao mesmo tempo, que suspeito que também seja uma categoria que transita entre os termos usados na Linha da Mesa Branca ou Kardecismo que está presente no Marajó. Enquanto que os espíritos vagantes seriam o mesmo que espíritos maus, que assombram as pessoas, fazem

visagem, podem entrar em possessão nas pessoas e podem interferir durante sessões. Sessão ou trabalho é como se chamam as atividades em que o pajé precisa estar incorporado para fazer rituais de cura ou de fechamento do corpo de uma pessoa.

Os santos, segundo Galvão (1955:42), “podem ser considerados como divindades que protegem o indivíduo e a comunidade contra os males e infortúnios. A relação entre o indivíduo e o santo baseia-se num contrato mútuo de promessa”.

Durante a pesquisa de campo pude observar que nas casas ou nos salões dos pajés sempre há um altazinho ou capela onde ficam adereços religiosos e ritualísticos como terços, rendas brancas, água em um copo, velas, fitas, nomes em papéis de pessoas que pedem orações ou agradecem graças e curas alcançadas, imagens, às vezes fotografias, crucifixos, quadros, várias imagens de santos. Em todos os ambientes em que visitei, seja em quartinhos, barracas ou salas e mesmo nos que não adentrei- mas falaram-me- há sempre um lugar reservado para as imagens dos santos, alguns de origem herdada, outros recebidos como agrados de pessoas que foram curadas pelos pajés incorporados. Os santos mais conhecidos que geralmente há imagens nesses altares são de: Nossa Senhora da Conceição, São José, São Benedito, Santo Antônio, São Sebastião, São Pedro, Santa Rita, Nossa Senhora do Bom Parto, Nossa Senhora do Desterro, São Cosme e São Damião e São Lázaro. Segundo os ensinamentos do pajé seu Varlei para cada santo há uma oração e uma especialidade de prece a ser atendida, assim se uma pessoa estiver em apuros ou passando por qualquer situação de perigo e dificuldade pode rezar para Nossa Senhora do desterro.

Dentre os santos, quase todos curandeiras e sorijões que entrevistei lembraram-se de contar que Nossa Senhora da Conceição é a protetora dos sorijões no arquipélago do Marajó. Em suas casas, salas ou salões, quase sempre há uma imagem desta santa, seja em quadro ou escultura. Em quadro a imagem retrata uma senhora com cabelos escuros, vestes brancas e manto azul, rodeada por anjos com aparência de crianças que a carregam ao céu.

Nossa Senhora da Conceição é uma santa de devoção de bastante prestígio em Salvaterra, não apenas entre os pajés, como para os demais moradores, pois ela é a padroeira da cidade, há imagens dela na catedral e no pórtico de entrada para Salvaterra, o círio em celebração a ela é realizado no terceiro domingo de dezembro. Em Soure, na comunidade Alegria, extensão territorial agregada ao Bairro Novo, recentemente construíram uma capela em sua homenagem onde ocorrem missas, procissão e festividade no dia oito de dezembro, dia em que a Igreja Católica oficialmente considera como dia de Nossa Senhora da Conceição. Na

Umbanda, Oshun, orixá da água doce, sincretiza-se com Nossa Senhora da Conceição, aspecto que indica mais um elemento da transculturação da pajelança praticada por estes mestres da pajelança com quem conversamos. Dona Maria Rosa chegou a me convidar para um ritual que ela faz em honra a Nossa Senhora da Conceição todo dia 05 de dezembro, isto é, antes da celebração do catolicismo oficial, na comunidade de Cuieiras em Salvaterra, onde fica seu barraco de trabalho. Mas, infelizmente, na véspera dona Maria Rosa estava com problemas de saúde e o culto acabou não acontecendo neste ano e não pude presenciá-lo.

São Pedro é celebrado em Soure, segundo a tradição católica, no dia 28 de fevereiro. Neste dia há celebração de missa na igreja dedicada a São Pedro, que fica no bairro ao qual também foi dado seu nome, bairro costeiro, onde, boa parte dos moradores, trabalham na pesca. A festividade costuma durar em torno de uma semana antes do dia do festejo, acontecendo neste período novenas nas casas por onde devotos com pequenas imagens peregrinam; há missas, procissão fluvial com a imagem; levantamento, derrubada e folia do mastro de São Pedro. Seu Varlei, pajé que também trabalha com pesca, diz que nesta época é ele quem vai para mata de uma fazenda de um amigo seu, e tira a madeira que será pintada e decorada como mastro. No dia 28, além das missas, ocorre a procissão com a imagem do santo, primeiramente os devotos vão por terra e caminham da paróquia de São Pedro até o porto da balsa, rezando e louvando, pessoas da cidade e vindas de comunidades próximas acompanham o traslado da balsa com o santo em embarcações de todas as formas e enfeitadas de faixas, bandeiras e balões coloridos, ao som de rezas e fogos de artifícios, em honra e agradecimento ao santo. Ainda durante o dia há procissão do mastro de São Pedro que é levado por devotos e foliões, que desfilam o mastro pelas ruas da cidade, em clima de carnaval, bebendo cachaça e batidas e festejando o santo. À noite, a festividade termina com festa no salão da colônia de pescadores.

Além de ser devota de Santo Antônio, dona Roxita costuma festejar o dia de São Cosme e Damião, estes são uns dos santos que ela tem imagens em seu altar. Segundo a crença do catolicismo popular descrita por dona Roxita para mim, estes dois santos eram médicos irmãos gêmeos e não cobravam por seus serviços, tal como fazem os pajés. No dia de festividade, a pajé costuma fazer um almoço festivo com amigos³⁹ e distribuir bombons e outras guloseimas doadas por seus amigos e pessoas que foram tratadas por ela, na cidade é costume tanto pajés, como mães e pais de santo distribuírem bombons. No dia 26 de

³⁹ O almoço ocorreu no dia 27, dia em que se celebra na Umbanda estas duas entidades, o que me leva a interpretar que dona Roxita apesar de não ter se auto-afirmado para mim como tal, cultua práticas de uma pajé-umbandista.

setembro, estava em campo e ao chegar, no fim da tarde, na casa de Dona Roxita, ela ainda estava recebendo visitas não só de crianças como de adolescentes e adultos, aos quais ela dava pacotes de bombons e guloseimas em festejo de São Cosme e Damião. Os jovens da Cruz Vermelha que trabalham no Círio de Nossa senhora de Nazaré em Soure fizeram fila na frente da casa de dona Roxita para recebê-los e em seguida sentaram-se amontoados em baixo da mangueira ou sentados num banco para comer os doces. Até eu, pesquisadora intrusa e observante, ela presenteou com os bombons.

Duas entidades que também apareceram nas narrativas dos interlocutores, mas pelas explicações dos pajés não se enquadram tranquilamente entre o grupo dos encantados, provavelmente pelos valores negativos a que lhe são atribuídos, são estas: Matintaperera e Anhangá.

Segundo dona Maria Rosa que me explicou depois que eu perguntei se Matintaperera é considerada uma entidade da pajelança, a pajé disse que ela não é da linha de cura, é da linha negra, fadista. Matintaperera, segundo dona Maria Rosa são pessoas que nascem com o fado de se transformarem em bicho, como grandes pássaros, nessas formas assombram as pessoas. Fadista teria ligação com feitiçaria. A feitiçaria seria uma linha que, segundo os pajés, não tem como objetivo a cura, mas sim o feitiço, ou seja, é usada por aqueles que desejam causar malefícios aos outros.

Josebel Akel Fares (2008:317-318), pesquisando a matintaperera no imaginário amazônico, cita várias referências sobre a construção da imagem mítica da Matintaperera, desde verbetes de dicionários e trabalhos no campo do folclore até pesquisas filosóficas e antropológicas. Dentre suas leituras, cita a pesquisa do historiador francês Jean Delemeau (1996) que desenvolve um estudo sobre as diversas e complexas causas associadas ao medo do homem em relação à mulher, que explicariam de certa forma a associação da mulher à feitiçaria devido ao medo que o homem tem do poder feminino. Algumas destas causas, apontadas pelo filósofo, estariam na característica de proximidade da mulher com a natureza, por a mulher se assemelhar à natureza tanto como um ser capaz de gerar vida como expressar a morte, outra causa estaria relacionada com a sexualidade da mulher que ao mesmo tempo, que desperta prazeres, seria a propagadora de pecados e insaciável e assim estas seriam algumas das alegorizações da mulher como ser que enfeitiça, feiticeira que gera denotações pejorativas à figura de Matintaperera.

Motta-Maués e Villacorta (2008:333), pesquisando Matintaperera no contexto de estudo

sobre gênero, corpo e cura na pajelança praticada em Vigia, apresetam um outro viés de descrição desta personagem mítica, acentuando a questão da sociabilidade conflituosa que há entre as curadoras e os moradores que não vêem com bons olhos a atuação ativa delas no trabalho com a pajelança, assim observaram na localidade de Itapuá que:

A mulher, quando concebida num desempenho ativo, tinha seu papel associado ao lado negativo da pajelança, surgindo na figura de personagens malfazejas, como a feiticeira e a “Matintaperera”, que são dotadas de poderes sobrenaturais, porém maléficos, embora o homem, como pajé ou curador, da mesma forma como faz o bem possa também fazer o mal às pessoas. (Motta-Maués e Villacorta 2008:333).

Nos estudos sobre Matintapereras há mais exemplos que apontam a figura da mulher do que o homem como forma de manifestação destas, quando há referências que citam o homem geralmente é na figura do lobisomem. Tanto Fares (2008) quanto Motta-Maués e Villacorta (2008) relacionam a associação de Matintaperera com a manifestação do sobrenatural na mulher, por esta apresentar um corpo impuro e incompleto, segundo a cosmovisão das comunidades que pesquisaram, por causa da capacidade que a mulher tem de sangrar no período da menstruação e de gerar filhos. Outra pesquisa que explora o simbolismo atribuído ao corpo feminino- seus ciclos fisiológicos- e as restrições sociais e religiosas sofridas por mulheres pajés nestas situações é o artigo escrito por Faro e Silva (2011), no qual as autoras também atribuem ao termo Matintaperera uma prática de castigo social aplicado às mulheres pajés.

Lembro-me que no período em que eu buscava interlocutores para esta pesquisa, conheci uma senhora pajé, moradora de Ponta de Pedras, que usava seu nome associado à alcunha de Matinta do Marajó, ao despedir-me dela durante um seminário, saudou-me calorosamente e depois ao pé-de-ouvido disse que Matinta, provavelmente sua guia-mestra, dizia que estava feliz em ter me conhecido e abençoaria meu trabalho de pesquisa, ela fez questão de enfatizar que esta era uma mensagem da Matinta para mim. Em Salvaterra e em Soure é comum ouvir casos em que pessoas viram Matinta tanto em formas humanas, quanto em formas de bichos. Recentemente, ainda em 2014, dois casos aconteceram em Soure, coisa que logo se espalhou na cidade, mesmo pessoas que professam outras crenças saberiam contar porque há tempos não havia nenhum caso relatado. Primeiramente, ouvi o caso por uma prima, inclusive de crença protestante, que sabendo o meu tema de pesquisa perguntou-me se algum pajé já tinha me contado que anda aparecendo uma Matinta na travessa de casa, em Soure também se fala mais em Matinta e não Matintaperera. Contaram-lhe que uma Matinta voando à noite deu de

encontro com os fios de energia dos postes e foi eletrocutada, encontram-na em forma humana e levaram-na para o hospital, mas quando procuraram por ela para tratá-la, havia sumido.

Depois ouvi de uma senhora, Dona Cisa, moradora do bairro Novo, em Soure, mesmo bairro onde dois dos pajés que entrevistei moram, que à noite, um senhor estando sozinho em sua casa ouvira o assobio, depois o som do vôo e estrondo em seu telhado, amedrontado pegou sua arma e atirou para cima, ao correr para janela só conseguiu ver aquele enorme pássaro voando ao longe. O curioso é que este senhor é um dos políticos da cidade, um desses que a população denuncia a possível autoria de desvios administrativos. Na época em que este caso teria ocorrido, a política local estava passando por um momento de conflito em que funcionários públicos exigiam o pagamento de honorários atrasados e a população exigia melhores condições de vida como o asfaltamento das ruas esburacadas. Motins em que a população apedrejou a casa do prefeito e de alguns vereadores foram até noticiados nos jornais locais, mas, sobre este caso de Matinta, fiquei sabendo apenas depois.

Anhangá, segundo dona Roxita, é um dos sete diabos do mato, tal como Curupira e o Jurupari. Lembremos que dona Roxita, apesar de atuar como pajé, tendo passado por uma formação cultural e católica ao descrever o que seria esta entidade assimila em sua fala o discurso fruto do pensamento ocidental cristão que perpassa desde a presença dos jesuítas no processo de colonização do país, quando estes tomaram como práticas de catequese a demonização das divindades indígenas⁴⁰.

Galvão (1955:103) define como uma criatura da mata, citando Moraes (1939:55) diz que este ente é geralmente descrito como fantasma e espírito, de acordo com relatos de moradores de Itá, apesar de invisível, alguns diziam já ter ouvido o assobio de Anhangá que pode aparecer sob a forma do pássaro chamado Inhambu-Anhangá.

Figueiredo e Vergolino (1972: 21) descrevendo Anhangá em um tópico sobre “Mitos e Lendas” que também denota o caráter perigoso de se encontrar com esta entidade, citam-na assim:

Anhangá é um espírito e como tal “invisível” e vive na mata. Apresenta-se sob forma de pássaro (galinha do mato), rato (soiá),

⁴⁰ Ver: Prandi, Reginaldo. 2001.Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. REVISTA USP 50: (jul/ago.) 46-63.

Cressoni, Fábio Eduardo. A demonização da alma indígena: jesuítas e caraíbas na Terra de Santa Cruz – Franca: [s.n.], 2013. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual Paulista Faculdade de Ciências Humanas e Sociais.

morcego, macaco (jupará) e existe desde o começo do mundo. Malina, provocando dores de cabeça, alucinações, panema e também “assombra”: dores no corpo, febre, etc.

Diferenciadamente são as definições escritas por dona Zeneida que em seu livro narrativamente explica para seu personagem-ouvinte, de maneira a desconstruir tanto os conceitos do antropólogo quanto a idéia da outra pajé citada:

Anhanga está em tudo, está entre as pessoas, os fenômenos e as coisas, integrando-se no pai e na mãe, no dia e na noite. Tudo converge para uma entidade, a natureza que permite nossa existência. (...)

Sr. Gustavo, Anhangá é força, energia e poder de carga negativa. Pode provocar tanto o bem e o mal, porém um é parte do outro. Pode causar emoções fortes, sentimentos negativos, desejos infreados, paixões ardentes e incontroláveis, pensamentos maus e doenças graves e mesmo a morte. Anhangá não é um espírito nem uma energia que se manifesta em uma ave como os caruanas. Ela se manifesta de muitas maneiras e formas quando se rompe a comunhão com o todo, a natureza. Para os mortais, para o bom viver, importa estar bem com Anhangá, para que não nos traga mal. Anhangá atua sobre o próprio caruana (...) podendo causar mal ao próprio pajé, no que eles chamam linha virada. (...).

Anhangá, sr. Gustavo, é a carga negativa de energia que repousa no fundo das águas, baixios e alagadiços, nas áreas sombrias, na putrefação dos cadáveres, miasmas, águas paradas, brejos, atoleiros, no fundo das matas, no ar parado, vento forte, chuva e tempestade. (Lima, 1993:90-91).

Neste sentido Anhangá, segundo esta cosmologia expressada por dona Zeneida, estaria mais para uma força motriz que emana da natureza para o homem e para todos os seres vivos, o que novamente dá a ideia de como que o equilíbrio e bem estar do humano e do próprio caruana depende da harmonia de convívio com a natureza, que a este ver é a entidade maior que em tudo está, que tudo controla. Por fim, dona Zeneida fala do teor de enigma e da cautela que os pajés devem ter em trabalhar com as energias de Anhangá porque:

Todos os pajés dedicam-se à linha de cura, com os caruanas e negam que trabalham com Anhangá. É justamente neste ponto que os trabalhos com Anhangá se tornam segredos, pois conhecendo esses rituais os falsos pajés ou aproveitadores podem se prevalecer disto para tirarem proveitos materiais já que o pajé pode direcionar as energias de Anhangá conforme o pedido da pessoa que o encomenda o malefício, portanto a responsabilidade dos atos de suas consequências é totalmente deste indivíduo que vem até o pajé fazer o pedido. (Lima, 1993:92)

Todas estas classificações se formam a partir de noções ideológicas, culturais, religiosas e cosmológicas adquiridas pelos sujeitos historicamente e socialmente. A pajelança aplica-se

aos fenômenos ou situações específicas ao meio social onde é praticada, assim como as demais práticas religiosas constitui a identidade religiosa nestas comunidades estudadas. Além de ser uma das maneiras que estes povos encaram e explicam o universo, é uma “medicina popular” que demonstra um caráter holístico de acordo com as práticas do pajé ao atender as pessoas que lhe procuram, mediado por entidades, o pajé como especialista precisa saber o que se passa tanto no meio físico como no meio espiritual.

4) A Ciência das Encantarias: reflexões sobre medicina, concepções de corpo, cosmologia e natureza.

“Naquela época nós não tinha, os médicos eram eles, os médicos eram eles, os curador, eles já sabiam, já olhavam e sabiam o que tu tinhas”.

(Dona Maria Rosa,
05.09.14).

Nas memórias presentes nas narrativas dos pajés e demais interlocutores desta pesquisa, os pajés e mestres da cura são indicados como aqueles que eram os “médicos” de antigamente, como é indicado neste relato que utilizei como epígrafe. Na atualidade a pajelança ainda continua sendo uma alternativa de tratamento de certas doenças, sobretudo, àquelas em que as causas, segundo a interpretação cosmológica, são por ações de encantos.

Partindo do pressuposto teórico que considera que “o saber não está contido somente em demonstrações; pode estar também em ficções, reflexões, narrativas, regulamentos institucionais, decisões políticas” e que as “ciências aparecem no elemento de uma formação discursiva, tendo o saber como fundo”, a apreciação das narrativas e saberes dos pajés delineada neste capítulo tende associar as ideias do saber-ciência e do saber-fazer que emergem nas práticas-discursivas dos pajés (Foucault, 2008:206-207). Neste ensejo, portanto, pretendo analisar alguns dos temas que surgiram nas narrativas e relatos dos pajés, tais como as relações entre: pajelança e ciência, pajelança e medicina erudita (ocidental), práticas de cura e cuidados com o corpo, concepções de corpo, doença e natureza, não necessariamente seguindo esta ordem.

George M. Foster (1976) investiga nas medicinas tradicionais certas representações e práticas, nas quais, ele considera que poderia reconhecer futuramente o embrião de uma racionalidade científica ou de uma razão biomédica ao distinguir representações e práticas com possibilidades de evoluírem e serem possivelmente aplicadas com comprovações de leis científicas, como no caso de saberes relacionados à botânica e farmacopeias locais, além de outras, que ele qualifica como irracionais ou mágicas tais como, por exemplo, as práticas xamânicas. Todavia, Dominique Buchillet (1991) ao prefaciar o livro que organizou de estudos de medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia, alerta que “essa dicotomia entre um setor virtualmente racional e um outro puramente mágico não

corresponde, todavia, às modalidades locais de apreensão e de resolução das doenças ou do infortúnio”.

A medicina erudita, em suas instruções e pluralidade, e a pajelança, em sua diversidade de saberes e práticas e pluralidade, representam dois campos de saber e de ação. Por suas diversas especialidades, a medicina erudita ou ocidental, não é una, assim como a pajelança pela sua pluralidade de saberes e práticas, também, é diversa, bem como pela pluralidade de grupos étnicos que praticam estas duas formas terapêuticas não indicam unicidade de práticas e saberes.

O conflito entre estes campos é antes de tudo um conflito de legitimidade. Ambos apresentam, sob distintos pontos de vista, diversas concepções do homem e abordagens do corpo e da doença. Apesar das contradições de validação encontrada nos dois campos, isto não significa que um ou outro sejam falsos, pelo contrário suas eficácias chegam a ser compartilhadas em algumas situações de busca de tratamento de doenças. O que endossa este debate é a ideia de um status de ciência advindo da validação de testes pautados em leis científicas. Todavia até a categoria ciência necessita de uma visão holística e especulações com base em uma “descolonização do conhecimento”,⁴¹ de certo modo.

Galvão (1955) em sua tese compreende que em “Itá” o povo não considerava a pajelança propriamente como um culto, mas sim como um instrumento, ou, uma técnica controlada pelo pajé, pode notar que a interpretação totalizante realizada pelo antropólogo privilegia sua autoridade etnográfica em análise e classificações. Nas palavras dele:

A pajelança é uma pseudo-ciência onde os elementos mágicos, a posse do sobrenatural, o uso do fumo, a extração do objeto maligno, misturam-se a outros frutos do conhecimento empírico da ação de ervas, os banhos e chás. Aplica-se diretamente a fenômenos ou situações específicas ao meio local, como o assombrado de bicho ou a feitiçaria que escapam à ação dos santos e divindades católicas. A pajelança como as festas de santos, as novenas, as promessas constituem parte integral da religião do caboclo. São aspectos ou maneiras de encarar e explicar o seu universo. (Galvão, 1955:147).

Antes de indagarmos por que o antropólogo definia a pajelança como uma “pseudociência”, poderíamos nos perguntar, qual conceito de ciência norteou o pensamento de Galvão naquela época. A tese foi escrita de acordo com aquele contexto e experiências que analisou, em um período no qual a ideologia cientificista passava a operar, ainda mais, de forma a indicar a ampliação da ciência ocidental ou do método científico além do âmbito das

⁴¹ Utilizo a expressão da referência de Mary Loise Pratt (1999).

ciências naturais, influenciando disciplinas, tal como a Antropologia, ao regime metodológico científico. Wagley (1953), orientador de Galvão, por sua vez, escrevia no livro *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*, o capítulo “Da magia à ciência”, em que descreve o choque cultural entre as práticas da pajelança, como medicina popular, em contraponto com a medicina científica presente nos postos de saúde e na atuação de médicos em Itá, analisa a pajelança no campo de influências da magia e das bruxarias, assim ele se referia, como método de cura indicado para doenças provocadas por causas sobrenaturais. A atuação destes pesquisadores ainda sugere as prescrições do pensamento antropológico orientado pelos paradigmas disciplinares e a inquietação que nos acomete enquanto antropólogos que se revela com esta operação das instituições nas classificações e análises etnográficas que desenvolvemos.

Todavia, esta chamada “pseudo-ciência”, ou, esta “não-ciência”, como diria Foucault (2008) não exclui a ciência das narrativas dos pajés, pois não é bem esta a ideia de ciência que eles, nos dias de hoje, apresentam referente à pajelança em diálogo com esta categoria em seus relatos. A presença dos tratamentos de cura e as concepções da pajelança referentes a doenças, ao estado de perturbações mentais e mesmo nas formações e nas práticas médicas em tempos de outrora permeiam as memórias que constituem as histórias contadas pelos pajés e têm sido tema para debates no meio acadêmico.

Na segunda visita que fiz à dona Maria Rosa, retornei com perguntas sobre as primeiras lembranças que ela tem sobre a manifestação do seu dom de curadora. Em certo momento que eu perguntava sobre a interação que ela tinha durante sua infância com as entidades, travamos o seguinte diálogo no qual mais uma vez, esta nossa interlocutora chama de ciência para a linha de cura com a qual trabalha. Segue o trecho da entrevista:

Thamirys: - Quando a senhora era criança, a senhora só via?

Dona Maria Rosa: - Só via e, às vezes, eu fazia alarme. Eu fazia alarme e assim eu saía dando alarme. Aí, já, depois que a gente toma aqueles banhos que ele prepara, aí sim, sente já aquilo mais diferente. Ficava vendo coisas mais feias, vai ver coisas mais bonitas, mais maravilhosas. Só aí que tu já vai vendo coisas boas e a tua ciência, tua sabedoria de memória vem chegando. É isso aí que é o dom. Conforme você vai se tratando, a sabedoria, o dom, ele vai lhe indicando tudo que você precisa. Você mesmo vai sabendo tudo que você tem e precisa. Aí depois que você prepara...

Thamirys: - A senhora diz que é ciência. Por que a senhora diz que é ciência? (Neste

momento Dona Maria Rosa silenciosamente levou o dedo indicador até sua fronte, ou, “coroa”, como chama em outro momento para a cabeça e prosseguiu falando):

Dona Maria Rosa: - Porque tem a sabedoria. Você vai conhecendo. Se você pega uma sacadura, você sabe colocar, você sabe dar... Benzer quebranto, tudo que vier, porque aquela sabedoria já te conta. Aquilo você não vai aprender assim muito de aprender e eu não aprendi em livro nenhum. Eu aprendi na sabedoria que vem com o tempo. Então é essa sabedoria que ele vai analisando, quando você... No primeiro dia que você vai receber, você presente chegando, você presente ele [o guia] chegando. (Entrevista, 18. 10.14)

A esse conjunto de elementos, como estes citados nas práticas de saber lidar com sacaduras, benzer quebranto, formular concepções de doenças, cantar doutrinas ou aconselhar pessoas e tantos outros “formados de maneira regular por uma prática discursiva e indispensável à constituição” desta chamada “ciência” pelos pajés, como dona Maria Rosa, “apesar de não se destinarem necessariamente a lhe dar lugar, pode-se chamar *saber*”, saberes dos pajés, pois, novamente com a leitura foucaultiana, aqui entendemos, também, que um “saber é aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva que se encontra assim especificada: o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um *status científico*”, e, “finalmente, um saber se define por possibilidades de utilização e de apropriação oferecidas pelo discurso”, no caso, presente nestas narrativas cosmológicas. (Foucault, 2008:204)

Neste excerto, assim como foi notável na conversa que lemos no terceiro capítulo, esta pajé associa ao dom da pajelança as ideias de sabedoria e ciência, como o processo em que a pajé recebe as mensagens, os ensinamentos transmitidos pelas entidades para executar seus trabalhos de cura, é através desta ciência, isto é, deste conjunto de saberes e habilidades advindas com o dom e “escuta” dos guias que a pajé sabe como proceder em cada caso em que seu atendimento é procurado. Todavia, explica que não se trata de uma sabedoria aprendida através da leitura ou estudo indicado pelo elemento “livro”, possivelmente pensando no que eu estava fazendo ali com livro e cadernos de nota à mão, aprendendo sobre as encantarias através da pesquisa e leituras, diferenciadamente da maneira como ela recebeu e desenvolve este saber.

Escrevo “escuta” assim entre aspas refletindo no movimento que dona Maria Rosa faz com o gesto de apontar para a sua “coroa”, indicando que é uma ciência que se adquire com uma escuta que é além dos sentidos, como uma escuta metafórica que não chega apenas, literalmente, pelo ouvido. A pajé não apontou para seu ouvido, mas sim para sua própria

fron­te à direita, falando em coroa no sentido de que o saber baixasse na cabeça dela ad­ja­cente ao guia, além de dizer que isto acontece com o tempo e com a memó­ria. Isto quer dizer que o dom não lhe trouxe a sabedoria em uma única vez, como no dia de seu prepa­ro, mas no convívio contínuo com estas entidades que trazem também suas memó­rias, histórias e saberes transmitidos para aqueles com a coroa própria para “ouvi-los”. Portanto, o olhar, a escuta e a oralidade funciona como meios em que o pajé obtém a sabedoria e habilidades de cura recebem um novo significado, o olhar é um olhar além, a escuta é memorial, a oralidade é espiritual, ambos acontecem na dimensão do pensamento onde se configura o dom.

Outros relatos que analisarei neste capítulo serão trechos das entrevistas que fiz com trabalhador de cura, senhor Varlei. As entrevistas com ele suscitaram assunto para o debate sobre a autoridade médica em contraponto com a sabedoria curativa dos pajés, para reflexão sobre a propriedade intelectual de saberes tradicionais. No diálogo que citarei a seguir, produzido na primeira entrevista, esclareço que ele estava explicando-me como se preparava um remédio com algodão, mel de abelha e ervas para constipação, como ele se referia e posteriormente travamos a seguinte conversa que nos proporciona a possibilidade de cogitar sobre a procedência da sabedoria dos pajés de acordo com a cosmovisão deste pajé, além da comparação dos clientes sob a narrativa do pajé. Segue a entrevista:

Sr. Varlei: - As pessoas, às vezes, me “preguntam” por que quê tu sabe? Tu és médico? Não, eu não tenho diploma pra médico. Eu não tenho diploma de nada nem da minha quinta série. Eu não tenho diploma porque o cupim comeu. (...)

Thamirys: - Ah! O senhor falou uma coisa que desde pequenina que eu sofro de garganta. Quando me dá essas tosses assim, só melhora quando eu coloco aquela saliva que fica.

Sr. Varlei: - Justamente.

Thamirys: - É assim mesmo como o senhor tá falando, é a primeira vez que eu vejo, nenhum médico me falou assim como o senhor tá me falando agora.

Sr. Varlei: - É isso, é por isso que as pessoas me “preguntam” se eu sou médico. Não sou médico nenhum. Eu não sei. Deus me deu aquele dom pra mim me abrir com as pessoas, ensinar as pessoas, ensinar não, explicar, explicar para que eles não venham se prejudicar com remédio, porque o remédio cura, cura, ele cura, mas, também ele complica. (Entrevista, 06.10.14)

Destes relatos, tanto de dona Maria Rosa quanto do senhor Varlei, observa-se que a ciência difundida pelos pajés não é aquela necessariamente comprovada por leis científicas e

sim por sua eficácia simbólica. A “medicina” praticada pelos pajés não é aprendida em livros ou universidades. A ciência e a medicina das encantarias se orientam por uma epistemologia cosmológica que atribui ao saber o simbolismo de dádiva recebida como um dom curativo, que se difere da lógica dos exames, testes laboratoriais e explicações científicas aos quais estamos, em parte, social e culturalmente acostumados a lidar e exigir como esclarecimento para nossas moléstias.

Nesta linha de pensamento, poderíamos questionar: até onde a medicina ocidental serve como base para a avaliação de outros modos de gestão das moléstias que afligem humanos e seres vivos e como ela se mescla com os saberes e práticas dos pajés? Subjulgar as medicinas populares como a pajelança ao discurso de verdade único e “científico” das medicinas ocidentais não seria mais uma forma de colonização do saber e da ciência deste grupo étnico?

Figueiredo (2008) ao descrever as narrativas de perseguição à pajelança por parte da polícia, imprensa e discursos médicos, em Belém entre 1870 e 1950, indica como no cenário de discussão científica desta época, a retórica científica passava por reelaborações e reconstruções em uma lógica própria, deste modo possuir o status de verdade era garantido pela aprovação científica do método curativo testado por leis científicas. “Segundo esse critério a pajelança jamais poderia ser pensada como uma ciência da saúde. Algumas vezes, no entanto, atribuía-se à pajelança a categoria de ciência” (Figueiredo, 2008: 131).

Paradoxalmente, por este valor de verdade do reconhecimento científico, os pajés daquela época, segundo este estudo histórico, organizaram-se para o lançamento de um folheto intitulado Pajés Científicos com o objetivo de divulgar as histórias de vida de pajés mais célebres que tinham casas em Belém, bem como seus remédios mais conhecidos.

Figueiredo (2008) também assinala que uma das questões que despontavam nos debates públicos era recorrente, havia tempos, que mesmo os médicos, instruídos em faculdades, usavam das mesmas receitas indicadas pelos pajés. Destarte, o discurso de dona Maria Rosa e a análise de Figueiredo (2008) indicam que a categoria ciência atribuída à pajelança extrapola o significado do campo acadêmico e se refere ao fundamento cosmológico e ao conjunto de habilidades e saberes do dom de cura dos pajés.

No decorrer as conversas que tive com os pajés foi frequente ouvi-los falar que em casos que doença não era para eles, eles recomendavam a pessoa procurar um médico, situação inversa também, ou relatos em que a receita do pajé indicava tanto remédios da terra,

quanto o uso de remédios da farmácia. A atuação de dona Roxita na Cruz Vermelha e colaborando no setor administrativo municipal da área da saúde em Soure, comparecendo em reuniões, é emblemática para ilustrar este quadro de contatos, conflitos e variadas convergências e o *preparado* receitado por seu Júlio exemplificam esta conexão de saberes diversos. Assim ele prescreveu em entrevista:

Pajé Júlio: - Quando a gastrite já está avançada, aí já faz outro preparado. A gente pega o leite da sucuba branca com sal amargo.

Thamirys: - O que é sal amargo?

Pajé Júlio: - É um pó que vende na farmácia. Aí mistura com aquilo e coloca a copaíba. Bate aquilo bem batido e toma. É rápido que sara.

Sr. Josivaldo Sarmiento: - Toma em jejum ou toma a qualquer hora?

Sr. Júlio: - Em jejum. Eles [As entidades] dizem que sara a ostra do estômago da pessoa. (Entrevista, 08.11.14)

Observa-se que a receita indica não apenas um remédio feito com ervas e outros “recursos naturais”, necessita de um recurso adquirido na farmácia “sal amargo” (sulfato de magnésio). Outra questão é a anatomia humana descrita num linguajar próprio dos caruanas, parte do estômago onde se localiza a gastrite, recebe nome de ostra. Comparado à ostra que tem um casco, o estômago tem uma proteção (barreira mucosa) que é rompida durante a gastrite. Um molusco para a nossa interpretação ocidental, torna-se parte do nosso corpo para a explicação “médica” dos caruanas. Segundo este pensamento nós, humanos, estaríamos sendo vistos pelos encantados como nós o vemos, isto é, sob a descrição do pajé que os descrevem como seres capazes de se metamorfosear em forma de “bichos”? De acordo com esta cosmologia estaríamos condicionados à mesma natureza que os encantados? Sobre estas questões, voltarei a tratar no último tópico deste capítulo.

O estudo produzido por Leal (2011) aponta a parceria intelectual entre pajés e pais de santo, chamados como os “chefes da mandigas”, indicando a estreita relação que estes curadores tinham com os intelectuais e literatos do Pará, tal como já escrevi sobre os escritores Dalcídio Jurandir e Bruno de Menezes. Este diálogo entre pajés e academia apresenta mais alguns aspectos do debate entre a categoria ciência e a pajelança que, também, se estabelece quando Quintas (2008) se refere ao pai Tayando, um dos nossos interlocutores, como “intelectual do santo”, isto porque este pajé, assim como dona Zeneida Lima e outros pajés na atualidade tem demonstrado o interesse em produzir textos escritos, ler os estudos

que são feitos sobre pajelança, estar atualizados sobre trabalhos antropológicos e dos demais campos em que escrevem sobre pajelança, além de colaborarem com pesquisas acadêmicas como esta. Volto a citar que estes dois pajés são autores em livros publicados.

Em entrevista com o senhor Varlei, estive diante de um diálogo no qual este pajé expressou certa preocupação com o ensino sobre as encantarias feita pelos professores das escolas de Soure como em feiras culturais e comemorações folclóricas, sendo que estes não passam pelas experiências que somente um pajé, alguém com dom da pajelança vivencia. Na sala de sua residência, seu Varlei, eu e sua esposa, dona Socorro, travamos a seguinte conversa:

Senhor Varlei: - A senhora não vai fazer parece essas professoras daí que... Eu fico olhando pra eles, eles botam... Quando é dia sete de setembro, aí eles botam lenda de Cobra do Sossego, lenda do Pretinho da Bacabeira. Aí, eu fico me perguntando: será que eles explicam?

Thamirys: - Ah, sim, é...

Seu Varlei: - Eles entendem? Eles sabem o que é aquilo?

Thamirys: - Fica uma coisa mais folclórica. (...).

Sr. Varlei: - É assim, porque se eles chegassem assim, aqui, já que eles colocam, eles fazem isso. Se eles fazem isso. Eles podem? Eles conhecem? Então, eu poderia perguntar pra professora ou pra diretora, se ela viesse me perguntar. Eu ia dizer: “- Não, eu faço a pergunta. Não sou eu que tô colocando”. (...). É isso que eu tô... Que eu faço a questão porque é uma explicação deles. Aí eu quero ouvir a explicação: “- Dá uma aula pra ela, vai lá, quero ouvir, aí pra explicar”. Porque se a senhora faz, a senhora não sabe por onde começar e por onde terminar? Se a senhora for fazer essa boneca aqui. [Pega a boneca da neta dele e prossegue com este exemplo para explicar]. A senhora sabe fazer. Eu não sei. Eu sei comprar da senhora. Eu vou chegar: “- Dona Thamirys, quanto é essa boneca aí?” “- É cinco reais.” Eu meto a mão no bolso: “- Toma.” E depois vou levar a boneca da senhora porque a senhora sabe fazer, eu não sei. Então, é igualmente eles. Se eles botam aqueles cartaz, aquilo ali, sabendo o que é lenda, o que é isso, o que é aquilo outro. Então, eles sabem como nasceu, como foi criado, aonde eles colocaram pra ser jurado, como é que faz, como foi, quem foi o filho, quem foi o pai, quem foi a mãe, o quê que existe ali naquele... Assim, por exemplo, assim de eu pegar essa boneca daqui, eu, vamos dizer, que eu vou dar uma pedrada grande e pronto, acabou. Por isso que eu acabei de falar pra senhora que eu não sei da parte da encantaria, mas, também, eu

não mexo. Pra receber, eu entrego meu corpo, peço pra Deus, mas não sei.

Thamirys: - É como o senhor falou, quando está incorporado, o senhor não lembra do que está acontecendo com o seu corpo. Então como é...

Sr.Varlei: - Justamente. Pois é. Agora, como a senhora chegou aqui pedindo: “- Seu Varlei, é isso assim, eu queria que o senhor me desse uma ajuda, uma palavra.” Tudo bem, é uma coisa que eu tô vendo, que eu pego, que eu sei, que eu enxergo, eu me lembro. Eu vou lhe explicar pra que serve, pra que não serve, pra que não deixa de ser aquilo [Neste trecho, ele se refere às práticas de cura e uso das plantas]. Agora por uma coisa que eu não pego, que eu não passei por lá. Eu vou saber? [Neste ponto ele fala sobre os encantados e o “reino do fundo”]. Então é isso que eu faço a minha questão pros professores e diretores. (...). (Entrevista, 06. 10.14)

Seu Varlei, portanto, questiona a apropriação indevida do saber com fins educativos, que para ele não deveria ser repassado nas escolas. Até este momento seu Varlei, pareceu-me defender a ideia de que a pajelança é um saber que deve ficar no seu campo de mistério, não como assunto em escola porque faz parte de um plano espiritual inacessível ao conhecimento humano, mesmo para aqueles que como ele incorporam entidades. Comparou este exemplo dos professores com a situação em que ele, como jure de festejo, tinha que fazer a estampa do mastro de São Pedro e disse que ainda não viu Pedro em pessoa, mas queria ver pelo menos o manto da imagem para poder preparar o mastro. No entanto, ouvindo as minhas colocações sobre criação artística, imaginação e a importância que se teria ensinar nas escolas sobre encantaria o que os alunos, possivelmente, não aprenderiam em outros lugares, apesar do desconhecimento dos professores, seu Varlei explicou o que mais lhe incomoda com estes acontecimentos e sugeriu uma maneira em que os professores explicassem pelo menos o respeito, que para ele, as pessoas devem ter ao passar por moradas de encantados, fato que demonstra o quanto estes curadores refletem sobre o seus saberes e sobre a atuação deles, a importância atribuída aos acordos com as entidades no meio social em que vivem e a sua relação com as entidades. Neste sentido o pajé prosseguiu dizendo:

Sr. Varlei: - Então, é essa que eu fico me batendo, quando eu vejo essa arrumação de Cobra do Sossego, de Pretinho da Bacabeira, de Matintaperera, de Toco, de isso e aquilo, não sei mais o que. Entendeu? “- Meu amigo, pelo amor de Deus! No meu tempo que eu estudei não tinha isso.”

D. Socorro: - Uma vez veio um menino e um rapaz e veio pra mim e disse: “- Ah, morreu

um!” “- Gente, vocês chamam o Toco de assassino, não é assassino. Ele é encantado, é encantado, não é assassino.” “- Como é que tu sabes disso?” “- Poxa, meu marido é um trabalhador. Ele baixa. Não é nem homem, é uma mulher. É uma mulher, é uma mulher, não é homem, é uma mulher. (...) Porque ela, o Toco, ela baixa nele. Ele é ela.”

Sr. Varlei: - É como a senhora acabou de dizer que a senhora só entrega o seu corpo. Aí a senhora só faz dar a passagem pra eles. A senhora não vai saber. Nem a senhora sabe se tá viva ou se tá morta. É a mesma coisa.

D. Socorro: - Uma vez ela disse, ela diz que ela quase põe um barco no fundo, o barco no fundo (...). Ela foi puxar a corda e não tinha corda no fundo. A vida dela, ela diz e a morada dela não é pra cá, a morada dela é pra lá. É uma mulher, não é homem [Dona Socorro estava narrando a história do encantado Toco].

Sr. Varlei: - Então é isso que eu queria que a professora ou o diretor que colocam isso, me desse essa explicação. Eu ia aprender mais com eles, porque eles têm que dar explicação, ou pedir.

Thamirys: - Olha, esse desenho a gente fez, mas não viu.

Sr. Varlei: - Ah, justamente! Eles têm que chegar e passar assim tipo um teste de aula pra eles. “- Tem uma parte que diz que existe isso, isso assim. A gente não tem certeza, dá pra vocês essa explicação, mas, nós queremos passar pra mostrar, pra vocês acreditarem que existe, pra mais tarde, se vocês passarem lá, mais tarde, nesse lugar, não comecem com abuso.”

Thamirys: - Tem que ter respeito, é isso?

Sr. Varlei: “- Dá respeito para que vocês não corram risco”. É essa a explicação que eles têm que dar, por mais que eles não viram, eles não sabem. Entendeu? Aí eles têm. No seu lugar, a senhora é uma professora, a senhora trabalha com dez, vinte alunos, a senhora chega e diz assim: “- Olha, bora ver! Diz que ali de frente desse hotel Soure...” Como é? (...) Hotel Marajó. “-Tem um Pretinho que mora ai. Aí, nesse lugar, eu cresci vendo meus pais - Essa é a explicação deles- Vendo meus pais, meus avós falando do Pretinho da Bacabeira. Eu tô explicando pra vocês. Eu não sei se é verdade ou se é mentira, mas, em toda parte... Como professora de vocês, vocês me respeitam, na hora que vocês passarem lá, também, tenham respeito, como respeito em qualquer lugar para que vocês mais tarde não sejam prejudicados”. (...). Dona Thamirys, é isso é que eu lhe pergunto: se eu não sei, como ainda agora eu falei, se eu não sei por que eu coloco?

D. Socorro: - Se eu fosse uma professora, se eu tivesse que demonstrar pros meus alunos, ia primeiro procurar saber tudinho pra mim poder passar pros meus alunos. Porque se eu não sei, como é que eu vou ensinar?

Sr. Varlei: - É como a senhora acabou de falar, aí tudo bem. Aí eu concordo com a senhora porque a senhora diz que: se ela não falar, como é que eles vão saber? Não. Eles vão saber por que (...).

Aí quando aqueles que viu, pra senhora ter uma base, mas se tiver outra professora ou diretora e dizer assim: “- Thamirys me diz uma coisa, por que tu fala isso? Qual o conhecimento que tu tem?” Ou, ela ia pedir ajuda da senhora, ou, então ela ia ignorar. Entendeu? É isso, ou, ela ia pedir ajuda da senhora, ou ela ia ignorar. É isso, porque, olha, partiu isso aí, partiu isso aí há tempo. O finado Tomaz...

Thamirys: - Ah, mestre Tomaz...

Sr. Varlei: - Criou um livro como se fosse uma história.

D. Socorro: - Uma lenda. O livro dele é tipo uma lenda.

Thamirys: - Eu cheguei a ver.

Sr. Varlei: - Como se fosse aquilo que ele tinha visto, que ele tinha visto que ele tinha visto... Coisas que ele não viu, ele não viu.

Desta conversa várias questões suscitaram quanto à cosmologia da pajelança e por outro lado fizeram-me repensar a questão da produção etnográfica e da propriedade intelectual dos saberes tradicionais: primeiro, D. Socorro narra fragmentos da doutrina de um encantado chamado Toco. Lembro-me vagamente desta doutrina contada de outra maneira, bastante diferente. Ouvei várias vezes, contada em forma de conto por minha falecida avó, dona Alzira Cassiano, moradora de Soure. Em síntese recordo que se referia a um toco de madeira assombrado que passava boiando em pé no rio Paracauari no fim da tarde, se alguém via deveria entender como um presságio de que alguém morreria afogado. E nos versos de Mestre Tomaz esta narrativa era contada deste modo:

O Toco

Aqui no rio passa um toco
Na água de lua cheia,
A pessoa que vê ele
Logo se receia
Fica pensando consigo

Aí vem coisa feia.
Quando este toco passa
Que alguma pessoa vê
Pergunta a si mesma
Quem será que vai morrer
Isso é verdade
E pode acontecer.

E fica pedindo a todos
 Que tenha muito cuidado
 Falando e explicando,
 Não pode ficar calado,
 Na certa é que morre
 Uma pessoa afogada.
 Isso vem de muito tempo
 Não começou agora,
 Fica na expectativa
 Esperando qualquer hora,
 Passe o que passar
 E às vezes nem demora.
 Quem não sabe veja bem
 E pode prestar atenção,
 Ele passa e nem precisa
 De abalo de trovão
 Ele vem em pé parece
 Que está no chão.
 Eu passei perto dele e calculei
 Setenta centímetros mais ou menos
 Uns acham que é grande
 Outros dizem que é pequeno,
 Mas algumas pessoas
 Dizem este toco é veneno.
 Mas meus amigos vejam
 Que isso é caso sério
 Não é pedindo que aconteça
 Nada disso eu quero
 Mas que na certa
 Vai um para o cemitério.
 Meio metro ele tem
 Fora d'água de grossura
 E roliço e bem redondo
 Não parece cintura
 Quando ele passa é na certa
 É um para sepultura.
 Meus amigos eu não sei
 Como isso acontece
 É uma coisa de superstição,
 Mas o povo não esquece

Esta narrativa contada por seus vários narradores indica a multiplicidade de formas na qual, segundo este conjunto de crenças, se manifestam estas entidades. Se em uma história o encantando assume a forma de um elemento da natureza vindo das matas, mas que habita as águas, madeira, nesta outra narrativa de dona Socorro a questão do gênero e sua lógica própria é destaque, um encantado localmente conhecido pelo gênero masculino que, segundo a doutrina cantada na incorporação que acontece em seu Varlei, seria uma encantada.

A conversa foi fragmentada, conduzida por falas intercaladas, mas só no que ouvi

Nem bem a gente pensa o
 Danado do toco aparece.

(Mestre Tomaz, 2009:165)



Figura 25 Representação dos encantados no dia 07 de setembro



Figura 26 Representação da Cobra Grande do Sossego

pude refletir melhor, sobre a reflexão de seu Varlei que quis dizer que cada encantado tem a sua própria história de vida, uma trajetória até quando se tornou uma entidade e isto é que seria mais difícil para uma pessoa que nunca esteve no “fundo” saber contar. Lembro-me que o pajé Luís Tayando falou-me que sobre a pajelança nunca viu nenhum estudo sobre o panteão das entidades, das famílias dos encantados, ele disse que nunca ouviu falar de estudo que tenha procurado investigar isso. Por experiência de campo, suspeito que o estudo se ainda não realizado em nenhum outro campo, se deve, sobretudo, à reserva que os pajés, comumente, demonstram quando o tema da conversa passa a serem as doutrinas dos encantados. O próprio seu Varlei relatou-me uma situação em que se negou a participar de uma entrevista televisiva porque queriam que ele falasse da “vida dos encantados”. Eu mesmo me vi curiosa perguntando qual era seu guia de cabeça e ele só respondeu que é uma mulher, persisto na dúvida, respeitei seu silêncio de não prosseguir com o nome, enquanto notava que ele olhava para direção da imagem de Iemanjá estampada num quadro que estava no seu salão e me perguntava se isto teria alguma relação com a atuação dele com a pesca, entretanto, poderia ser a “Toco” ou qualquer outra encantada.

Estaria no campo da incorporação o espaço mais aberto em relação ao gênero na pajelança? Se pajé é um título que em princípio só deveria ser atribuído aos homens e os serventes de pajés homens devem ser homens e de mulher, mulher, embora isto nem sempre aconteça desta maneira, no ato da incorporação e da hierarquia das entidades que atuam no pajé isto não segue esta orientação, deste modo seu Varlei tem como guia de cabeça uma encantada e dona Roxita um encantado, mestre Tupinambá. O pouco que tive acesso a explicações sobre as “linhas” de encantados, segundo as narrativas e algumas explicações dos nossos interlocutores, entendo que o mestre de cabeça é um dos encantados com uma das funções mais importantes e está nas camadas superiores da hierarquia de funções e atuação na pajelança.

Segundo, o diálogo com seu Varlei e dona Socorro instigam o debate sobre propriedade intelectual dos saberes da pajelança, visto que eles questionam apropriação destes saberes tanto por professores, quanto pelo escritor. Mesmo para fins educativos, como no caso dos professores, os dois se preocupam com a maneira como estes saberes são recontados e passados a diante. O pajé Varlei com a preocupação de um pajé que olha pelo lado do que não pode ser dito se não se sabe, assim como o ensinamento do respeito como meio preventivo, dona Socorro apresenta reflexões semelhantes e ambos mostram uma inquietação com certo valor de verdade que poderia ser assimilado por outras narrativas feitas por pessoas sem

saberes empíricos, ou indicados por pessoas experientes na pajelança. Por fim, esta conversa enfatizou as minhas apreensões sobre o fazer etnográfico. Afinal, o que fazemos nós pesquisadores no campo da Antropologia se não com intenções analíticas e teóricas nos apropriar destes saberes? Será que estamos recontando de maneira a respeitar as narrativas de nossos interlocutores? Fragmentar em centenas de páginas o que ouvimos em campo não passa de uma tentativa metodológica de recortes explicativos que por fim nem sempre alcançam a profundidade das narrativas contadas, mas, por hora servem para afagar nossos egos de cientistas sociais em busca de um conhecimento totalizador sobre uma parte da cultura humana e muitas vezes incomodar ou gerar uma nova visão naqueles que as vivenciam.

Com esta narrativa que expressa significados referentes ao saber-fazer e à propriedade intelectual dos saberes que os pajés são detentores, entra em pauta a questão da patrimonialização dos saberes e práticas da pajelança observadas tanto no seu aspecto material quanto imaterial⁴². Esta “cultura do invisível” (Maria Stocker Coelho de Souza, 2010:149-174) e a ideia que os saberes tradicionais dos pajés são inalienáveis como sugerem os discursos de seu Varlei e de dona Socorro provocam duas perspectivas a se pensar a respeito dos saberes tradicionais da linha do fundo: primeiro o embate entre sua dimensão individual e sua dimensão coletiva como patrimônio, exemplificada no uso dos saberes ora pelos pajés, ora pelos educadores, através da ritualização das tradições que servem à legitimação daqueles que as conhecem e praticam e daqueles que se apropriam delas. No caso dos professores com a representação das entidades feitas em ilustrações como conteúdo disciplinar ocorre, de certa maneira, uma “teatralização dos patrimônios” da pajelança (Néstor García Canclini, 1998). Segundo a ideia que o próprio campo desta pesquisa, a pajelança, e os próprios agentes desta, isto é, os pajés podem ser vistos pela ótica do patrimonial, a pajelança como este conjunto de práticas e saberes e os pajés como os “patrimônios vivos” (Regina Abreu, 2009: 83-96), mestres das encantarias que possuem o saber-fazer e experimentam nos seus próprios corpos e histórias de vida este patrimônio que também tem sua face de “patrimônio afetivo” (Pacheco e Silva, 2013:2).

⁴² Em 1972, a UNESCO aprova a Convenção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural; quando países do Terceiro Mundo cobravam o levantamento de estudos para propor um instrumento internacional de proteção das manifestações populares de valor cultural. Daí se cria a definição do *patrimônio cultural imaterial* como: (...) o conjunto das manifestações culturais, tradicionais e populares, ou seja, as criações coletivas, emanadas oral e gestualmente, e modificadas através do tempo por um processo de recriação coletiva. Integram esta modalidade de patrimônio as línguas, as tradições orais, os costumes, a música, a dança, os ritos, os festivais, a medicina tradicional, as artes da mesa e o ‘saber-fazer’ dos artesanatos e das arquiteturas tradicionais. (UNESCO 1993 *apud* Abreu, 2009: 83)

Este debate, também, já vem sendo discutido no âmbito intelectual, político e administrativo do país, sobretudo em Encontros de Pajés e nas visões de direito que estes enunciam defendendo a defesa e valorização das tradições e saberes da pajelança com base nas noções de propriedade genética, intelectual e patrimônio cultural. (Almeida, 2008:11-41)

Um destes discursos que aponta alguns dos tópicos deste diálogo sobre pajelança e patrimonialização foi proferido pelo pajé indígena Marco Terena ao afirmar sobre o saber milenar da tradição oral, da qual os pajés são detentores, durante o II Encontro dos Pajés, ocorrido em São Luís do Maranhão em 2011, quando afirma o seguinte:

Vamos pedir a elaboração de regras para proteger esse conhecimento, que é um saber milenar, é um saber oral, não se encontra em livros, não se encontra em Universidades. Os pajés são pessoas especiais. E protegê-los é uma forma também de proteger a Amazônia e a Biodiversidade, que é a riqueza do futuro⁴³.

Este discurso indica alguns aspectos deste debate. Primeiro, a consciência dos pajés da urgência de proteção aos saberes tradicionais. Segundo, o caráter memorialista deste saber que é transmitido e vivido por milênios por meio da oralidade, em narrativas que por muito tempo não circularam nem como fontes de estudo no âmbito acadêmico e científico e mesmo depois de vários estudos que foram e estão sendo realizados, jamais serão conhecidos como por estes como por seus detentores. E, em terceiro, a intenção de proteger os pajés detentores deste patrimônio de saberes e como forma de defender também o território e biodiversidade amazônicos.

Há também aquelas narrativas do tempo do agora que enfatizam a chegada de doentes que antes de baterem à porta do pajé, já haviam passado por diversos médicos sem obter diagnóstico ou eficácia no tratamento, indo à procura do curandeiro no linguajar dos interlocutores, “já desenganados”. Deste modo entram em ação o sorijão e o caruna. O primeiro, o pajé que ao entregar o seu corpo participa da “operação espiritual”, como explica dona Maria Rosa e opera atuado, como um cirurgião é o que dá origem ao nome na variação linguística, “sorijão”, em outras palavras esclareceu seu Varlei. Os caruanas em sua ave, o pajé, agem como se fossem o “médico dos viventes, tanto do lado dos animais, quanto do lado das plantas, e os que estão sem recursos” (Lima, 1993:132), como dona Zeneida escreve narrando a voz de um caruana que teria incorporado em mestre Mundico e dito isto à mãe dela. Atualmente, há hospitais e postos de saúde tanto em Soure como em Salvaterra, além de consultórios particulares, inclusive em algumas das comunidades quilombolas em que estive. Todavia, tanto os recursos humanos quanto materiais nem sempre estão disponíveis e

⁴³ Fonte: <http://www.diariodecuiaba.com.br/detalhe.php?cod=191788>. Acesso: 02 de maio de 2014.

acessíveis nestes centros. As situações são muitas vezes precárias e de extrema carência com falta de remédios, materiais cirúrgicos e até falta de médicos e demais profissionais da área da saúde, nos estabelecimentos privados os custos chegam a ser caríssimos em consultas e principalmente em exames o que não corresponde à realidade econômica dos moradores.



Figura 27 Hospital de Salvaterra (Foto: Tarcísio Cassiano) Figura 28 Hospital Municipal Menino Deus-Soure (Foto: Tarcísio Cassiano)

O cuidado com os pajés acaba sendo uma alternativa mais acessível e em conta para aqueles que não têm condições de pagar consultas particulares, comprar remédios farmacêuticos ou viajar para tratar-se em Belém. O pajé, segundo o fundamento mais recorrente, não cobra pelos seus trabalhos ou pelos “remédios da terra.” Assim ouvi em quase todas as vezes em que se iniciam as conversas com os pajés em “visitas”. Nestas palavras seu Varlei começou a contar em entrevista:

Sr. Varley: - Aquela receita que é sessenta e tanto, da terra, não é nada não. Eu quero sim ganhar um dinheiro, mas não com aquilo que Deus me deu. Então, é muito isso, quando essas pessoas chegam aqui e estão precisando de ajuda, eu vou, claro, saber o que a pessoa tem, o que realmente está sentindo pra eu também não chegar lá... Se é algum tipo de inflamação, vou ver se está no meu alcance, pente a dor da inflamação no peito por dentro.

Thamirys: - Como é o nome?

Sr. Varley: - Pente.

Thamirys: - Na mulher é essa parte no pulmão? No ventre? (Neste momento o Sr. Varlei apontou com as mãos em cima do abdômen dele mesmo).

Sr. Varley: - Aqui.

Thamirys: - Na mulher?

Sr. Varley: - Na mulher.

Thamirys: - Mas esse nome é só pra parte da mulher ou do homem também?

Sr. Varlei: - Não, que o homem também tem. (Entrevista, 06.10.14)

Neste diálogo observa-se o quanto a pajelança por vezes sobressai da lógica do sistema capitalista que orienta a medicina ocidental. A lógica das trocas simbólicas se difere em outras, o investimento da cura em dinheiro nem sempre é cobrado pelo pajé, a maneira como este entra na relação de retorno da dádiva acontece na forma do chamado “agrado”, que nem sempre é aceito pelo pajé e nem sempre se trata de dinheiro, podendo ser entregue em frutas, animais domésticos, imagens de santos e tantas coisas, conforme a imaginação do cliente, como é chamada a pessoa doente, ou, que tenha necessidade de passe que é tratada pelo pajé, não significa, necessariamente, que isto estabeleça uma relação financeira entre estes. O fundamento mais recorrente e defendido pelos pajés, tradicionalmente, é que pajé não cobra por seus trabalhos e nem pelos remédios que prepara ou indica.

Outro tópico que será retomado ainda neste capítulo que, entretanto, já se configura neste trecho que destaquei desta entrevista é a configuração do corpo na cosmovisão dos pajés que segundo seu próprio linguajar, orientados tanto pela pajelança quanto pelos seus dialetos, apresentam uma nomenclatura própria para a anatomia humana e para as doenças que diagnosticam, neste sentido, coroa é cabeça, pente é abdômen, ostra é uma parte do estômago onde se localiza a gastrite, vento caído é diarreia em bebês dentre outras expressões.

Com este quadro se problematizam questões referentes à sabedoria da pajelança com possibilidades de interpretação lida pelo viés da “insurreição dos saberes”, não obstante, saibamos que em parte apenas nos valem da análise de aprendiz de etnógrafo e não como alguém que possa falar por nossos interlocutores, eles falam por si, embora seus campos de discurso nem sempre estejam próximos da academia, não cabe a nós falar pelos “subalternos”, embora vejamos as recentes orientações da etnografia como uma constante tentativa de trazer a voz dos interlocutores de maneira mais evidente dentro de sua escrita (Gayatri Chakravorty Spivak 2010). Todavia, penso na leitura de Foucault (2012: 268) que apesar de se referir a “sujeitos”, não em grupos étnicos ou grupos mais etnicamente classificados, como na tentativa de alguns estudos antropológicos mais recentes; porque o filósofo entende que nesta “insurreição”:

Trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns.

(...) Trata-se da insurreição dos saberes não tanto contra os conteúdos de uma ciência, mas contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa.

Contudo, pajelanças ou encantarias não existem apenas no arquipélago do Marajó, não estão apenas em um espaço físico, não se trata apenas de um saber local, segundo a cosmologia dos pajés. A descontinuidade se reflete nos contatos interculturais que a pajelança vem passando ao longo dos séculos. É desqualificada e não legitimada pelo campo científico como o que abarca a medicina ocidental, mas não os saberes tradicionais curativos da pajelança. Entre os séculos XVIII e XIX, época em que a política civilizadora no Estado do Pará estava mais rígida com a questão da vigilância sanitária, com a prática ilegal da medicina, que resultava na detenção de pajés em delegacias. Outra maneira de repreendê-los era considera-los alienados, fatos que indicam a exclusão e o estigma social que este grupo vem passando ao longo dos anos. (Figueiredo, 2008).

Em pouco mais de cinco décadas atrás situações de repressão eram vividas pelos curadores do Marajó, neste sentido, a pajé dona Roxita ao ser indagada por mim sobre quais as linhas de cura praticadas em Soure, narrou experiências de repressão da polícia contra os trabalhadores de cura que chegou a vivenciar na sua juventude:

- Olha, aqui em Soure, quando eu me entendi, o que tinha era só trabalhador de cura, que na época a polícia não consentia. Aí os trabalhadores de cura iam lá pra dentro do mato, ali pro sítio do Rêgo Velho que tinha lá pra Altamira. Trabalhavam escondido da polícia e se a polícia ouvisse cantarola, [prendia]. O pessoal trabalhador ia pra lá: seu Zé Piranha, Mestre Tuxico, iam pra lá (...). Iam trabalhar lá longe porque pra ser escondido da polícia, porque a polícia perseguia os trabalhadores, curadores. Eles não gostavam que trabalhassem. (Dona Roxita, 24.01.14).

Na fala dos pajés, ainda hoje, percebo que a alienação aparece como um dos primeiros diagnósticos da manifestação do dom neles. Esta aparece dita em relatos de cura de pessoas perturbadas por entidades, ou dita na trajetória de vida deles mesmos, ao falarem que sentiam que estavam a enlouquecer quando começaram a ver os caruanas e a única forma de impedir a loucura é o preparo feito no tempo certo, preferencialmente durante a infância ou início da adolescência. Não cheguei a ouvir nenhuma categoria local diferente para explicar quando eles diziam se sentir enlouquecer ou endoidar. Todavia, categorias como flechada, bandalheira ou malefício estão relacionadas e indicam a ação do feiticeiro e/ou das entidades, ou da possibilidade da pessoa vir a torna-se um pajé.

Penso na loucura como algo a se discutir quando disserto sobre ciência e pajelança por dois motivos: primeiro porque historicamente como escreveram Figueiredo e Rodrigues (2009:46) a “pajelança foi largamente utilizada pela população paraense para o tratamento dos distúrbios mentais”. Segundo, devido a temas que surgiram nas conversas que tive com os pajés, quando eles falavam, por exemplo, na influência da lua cheia ou das matas no estado de perturbação de pessoas doentes mentais, sobre esta influência lunar falou-me dona Roxita. Na primeira entrevista que fiz com a curandeira Maria Rosa, depois de eu ter perguntado se ela já havia preparado pessoas jovens com o dom da pajelança recentemente, ela contou-me sobre o caso de um rapaz, cuja família foi procurá-la tardiamente porque já se apresentava “perturbado.” Assim ela contou:

“- Tem um rapaz que tem 19 anos. Só que quando ele veio aqui, ele não veio logo no começo com sete anos. Primeiro, a mãe dele e o pai, eles não tinham uma sabedoria de procurar, eles entregaram pra um e pra outro. Ele ficou meio perturbado. Num dia eles chegaram aqui. Ela, a mãe dele, veio chorando aqui. Aí ele chegou bem perturbado mesmo, um rapazinho novo assim. Aí eu fiquei olhando pra ele. Aí ela me contou o caso dele. Eles escolheram mal onde foram, infelizmente, aquele menino sofreu. Aí eu disse pra ela: ‘ - Leve ele pra me trazer ele na terça-feira pra benzer’. Aí eles trouxeram ele. Mana, ele era tão bom o menino e eles estragaram. ‘ - Você estragou a vida do seu filho porque vocês levaram esse menino pra muita gente, esse menino tomou banho errado. Tomou banho que acabou com ele. Mas, eu vou ajudar ele ao menos pra aliviar o problema da cabeça dele. Se você tiver uma paciência porque isso é ter uma paciência. Se você ter força de vontade e paciência, o seu filho vai endireitar’. Ele sentava e falava, falava, falava muita besteira. Ai: ‘ - Deixe que eu vou fazer o seu banho, você só vem buscar”. Olha, eu comecei a fazer o banho do rapaz, novo. Mana, um rapazinho novo. Deu uma pena! Era um rapaz que queria estudar e chegava na aula ele falava, falava, falava besteira, besteira e não fazia nada. Aí: “- Olhe, só quero que você me dê um tempo’. Aí eu fui fazendo os remédios pra ele. E depois ele vinha pra cá comigo, já conversava direitinho. Ele dizia pra mim: ‘ - Dona Rosa, eu vou ficar bom. Agora eu vou ficar bom. Sabe por que eu vou ficar bom? Porque eu já sei fazer conta. Eu já sei fazer tudo’. Eu digo: ‘ - Pois é, tá vendo só? ’ Aí eu conversava com ele. Olha agora tá trabalhando, ele tá trabalhando. Ele veio, ele foi dia 15, foi no dia das mães, aí ele veio aqui: ‘ - Olhe eu trouxe um presente pra senhora. Olhe, dona Rosa, eu estou bem, mas, eu tô precisado de mais uns banhos que a senhora me faça’. ‘ -Tá, meu filho, eu vou fazer pra ti’. Olha, mana, eu fiquei tão feliz que me deu vontade de chorar de ver ele tão bem. Coitadinho! [Está]

trabalhando. Ele [está] alegre. Já conseguiu emprego, graças a Deus! Tão satisfeito que ele estava. É, minha filha, Deus é maravilhoso! Aí eu digo: ‘ - Olha, quando for sexta-feira, tu vem buscar teus banhos, que eu vou fazer e você vem buscar’ . Ele veio buscar sexta-feira à tarde. Esse trabalho é assim. Ele tá trabalhando. Já comprou bicicleta. Ele me conta tudo da vida dele. Eu digo assim: ‘ - Tá vendo como Deus é bom? Ele é justo! É um dom maravilhoso! Ele ajuda aquele que confia e tem fé! Então você precisava só uma ajuda pra se libertar da sua cabeça porque isso aí estava tudo errado, tava tudo errado’ . Graças a Deus! Ele está trabalhando! Ai o pai dele: ‘ - Ah, Dona Rosa, um dia eu vou lhe pagar!’ ‘ - Não. Reze pelo seu filho, reze. Agradeça pra Deus e reze por seu filho! É isso que o senhor deve fazer’ . A pessoa fica doida. Mas, eu queria que tu visse, mana, ele falava cada besteira: ‘ - Hoje eu vou matar um, hoje eu vou matar’ . É muito triste, as pessoas... Eles malinam mesmo, minha filha, eles malinam mesmo. Eles deixam as pessoas desorientadas. Eles deixam as pessoas assim, eles malinam muito. Não tem perdão. É essa razão da linha de cura. A linha do fundo é muito melindrosa, muito maravilhosa muito boa, caridosa, mas não vacile com ela. Se você vacilar com ela, você leva o troco rapidinho.” (Dona Maria Rosa, 11.14).

Dona Maria Rosa indicou as medidas que na pajelança devem ser tomadas o quanto antes nessas situações, preferencialmente no período da infância, como: benzenções, banhos; a importância da sabedoria na escolha do pajé que irá tratar da pessoa, pois até outros pajés por quem o rapaz teria sido tratado antes não tiveram êxito no seu tratamento, outro ponto indicado pela curandeira foi a necessidade do doente e da família seguirem os regulamentos da linha de cura. Nota-se que os rituais de curas desta pajé são conduzidos paralelos a encontros conduzidos por muitas conversas com o doente. A curandeira não só prepara banhos como dedica seu tempo a ouvi-lo e aconselha-lo. Neste ato instaura-se uma interação mediada por estima e confiança que nutre a relação terapêutica e assim à eficácia dos preparos se acrescenta a “eficácia simbólica” estabelecida com as conversas, justamente onde medicina ocidental tende a falhar quando o seu tempo é sucinto em consultas (Le Breton, 2008). O pajé como um conselheiro religioso faz da pajelança uma terapia voltada para a pessoa, com uma atenção especial ao contato e ao questionamento da existência do sujeito, que busca não apenas restabelecer a saúde orgânica como restaurar os equilíbrios existenciais resilidos. A medicina erudita orientada por uma ciência ocidental, muitas vezes, limita casos como deste rapaz e de pessoas com o dom da pajelança, ao diagnóstico da loucura, nem sempre com êxito na manipulação de seus remédios farmacêuticos que precisam ser trocados de vez em quando. O “poder centralizador” do discurso científico, desta ciência que está detida na mão somente

daqueles instruídos por ela, em nome de um “conhecimento verdadeiro” que classifica, que separa a doença do homem, que indica o remédio cujo objetivo é amenizar os sintomas, mas não exatamente curar, até porque a indústria farmacêutica precisa continuar vendendo. Ora os saberes da pajelança, assim como outros saberes tradicionais são, em parte, soterrados porque não há leis científicas que comprovem sua eficácia, eles fazem parte de outra ecologia de saberes, de outras ciências que não estas oriundas das ciências ocidentais, por outro, ora surgem como alternativa para aqueles que em diversas circunstâncias procuram seus tratamentos nas práticas dos pajés.

Outra leitura orientadora, neste aspecto, é a ideia da *ecologia dos saberes*, de Boventura de Souza Santos (2007) quando defende “a possibilidade de que a ciência entre não como uma monocultura, mas como parte de uma ecologia de saberes, em que o saber científico possa dialogar com o saber laico, com o saber popular (...)” como os saberes tradicionais da pajelança que indicam uma “concepção mais pragmática do saber” (Santos, 2008: 32-33), embora saibamos que este diálogo nem sempre ocorra pacificamente, mas sim com embates e por vezes com tensões e desajustes, entretanto, é uma proposta teórica que pretendo seguir adotando.

Portanto, todos estes saberes geram informações que fomentam os debates a respeito das conexões e relações entre saberes tradicionais e saberes científicos, representados nos debates entre seus diversos agentes que narram memórias e experiências cotidianas que expressam modos específicos de como lidam com encantados, caruanas, espíritos, doenças, malefícios e incorporações, configurando um patrimônio material e imaterial de saberes e fazeres que influenciam nas práticas culturais vivenciadas por estes grupos étnicos.

4.1- Práticas de cura e cuidados com o corpo.

A literatura antropológica, sobretudo, da Antropologia da Saúde ou Antropologia do Corpo, como preferiam, oferece o fundamento teórico necessário para análise das práticas de cura que são submetidas os usuários dos saberes curativos da pajelança. Deste modo, a conceituação antropológica entende o corpo como uma construção social e cultural que se apresenta em suas performances e simbologia social, como explica David Le Breton (2011:291) o corpo “só pode ser apreendido relativamente a uma representação que jamais se confunde com o real, mas sem a qual o real seria inexistente. (...) É da natureza do corpo ser

metáfora, ficção operante".

Neste sentido, conforme as diversas narrativas e saberes dos pajés com quem pesquisamos e de acordo com as leituras e análises que almejo desenvolver neste subcapítulo, o corpo do pajé ou o corpo humano pode ser concebido na pajelança em diversas representações como instrumento de cura, particularmente, quando o pajé incorporado e orientado por seus guias possui a habilidade de curar outros humanos e não humanos acometidos por certas doenças ou males; como organismo necessitado de cura física e espiritual; como um todo orientado por interdições e deveres; lugar de atuação das entidades, no sentido de *mojo* ou *montaria*, como dizem os pajés ao materializarem e receberem as entidades que incorporam, sentam ou baixam em seus corpos; linguagem do dom xamanístico e das manifestações de doenças e dos maléficis lançados por pajés e/ou entidades, ou, causados pela inveja (olho-gordo) ou desentendimento na interação entre humanos; veículo de transição dos humanos e não humanos entre o mundo dos homens e o mundo das entidades; fonte de metamorfoses que influenciam nas representações das identidades; como instrumento primordial com o qual desenvolvem as técnicas e representações dos saberes da pajelança; meio de interação com as entidades e com a natureza, inclusive no aspecto divino atribuído a esta. Poderíamos considerar outras noções que sobressaem destes saberes em relação ao corpo humano, bem como, poderíamos tecer uma série de reflexões de acordo com a cosmologia da pajelança referente aos corpos dos animais, aos corpos das plantas, ao território como um corpo, ao corpo como a coletividade de agentes que atuam com estas práticas, contudo, neste ensejo não pretendo aprofundar a análise destas concepções.

Le Breton (2011: 277) ao refletir sobre as concepções do corpo e concepções do homem na “Medicina” e nas “medicinas” afirma que as medicinas populares - onde se inclui a pajelança- têm “sua legitimidade social antiga, enraizada nas tradições; elas recolhem hoje um suplemento sensível de favor e de respeitabilidade que modifica a base social, graças à brecha aberta na instituição médica”. Neste sentido há vários relatos em que nossos interlocutores afirmam que muito de seus clientes vão buscar suas práticas de curandeirismo, depois de já terem passado por diversos médicos sem êxito com seus tratamentos, todavia, há, também, aqueles relatos em que dizem que os pajés orientam os doentes a procurarem um médico quando o caso não é indicado para se tratar com os recursos da pajelança.

Para compreender a partir de quais lógicas sociais e culturais acontece a busca de recursos de tratamento de doenças entre os usuários das práticas de cura da pajelança, torna-se necessário interrogar as crises da instituição médica, como modelo hegemônico de

administração da saúde pública. Assim como, reconhecer a pluralidade de corpos que há na pluralidade de culturas que se encontram em campo. Neste conjunto de práticas curativas há tanto performances⁴⁴ e simbologias a ser analisadas no corpo do doente quanto nas ações dos pajés.

Dentro das práticas de cura há um conjunto de saberes utilizado na feitura de remédios e rituais⁴⁵, como as garrafadas, lambedores, efusões e chás, no passe e na sessão de cura. Dentre as principais práticas de cuidado com o corpo ou técnicas corporais da pajelança as quais pude observar e ouvir as explicações dos pajés está a *incorporação* (quando o corpo do pajé é possuído e incorporado por várias entidades que atuam em sessões e passes); *doutrina* (canto ou reza cantada que contam as histórias e modo como se apresentam cada entidade materializada no corpo do pajé, na emissão desta podem acontecer gestos, danças e o toque do maracá. As serventes auxiliam o pajé cantando); o *uso da cachaça* (tanto consumida pelos pajés, quanto oferecida pelos serventes como bebida para as entidades como na aplicação friccionada feita pelo pajé no lugar do corpo afetado pela doença); *retirada do malefício/doença* (depois do fumo do tauari e de ingerir cachaça e defumar o corpo do doente, o pajé extrai o malefício materializado, geralmente em besouros, camundongos ou ambuás); *defumação* (feita com a fumaça inalada quando o pajé fuma o tauari ou quando o pajé e os serventes defumam o recinto com o fogaréu); *uso das vestes* (o pajé durante seus trabalhos utiliza cintas, faixas e cordas como elementos de proteção do corpo, há aqueles que usam a bata branca com o significado de que trabalham com a cura); *benzenção* (quando o pajé de pé impõe sua mão na cabeça ou frente do doente que, geralmente, fica sentado, pronuncia orações, fazendo gestualmente pequenas cruzeiras e com o uso de um ramo com asperge água sobre a pessoa benzida. Vi ocasiões em que o benzimento também era feito direto no local do corpo afetado) e o *passe* (bastante semelhante à técnica de benzenção devido a postura em que ficam pajé e doente, o passe é feito com a defumação, rezas, canto e imposição da mão na

⁴⁴ Para Victor Turner (1982: 13) a antropologia da performance é uma parte essencial da antropologia da experiência. De acordo com Rubens Alves da Silva (2005: 57) as performances são atividades culturais criativamente reproduzidas ao longo do tempo, num processo que tende a envolver interesses diversos e sugerir pluralidade de significados.

⁴⁵ De acordo com Mariza Peirano (2002: 7-9) ritual pode ser entendido como a ideia de “um modelo para analisar eventos sociais em sentido lato”, por outro sentido, podem ser interpretados como “tipos especiais de eventos, mais formalizados e estereotipados e, portanto, mais suscetíveis à análise porque já recortados em termos nativos. (...) Focalizar rituais é tratar da ação social. Se esta ação se realiza no contexto de visões de mundo partilhadas, então a comunicação entre indivíduos deixa entrever classificações implícitas entre seres humanos, humanos e natureza, humanos e deuses (ou demônios), por exemplo. Quer a comunicação se faça por intermédio de palavras ou de atos, ela difere quanto ao meio, mas não minimiza o objetivo da ação nem sua eficácia.”

cabeça ou local do corpo adoentado) ⁴⁶.

Nos rituais mais elaborados os cuidados são primeiramente feitos na preparação corporal e espiritual do pajé, nos momentos que antecedem e prosseguem numa sessão de cura, para depois serem direcionados para o tratamento do corpo do doente. Nas práticas de cura que já foram descritas na literatura antropológica clássica quanto outros que parecem demonstrar ainda mais a lógica da “tradição inventada” como um termo:

(...) utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as “tradições” realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo - às vezes coisa de poucos anos apenas - e se estabeleceram com enorme rapidez. [Para se referir] ao conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas. (Eric Hobsbawm, 1984)

O pajé, assim como o médico, primeiro identifica qual a doença que aflige a pessoa, no entanto o processo em muito se diferencia. Enquanto o médico buscará uma anormalidade no organismo do paciente, às vezes, até mesmo pouco escutando o que a pessoa está sentindo; o pajé através de um processo de observação e escuta do doente, da família do doente e, principalmente da escuta dos seus guias e rituais específicos identifica se a doença é pra ser tratada por ele. A escuta dos guias às vezes é dita como “consulta dos guias”. Na pajelança acontece como Buchillet (1991:26) analisa:

A doença é, geralmente, atribuída à intervenção de agentes humanos ou não humanos (espíritos, animais, divindades, fantasmas, etc.), mas este reconhecimento de uma causalidade exógena à doença não implica necessariamente na passividade do paciente frente a sua doença: o indivíduo pode ser a causa direta, ou indireta, de sua própria doença, por um comportamento socialmente desviante ou por uma infração às regras culturais. Assim, se como na biomedicina toda desordem, toda doença precisa ser explicada, a interpretação de uma desordem corporal, biológica nas sociedades tradicionais faz-se sempre em referência às regras sociais, culturais; em poucas palavras, a uma organização social, religiosa ou simbólica específica; O que não significa, como veremos, a ausência de um saber elaborado concernente à doença orgânica.

A relação entre a pajelança e a “medicina erudita” nem sempre é de antagonismo devido às ações dos seus executores. Nas práticas sociais se observadas de certo modo elas coexistem e se complementam, a meu ver, apesar da pajelança por vezes apresentar um vocabulário que

⁴⁶ Para outras explicações e mais exemplos destas técnicas ver Maués (2005:98-99).

apresenta termos específicos para denominar algumas doenças, em um movimento de transculturação no sentido em que argumenta Pratt (199:34), os pajés se valem do linguajar que também é adotado pelos médicos formados na academia, em outras palavras, “determinam em graus variáveis o que vão absorver” da linguagem letrada, com a finalidade de explicarem seus procedimentos na pajelança, isto quando não receitam algum remédio à base de ervas mais complementado por algum medicamento adquirido em farmácia, que conforme as mensagens de seus guias sabem quais as indicações. Em entrevista dona Zeneida explica como faz este primeiro procedimento da prática de cura, o qual chama de *diagnóstico* e não passe como os demais pajés, nas seguintes palavras:

“Eu não consulto ninguém, eu faço o diagnóstico da pessoa. A pessoa me diz: ‘ - Ah, dona Zeneida, eu queria que a senhora me visse!’ ‘ - Então se vire, deixe eu olhar, eu vou fazer um pequeno ritual ‘adonde’ eu tenho uma cumbuca(...). ’ Daí a pessoa vem a mim e eu pego a cumbuca, faço um pequeno ritual, estou num quartinho à parte, te dou três elementos da natureza pra você segurar. Daí mando você depositar dentro da cumbuca e abafô esses elementos que você depositou dentro da cumbuca. Eu abafô com umas ervas propícias pra segurar sua energia ali dentro. Dai eu levo pro tempo, com três dias eu tiro do tempo e vou olhar esses elementos que você pegou pra ver a coloração deles, porque todo ser humano, todo ser humano, ele tem que está equilibrado dentro dos três reinos da natureza: mineral, vegetal e animal. Se de um a nove, se você não estiver equilibrado de um a nove, dentro desses três reinos, você está sofrendo alguma coisa, ou, você está com problema em casa com seus pais, com sua família, com seu marido, ou com seus filhos ou então você está com problema de doença. Entendeu?” (Dona Zeneida Lima, 26.01.14).

Dona Zeneida, com uma maneira particular, em quase nada semelhante à maneira que os demais pajés explicaram como identificam a doença dos seus clientes, utiliza um procedimento com o uso de elementos ritualísticos dos reinos da natureza, explicando assim como a própria ciência ocidental explica os reinos na classificação biológica, no entanto, dando novos significados a eles porque é através do estado desses elementos que ela descobre com qual tipo de recurso ela terá que tratar a pessoa numa prática advinda de uma “tradição inventada” (Hobsbawm, 1984), esta noção é reiterada pelo pensamento de Sahlins (2004) para o qual as tradições são “inventadas” visando alcançar objetivos do presente. O ritual de dona Zeneida seguindo uma linha de pensamento que entende uma estreita relação entre a noção de doença e o equilíbrio entre o homem e a natureza representa nos elementos dos três reinos: vegetal, animal e mineral. O tempo demonstra que a cosmovisão da pajelança praticada:

Ao contrário do dualismo moderno, que desdobra uma multiplicidade de diferenças culturais sobre o fundo de uma natureza imutável, [assim como]⁴⁷ o pensamento ameríndio encara o cosmos inteiro como animado por um mesmo regime cultural, diversificado não tanto por naturezas heterogêneas quanto por modos diferentes de se apreender uns aos outros. (Descola, 1998:28)

Os demais pajés primeiramente falam na “consulta dos guias”, isto acontece na “escuta” deles, depois de terem olhado, assim como dona Zeneida disse e também terem escutado a pessoa doente ou o doente quem mais esteja lhe acompanhando como pessoas da família. Eles não fazem procedimento igual a este da cumbuca, mas escutam seus guias. Não cheguei a presenciar muito bem como eles fazem, mas, o pouco que me disseram é que é feito com base na conversa com os guias, com orações e recomendações a Deus. Geralmente quando se trata de uma doença com agentes não humanos e, digamos assim, não patológicos o pajé não dá o diagnóstico ou a receita logo no primeiro encontro com o doente e sim depois durante o passe e no decorrer da sessão de cura. O senhor Antônio explicou-me sua metodologia de atendimento de quem lhe procura através do pedido do passe, enquanto tínhamos a seguinte conversa:

Seu Antônio: - Eu atendo todo esse pessoal, eu benzo, eu dou passe, eu ajeto.

Thamirys: - O que é o passe?

Seu Antônio: - Passe a gente reza pra afasta, [é] uma reza boa, né, pra afastar o que a pessoa, se a pessoa tem alguma coisa, se tá com encosto, se está com uma dor de cabeça, se é uma dor no corpo, se está sentindo alguma coisa, pra dizer se é para o pajé, pro sorijão, se é pro médico, partir pro médico, aí vai ver que vai decidir... (Entrevista, 04.10.14).

Encosto conforme a explicação que ouvi do curador Júlio e da senhora dona Deuzarina, uma senhora experiente em preparo de garrafadas e cultivo de ervas, trata-se da situação em que um espírito ou caruana se agrada da pessoa, pode acontecer quando uma pessoa usa algum objeto que foi da pessoa cujo espírito pode se aproximar, ou quando uma pessoa chorosa, com saudades e pensando constantemente em alguém que morreu atraí o espírito que permanece por perto desta pessoa que sente sua falta, ou, a entidade se agrada dela mesmo que não tenha lhe conhecido em vida. E novamente sobressai deste diálogo a ideia que os pajés admitem que nem toda doença é pra ser tratada por eles, embora através de seus saberes tradicionais o pajé muitas vezes sabe fazer remédios que servem para “doenças naturais”, isto é, patologicamente também identificadas pela medicina erudita, entretanto, o pajé é detentor

⁴⁷ Grifo nosso.

de um saber-fazer que identifica “doenças não-naturais”⁴⁸, porque ele tem a habilidade de “enxergá-las”, como diz dona Roxita em outro caso que analisarei mais adiante.

Embora, as práticas dos agentes da medicina erudita, muitas vezes, norteadas pelo pensamento ocidental se valham de uma epistemologia que estuda o corpo de maneira rigorosa, porém, desmembrado do homem, visto como uma posse do homem, com suas próprias regras biológicas e como fonte de recepção das doenças. Contudo, as narrativas dos pajés indicam assim como argumenta Santos (2007: 32-33) ao desenvolver o pensamento do que denomina como “ecologia dos saberes” que: “[n]ão se trata de “descredibilizar” as ciências nem de um fundamentalismo essencialista “anticiência”; como cientistas sociais, não podemos fazer isso. O que vamos tentar fazer é um uso contra-hegemônico da ciência hegemônica.”.

Ou seja, tentamos mostrar como através da heterogeneidade e de processos como a transculturação, os saberes e práticas da pajelança e da medicina erudita nem sempre se encontram de maneira apenas antagônica, embora representem elementos culturais de domínios distintos, ora se confrontam, ora se diluem em uma relação em que surge um saber crioulo, como acontece em muitas das experiências narradas pelos nossos interlocutores e por meio de uma análise etnográfica se revelam diante de nossas investigações acadêmicas. Explico o uso do viés teórico da transculturação compreendendo que na interação entre a cultura tradicional dos pajés e a cultura erudita da medicina ocidental os grupos “subalternos” não são simplesmente assimilados pelas “culturas dominantes”, em graus variáveis determinam o que vão absorver e com que objetivo isto será feito, porque neste processo em que duas culturas distintas se encontram ou/e se confrontam, elas se modificam dando origem a algo novo, original e independente neste jogo dialético entre culturas e saberes. (Pratt, 1999; Flávio Aguiar e Sandra Guardini Vasconcelos, 2004).

Com esta linha de interpretação, narrativas emblemáticas para este debate aparecem em casos como a situação em que a pajé Maria Rosa contava que por não ter a permissão de seus guias para realizar partos se viu em uma situação em que a família de uma jovem em estado de parto que já tinha sido levada ao hospital e mandada de volta para casa várias vezes, com a alegação do médico em plantão que a moça ainda não estava em estágio de parto. No entanto, a pajé verificou que a criança estava enviesada na barriga da mãe e depois de muito puxar, isto é, massagear contraindo com óleos a barriga da gestante, a bebê finalmente ficou em boa

⁴⁸ Maués (1990) para identificar a categoria doença e as práticas de cura dos pajés de Vigia sistematiza seus dados numa classificação que ele divide em “doenças naturais” e “doenças não-naturais”.

posição para nascer. Porém, a pajé pediu que levassem a moça imediatamente ao hospital porque não poderia partejá-la, devido ao cheiro do parto que, segundo ela, os caruanas não gostam. Em outra situação parecida, uma moça gestante sentia muitas dores durante a gestação e o médico tinha diagnosticado que ela estava grávida de gêmeos, todavia, depois de tê-la examinado a pajé constatou que não se tratava de gêmeos e sim a criança estava em posição sentada, dificultando a proximidade do parto. Então dona Maria Rosa só fez puxar a barriga da moça para que a bebê ficasse em posição mais adequada para nascer, mas por trabalhar na linha de cura e não ter permissão para este tipo de trabalho, disse para levarem esta moça para o hospital também e que mostrassem ao médico que fez a ultrassom que não se tratava de uma gravidez de gêmeos.

Em outra narrativa feita pela pajé dona Roxita, primeiro ela conta sobre a história de uma moça que vinda desenganada dos médicos obteve a cura após tratamento com ela porque o caso dela era de malefício, depois relata a história de uma moça vítima de magia negra, isto é, da ação de feitiço feito para causar-lhe uma doença, sofria de dor no abdômen, sem desconfiar o que a causava. Assim a pajé contou-me:

“Mandaram pra São Paulo pra ela operar pra lá”. Aí [antes] trouxeram aqui. Está aí, está boazinha, não foi preciso mais ir. Então, muitas vezes, eu sempre digo. O médico, ele cura, Deus deu inteligência pra ele estudar e ser um médico, mas, ele cura várias doenças, menos magia negra. Ele vai cortar, vai costurar, vai abrir de novo, vai costurar e nunca a pessoa fica boa porque ele não enxerga, ele não tem o dom. Aí a pessoa sofre. Olha essa menina daqui, (...), ela tinha uma dor, uma dor, uma dor, que ela não saia de cima da terra. A gente amassava aqui, a gente via uma bola, sentia. Aí várias vezes mandaram me chamar pra ir pra rezar nela. Eu digo: ‘ - Olha, isso em ti é magia negra. ’ Ela ainda tava com o marido dela. Ah, ele não aceitou, não aceitou, que isso não existia tudo. E ela ficou, ensinavam remédio ela melhorava. Uma vez deu, ela gritava do céu a terra e eu tava pra Belém. (...). Aí ela não aguentou e levaram ela pro médico. (...). Quando eu cheguei de Belém, a irmã dela me disse: ‘ - Ah, tia, a Milena⁴⁹ passou muito mal, tive que levar pro hospital. Operaram. Era apêndice, disseram que era apêndice. Quando ele abriu não era mais apêndice, era um tumor de massa, eles tiraram’. Eu disse pra ela: ‘ - É ali que está a magia negra. ’ Que a aquilo que eu disse, a dor que ela sentia era uma magia negra. Pra onde encostou, inflamou e criou uma massa com um tumor, cobriu aquilo foi inflamando. Enfia um espinho, se tu não tirar o espinho, aí vai criando

⁴⁹ Exceto o nome da pajé, os demais nomes das pessoas envolvidas neste caso são inventados, por eu não ter tido a oportunidade de conversar com eles, portanto não escrevi seus verdadeiros nomes.

massa, carne e vai cobrindo e assim que foi, cobriu, aí só podia doer. Só que eu disse: ‘ - Isso é magia negra, que cobriu e ele virou tumor, mas a magia negra tá lá dentro. ’ Aí, nesse tempo, quer ver pergunta pros teus parentes aqui, quando operavam traziam pra casa o que tiravam (...). Aí botaram no vidro de maionese assim desse tamanho. Aí, eu disse assim: ‘ - Será? Umbora cortar? ’ Disse: ‘ - Umbora! ’ Eu fui pra lá, atravessei pra lá umas duas horas da tarde. Ela pegou, botou na tábua, acendeu um cigarro, que ela fumava (...). Aí pegou um garfo e uma faca e abriu, quando ela abriu e a gente tudo tapando o nariz pensando que estava cheio de pus. Sabe o que tinha? Uma água verde, dois dente de gente enrolado em um bocado de cabelo. Aí, nessa mesma hora a gente fomo lá com o... ‘ Tá vendo? Eu não te disse?’ Eu disse: ‘ - Umbora lá com o doutor João Roberto, umbora ver o que quê ele diz’. Aí, fomos pra lá. Quando ele olhou, que falou pra ele, e ele olhou pra aquilo, ele disse: ‘ - Ah, agora sim eu já me certifiquei que além de eu ser médico, eu sou pajé, que isso só pode ser uma feitiçaria porque um cristão como ela ia engolir dois dentes?!’ Ai, a Laíse que é a irmã dela disse: ‘ - Nem dente ela tem, todos os dentes é dentadura de cima em baixo’. ‘ - Pra ti ver’. Como é que ela ia engolir isso? Isso é uma feitiçaria. Agora além de ser médico, eu sou pajé. Ele achava graça. Pode dizer que isso é uma feitiçaria e eu tirei’. Aí, ela disse: ‘ - A dona Roxita já tinha visto’. ‘ - E por que tu não fizeste a pajelança?’ ‘- O marido dela nunca aceitou senão não tinha dado todo esse trabalho pra ti’. Aí ele sentou pra conversar.” (Dona Roxita, 22.01.14).

Estas experiências contadas por dona Maria Rosa e dona Roxita denotam diferentes situações em que os saberes tradicionais da pajelança são acionados, mas, coexistindo com a ação da medicina erudita numa situação em que muitas vezes os doentes requerem concomitantemente o atendimento do médico e do pajé. Enquanto na situação vivida por dona Maria Rosa em que o regulamento de acordo com os costumes da pajelança a impediu de agir até o desfecho do parto. A pajé dona Roxita explica que o médico, embora tenha estudo e inteligência, não possui as mesmas habilidades que o pajé possui para enxergar doenças causadas por feitiçaria, como são os casos da magia negra e do malefício. Estas, segundo as explicações dos pajés, são doenças implantadas no corpo da pessoa através de rituais de feitiço com a invocação de entidades maléficas e materialmente representadas pela penetração no corpo de bichos, como insetos e partes do corpo humano como cabelo e dentes e geralmente caracterizadas com sintomas de dor, febres e inflamações ou por outros sintomas não exatamente palpáveis.

No entanto, quando dona Roxita narra um caso envolvendo a ação de um médico residente local, na época, que atenderá uma das clientes dela porque ela não estava em Soure,

diz que o médico extraiu a magia negra mesmo sem saber do que se tratava e depois que ficará sabendo pelo anúncio da pajé e da família da doente que era feitiço, o médico se orgulhou por ter retirado um feitiço. Enquanto a legitimidade da benfeitoria dos pajés é feita através do boca a boca; a do médico como é ironicamente ressaltado pelo relato de dona Roxita, quando o médico diz que se certificou que também era pajé, acontece através do reconhecimento dos anos de estudo do erudito e da obtenção do diploma ou certificado que comprove suas instruções e inteligência científica.

Estudar os saberes tradicionais da pajelança e inclinar os ouvidos para as narrativas e memórias contadas pelos pajés é também estar diante de um conjunto terminológico de léxicos de um linguajar específico e perante o uso de uma semântica cognitiva repleta de neologismos- quando uma palavra ou expressão nova ou antiga é enunciada com um novo sentido- e com utilização de termos polissêmicos- com múltiplos significados que variam de acordo com a intenção dos falantes- tanto para denominar doenças, quanto para indicar remédios, procedimentos, causas, ervas e demais recursos terapêuticos.

Neste há diversos tipos de doenças causadas por ação de encantados, feitiço, ou desrespeito às entidades e outras que não foram necessariamente causadas pela ação dos encantados, mas que na linguagem do pajé possuem uma denominação específica. Deste modo, a palavra *pustema*, resultante de uma derivação sufixal, segundo dona Roxita, é quando uma pessoa cai e o local do baque cria pus; *mocó*, conforme a explicação de dona Flor é quando a pessoa está com *panema*, isto é, má sorte adquirida principalmente dentro das matas em ato de caça imprudente ou desrespeito⁵⁰ com as entidades; a *flechada* também conhecida como mal olhado de bicho ou *flechada de bicho*, com a atribuição de uma “nova” semântica às expressões, conforme várias narrativas dos pajés, pude entender que se parece muito com a *panema*, pois pode ser adquirida quando uma pessoa também desrespeita o encantado na sua morada, caçando animais de forma excessiva, ou, quando o encantado aparece em forma de bicho, também se a pessoa não pedir licença para entrar na mata ou desrespeitar falando palavrões, gritando pode ser acometida de *flechada*, da mesma forma quando uma mulher menstruada passa perto de *igarapé* ou rio que tenha dono (Mãe do rio). A *flechada* é um dos males causados pela ação dos encantados como punição aos desrespeitos humanos mais perigosos, nas histórias contadas pelo pajé Varlei e pelo senhor Josivaldo, dificilmente uma pessoa *flechada* consegue se recuperar sem ficar com sequelas, tanto o pajé, quanto o meu intermediador em campo contaram-me casos em que pessoas *flechadas* ficaram sem andar e

⁵⁰ Para mais explicações ver Maués (1990) .

permaneceram assim. Às vezes nem o trabalho dos pajés reverte a flechada. Há também casos, quando a pessoa já tem o dom de pajé e não sabe quando leva flechada fica atordoado, agindo como louco, assim aconteceu com dona Zeneida, como ela conta quando foi flechada por Anhangá e com seu Júlio quando ele era rapaz e foi flechado por bicho em uma das primeiras manifestações do seu dom que recorda.

Olho gordo, com uma linguagem metafórica, segundo seu Antônio é um dos piores feitiços, mas segundo sua explicação não é causada pela ação dos encantados ou pelo feitiço feito por pajé mal intencionado. O olho gordo, segundo entendi quando o pajé me colocava no seu exemplo dizendo-me que há alguém que tem muita inveja de mim, por eu ter chegado às minhas “alturas”, onde eu queria chegar, inclusive, ensinou-me um banho com uma folha chamada *chama* e disse que o dia que eu quisesse voltar lá com ele e dizer que ele estava certo quanto ao olho gordo lançado em mim, eu poderia voltar. Ironicamente, meses mais tarde, voltei para a segunda entrevista, depois de ter estado doente e o pajé me perguntou se eu já tinha tomado o banho que ele tinha indicado. Envergonhada, mais por falta de tempo que por falta de vontade, não ter ido ao mercado do Ver-o-Peso atrás das ervas a fim de fazer mais um experiência etnográfica de “observação participante”, só concordei que talvez haja sim alguém com inveja de mim, o que fez o pajé falar de novo do tal olho gordo, rir percebendo minha aparência de dúvida e mais uma vez receitar o banho com a folha de chama. Este mesmo pajé explicou que há um tipo de feitiço que na pajelança, com uma denominação metonímica, chamam *mão de cinza* e também estaria relacionado à inveja alheia, explicou-me isto quando falava da utilidade de uma folha, deste modo:

“(...) Tem o mucuracaá que é contra o que eles chamam do feitiço que se fala que é a mão de cinza. (...). Que joga na pessoa, a pessoa fica todo com aquele... Que dá piolho, aquele que dizem que é aborrecimento né, que a pessoa fica se arranhando, às vezes anda pelo médico, às vezes encontra o pajé, vai, às vezes até fica todo cheio de pira o corpo da pessoa, com aquelas popocas, aquilo é aborrecimento, não é aborrecimento, é mão de cinza, quer dizer que não é um feitiço, é uma mão de cinza, aquilo é por meio de inveja, de olho gordo.” (Sorijão Antônio, 04.10.14).

Esta explicação do pajé se complementa com a narrativa de Dona Deusarina ao contar a história de um filho dela que teve *cobreiro* como é vulgarmente chamado um tipo de herpes, também conhecida como *pele de sapo* em comparação a rugosidade da pele do anfíbio. Localmente, é um tipo de coceira em que as pessoas acreditam ser contraída através do contato com bichos como aranhas, osgas e sapos ou com as secreções destes, ou até no ato de

vestir uma roupa onde algum desses bichos tenham passado. Mas depois do rapaz ter ido se consultar com a pajé dona Flor, esta constatou que o cobreiro era resultado de um aborrecimento. Dona Deusarina descreveu o aborrecimento como uma situação em que a pessoa que está doente brigou com alguém e se esqueceu de se reconciliar com esta que, por sua vez, recorre aos recursos do feiticeiro para vingar-se, este lança o feitiço que causa o cobreiro em quem se aborreceu. Aborrecimento assim, de modo polissêmico, se refere tanto à ação de se aborrecer, isto é, ficar irritado com alguém, como para se referir ao próprio feitiço e doença que afligiu o doente. Uma palavra com um significado dicionarizado recebe um sentido diferenciado na linguagem dos pajés e no falar presente nas comunidades pesquisadas.

Quando entrevistava a pajé Noeni e lhe perguntava sobre as doenças que acometem as crianças que ela costuma benzer, ela citou doenças causadas pela ação de entidades e pela ação de humanos, dentre elas, o encosto de espírito, o quebranto e o vento caído, a qual explicou: o vento caído é quando a criança fica magro, magro, magro e faz cocô verde. (D. Noeni, 09.11.14). O quebranto, segundo dona Roxita acontece quando o pai, mãe da criança ou outra pessoa se admira muito da criança, fica acarinhando muito e a criança fica febril e tristonha. O uso cognitivo da linguagem pelos pajés, resulta da relação corpórea do homem com o mundo visível e invisível, com as entidades e demais seres, indicando que o conhecimento não é estático, mas fundamenta-se em e é estruturado por padrões dinâmicos, não proposicionais que criam esquemas imagéticos dos nossos movimentos no espaço, da nossa manipulação dos objetos e de interações perceptivas. (George Lakoff, 1990:39-74)

Sacadura, quebradura ou torcedura são termos utilizados para indicar males corporais causados por distorções musculares ou nos ossos. Os pajés, assim como outros especialistas do curandeirismo, “ajeitam” como eles falam estas enfermidades. Durante as visitas aos nossos interlocutores pude presenciar este procedimento algumas vezes. Observei dona Maria Rosa, na casa dela, tratando do joelho de uma jovem que tinha torcido jogando futebol, primeiro a pajé pediu que a moça sentasse no sofá da sala com a perna esticada como ela poderia ficar depois a pajé entrou num quarto e veio com um ramo de folhas molhadas com água e com uma garrafa de óleo de andiroba, primeiro benzeu com as folhas fazendo um sinal cruzado no joelho e rezando baixinho, de modo que provavelmente apenas ela ouvia o que falava, espalhou o óleo na mão e começou a passar massageando. A moça gemia de dor durante o processo, mas, depois de terminado, saiu andando, cautelosa ainda, devagar, mas sem mancar como estava antes, se despediu sorrindo e agradecendo à dona Maria Rosa pelo cuidado.

Dentre algumas das plantas e ervas que segundo os saberes tradicionais dos pajés não podem faltar nas práticas de cura da pajelança dona Roxita citou o alecrim, a andiroba, o pau de angola e a cuia da jurema. Durante a visita pelo quintal de dona Flor, conforme a apresentação da própria pajé, entre as ervas com as quais ela trabalha está o tango do Pará, também o alecrim e a pena verde. Como estas plantas, ervas e até mesmo os recursos advindos de óleos ou partes do corpo de animais, como óleo e banhas, são retiradas das próprias florestas ou quintais dos lugares onde os pajés moram e são de bastante relevância para as práticas curativas da pajelança porque é de onde eles retiram os recursos necessários para a reprodução de sua prática curativa no sentido em que Almeida (2004) destaca o uso que os “povos tradicionais” realizam do território e que é fundamental para a reprodução cultural e religiosa, usando conhecimentos, inovações e práticas criadas e marcadas pela invenção de tradições.

Os *preparados*, ou, *aperparados*, *remedeiros* e *garrafadas*⁵¹ são os remédios produzidos com ervas, folhas e óleos que dependendo da doença e das orientações dos guias variam em suas composições e maneiras de serem consumidas. De acordo com as explicações dos pajés como dona Roxita e com dona Flor nos preparados podemos encontrar o uso de ervas e folhas com as seguintes finalidades curativas que ora são para curar doenças ditas “normais” ou para finalidades “mágicas” (Maués, 1995), deste modo, o *alecrim* é utilizado em banhos e garrafadas para cessar o catarro e curar a gripe e tosse; o *gingibre* também alivia a garganta e passa a tosse é utilizado em garrafadas e chás com esta finalidade, a *coramina* tem uso para doenças do coração, enquanto que a *ananim* serve para doenças do útero em garrafadas, o chá da *pata de vaca* serve para emagrecer e o banho receitado com a folha *uirapuru*, é usada em banhos para tirar o *mocó*, isto é, o que entendemos como o mau cheiro da transpiração corporal, contra mal olhado além das benzeduras é indicado usar *dentes de alho* seja em colares ou mesmo na porta das casas para afastar invejosos e mau olhado, inclusive protegendo crianças pequenas contra quebranto.

Alguns dos pajés com quem propus conversar sobre suas histórias de vida e experiências de cura na pajelança se dedicaram a falar das receitas que preparam de acordo com os saberes que seus guias lhes ensinam e aprenderam com pais, avós que antes deles nasceram com o dom. Neste ponto eu nem precisei fazer muitas perguntas que os incentivasse a falar mais, como uma pesquisadora ansiosa por aprender se dedica a fazer. Este não foi um

⁵¹ Expressões utilizadas pelos curandeiros para denominar os remédios que eles preparam ou indicam receitas enquanto estão atuados.

ponto tão delicado de suscitar, exceto no pensar da pajé Zeneida Lima que disse que é algo que só pode ser falado entre pajés porque o contrário feito faria das próximas gerações de pajés cada vez mais dispensáveis. Não obstante, dona Flor e o senhor Varlei, por exemplo, colaborativos com o meu objetivo de estudar, citaram várias receitas que dariam em mais de um livro de pajelança só sobre o tema. O curador Varlei se expressou falando em “remédios da terra”, pai Tayando escreveu em livro, “terapia das folhas”.

Pesquisas que citam várias receitas já foram feitas há décadas atrás e, certamente, serviram de fonte para livros como o que dona Deusarina, senhora entendida de cultivo de ervas e preparos de remédios, diz que aprendeu muito com sua avó, mas, não dispensa a leitura de um livro sobre “remédios naturais”, o qual me mostrou ao meu pedido. O livro, *Tratamento pela natureza de A a Z* enumera várias receitas com plantas e frutas, atribuídos a um único autor, sem nenhuma fonte empírica de pesquisa, um livro tão fácil de ser encontrado como vários do mesmo gênero. Depois de ouvir de dona Deusarina citar vários nomes e utilidades de plantas do seu quintal para remédios caseiros, comentei a ela: “- *A senhora já tem um livro na sua cabeça!*” De fato, a maioria das plantas de seu quintal não estava no livro escrito.

Apenas os saberes desta senhora seriam matéria para outros livros, como o que ela comprou para aprender mais, poderiam ter sido publicados sem trazer nenhum retorno para ela e demais detentores destes saberes tradicionais, bem como podem ser levados à indústria farmacêutica.



Figura 29 Dona Deusarina ao lado de sua neta mostrando o livro

Como este ensaio etnográfico, outrossim, pretende ser uma reflexão sobre a propriedade intelectual dos saberes tradicionais dos pajés e curandeiros, transcrevo uma das receitas para

uma breve exemplificação de como elas são prescritas, cautelosa em expô-la, contudo, ciente da necessidade de analisá-la:

“Pra tirar o mocó da pessoa que tá panema, toma banho com sal virgem, bota na vasilha e coloca três pingos de amoníaco. Sai aquela baba do corpo da pessoa, né? Aí toma hoje, amanhã e depois, três dias, acabou-se os olho-gordo.” (Dona Flor, 31.01.14).

Esta receita indica primeiro, como as categorias se confundem e são utilizadas com vários significados e quando você, pesquisador, pensa que já entendeu o que significa tal termo, um novo exemplo surge sugerindo que o significado é outro. Pensei que mocó tinha a ver com odor corporal, mas dona Flor associou à panema, isto é, ao azar resultado da interação com as entidades e esta, por conseguinte, associou ao olho-gordo, que depois foi explicado para mim como má sorte causada pela inveja humana, confundindo-me ainda mais, e deixando-me mais uma vez estarecida ao perceber a complexidade destes diagnósticos e práticas curativas dos pajés, que são dinâmicos e contextuais. Segundo, demonstra como os pajés descrevem suas receitas indicando os recursos a ser utilizados, de acordo com a moléstia, o local, a condição a ser feito e os efeitos. Dona Flor explicava sempre risonha, sobretudo quando eram para doenças causadas por encantaria ou feitiço. Desta prescrição ressalta a importância do conhecimento da “língua nativa”, como vários antropólogos, assim como Evans Pritchard (1978) indicaram aos iniciantes no fazer etnográfico.

A reserva que muitas vezes os pajés apresentavam em revelar certos saberes e práticas, ou, a atitude de falar apenas até certo ponto e meu dever de fazer perguntas e tentar captar certas informações, incomodou-me durante a pesquisa e estou ciente que pode ter prejudicado em parte a obtenção de mais esclarecimentos, por eu ter optado em não insistir muito ou calar-me quando achava que certa pergunta ou comentário poderia acanhar o pajé e até mesmo desfazer o vínculo de diálogo que começamos a ter durante os encontros. Inclusive, para o ato de fotografar, em várias situações não o fiz, nem sequer perguntei devido aos relatos de recusa que antecipadamente já tinha ouvido das experiências dos pajés com outros pesquisadores. Estas são mais algumas das limitações metodológicas desta etnografia que pretendi produzir com a boa vontade, paciência e colaboração dos pajés e demais colaboradores.

Um tema que ultimamente vem sendo bastante citado em estudos recentes e abordarei neste tópico são as interdições com as práticas de cura da pajelança, mais particularmente, a presença do sangue seja em ferimentos, mas, sobretudo, a presença do sangue menstrual ou de parto que são citadas pelos pajés. O pajé Varlei disse em entrevista que em casos em que uma

pessoa chega com algum ferimento sagrando os caruanas não permitem que o pajé cuide da pessoa, da mesma forma, quando uma doente ou mesmo outra mulher que não esteja adoentada e queira participar da sessão de cura estando menstruada, não é permitido que participasse, ou seja, atendida, no caso da mulher doente.

Dona Zeneida Lima, por sua vez, falou que os pajés não podem nem ter relações sexuais antes dos seus trabalhos de cura e no caso da mulher pajé esta não pode fazer pajelança em período menstrual, entretanto ela disse que quando precisa fazer algum ritual e ainda está menstruada faz um procedimento colocando um pedaço de algodão molhado com o leite do peão branco, a rezina de uma planta assim chamada, na sua barriga.

Em uma das vezes que estive em pesquisa de campo, ainda não sabendo destas restrições por explicações dos pajés, encontrava-me adoentada com fluxo menstrual muito intenso, então pedi uma receita de dona Roxita de algum chá que reduzisse a quantidade de sangue, ela parou, pareceu meditar e logo indicou a receita: chá de papoulas vermelhas- disse que havia na casa dos meus tios-, com casca de peão branco e raízes de açazeiro. Fiz o chá conforme o indicado, o sabor era doce e relaxante, não estancou todo o sangue, mas amenizou, sobretudo, as cólicas. No outro dia, no fim da tarde, contei para dona Roxita que estava melhorando com o chá e depois de termos conversado sobre vários outros temas da pajelança, ela me convidou a participar de uma sessão que seria à noite. Não sei se por não lembrar, ou, por pensar que eu estava melhor e que eu só estava ali mesmo para pesquisar, não para receber passe ou ser benzida, a pajé não impôs nenhuma restrição para que eu participasse da sessão de cura, mesmo eu ainda estando no fim do meu período menstrual. Coincidência ou não, logo depois que voltei para Belém, eu e minha mãe adoecemos com uma febre aparentemente sem motivos fisiológicos, não estávamos “virose”, nenhum tipo de inflamação, associamos a febre a algum tipo de alergia causada por termos comido peixe “reimoso”, camarão e caranguejo nos últimos dias, o que não nos livrou da interpretação que até um pajé, como seu Varlei, também fez ao falar da reimosidade dos alimentos, mas, aí lembrei da minha médica alergista dizendo que sou alérgica a mariscos, o que me fez pensar que no saber local aprendido no Marajó, desde meus tempos de criança ouvindo os mais velhos, encontro uma explicação que não deixa de estar de acordo com as constatações de exames médicos. Mas só fui refletir sobre estes fatos depois que ouvi mais explicações sobre a proibição da mulher menstruada nas práticas da pajelança indicando as simbologias de “impureza” do corpo feminino ou de

“correntes quebradas”⁵² e quando ouvi a narrativa de dona Noeni em que ela contou:

“Isso aí, eu lembro porque eu tava no Diquinho e eu tava bebendo”. Tomei um pouco de cerveja lá, tomei. Então eram dois homens, um me chamava pra trás e outro me chamava pra frente. Só que o da frente tinha mais força e o de trás não. Olha, eu nunca corri assim, te juro, que, às vezes, eu fico tão pensando nisso. Olha, eu vim do Diquinho correndo e correndo e essa moleca aqui que não tava de bucho [Se referia a filha dela gestante que estava na sala enquanto conversávamos], ela não me pegou. Eles não me pegaram. O Fernando disse que eles estavam todos ali brincando baralho como eles ficam. Diz que ele ainda ficou me olhando. Diz que ele disse assim pra mim: ‘ - Ei, No! O que quê tu tem? ’ Eu não liguei pra ele. Ele disse assim: ‘ - Alguma coisa tá acontecendo com ela que ela não é assim’. Aí eles viram que eu atravesssei diz que a cerca da Margarete. Atravessei mesmo, não sei nem como, que é arame lá, né. Aí, ela disse assim, ela disse que ela [se referia a uma de suas filhas] tava lá na frente e ela disse: ‘ - Mas a mamãe não tá normal não, porque a mamãe não é assim. ’ Ela saiu, ela disse que ela saiu numa disparada, pulou a cerca e diz que saiu correndo e quando ela chegou lá. Quando ela conseguiu chegar lá, eu já tava dentro da água, só que eu ainda via. Estava aparecendo isso daqui ainda um pouquinho [A pajé apontou com a mão na direção do pescoço], foi que ela pulou em cima de mim menstruada e: ‘ - Mamãe! ’ Gritou. E eu via que eu ia dar a mão assim e então aquilo pra mim, Josi [Rapaz que me apresentou à dona Noeni], na minha visão, foi assim, lá no... Aquilo não era o rio, aquilo era uma cobrona que tava dentro da água. Então aquela cobra tava de boca aberta que era só pra eu cair na boca dela. Aí, ele [Pajé Júlio que está preparando dona Noeni] disse pra mim que: ‘ - A senhora levou largura que eles levam à senhora levou largura, porque se não a senhora tava perto! A senhora já ia sumindo na boca dela. ’ E quando ela se jogou que ela estava menstruada, que ela viu que ela me agarrou pelo cabelo, ela tava menstruada, ela me soltou, ela foi embora. E pra me tirarem de lá, diz que foi um problema muito grande mesmo.” (Dona Noeni, 10.14).

Esta narrativa da pajé Noeni sugere que o sangue menstrual afasta as entidades, em outro momento ela apenas disse que “faz mal” a mulher pajé trabalhar na cura estando menstruada. Ao que parece o sangue menstrual não oferece exatamente perigo à pajé e sim aos guias e àqueles que participarem da sessão de cura em eu um mulher menstruada esteja presente, porque segundo dona Roxita os guias não gostam do cheiro do sangue e pode baixar um guia muito forte que a pajé menstruada não conseguiria controlar.

⁵² Faro e Albuquerque (2011: 132).

Segundo o estudo sobre poder e impureza do corpo feminino na tradição da Mina Nagô e da pajelança cabocla na Amazônia realizado por Faro e Silva (2011: 128):

As interdições relacionadas à restrição da mulher na pajelança giram, muitas vezes, em torno dos ciclos fisiológicos femininos, e sobretudo, sobre o sangue menstrual e os simbolismos a ele atribuídos. A população considera que a mulher não consegue controlar os seus ciclos biológicos, e por essa razão não controlaria os seres e forças que nela atuariam. No período em que a mulher se encontra menstruada, diz-se que ela está “fraca” e não pode incorporar. Deve aguardar que a menstruação pare, para voltar às atividades normais da pajelança. Ou então, ela deve aguardar até a menopausa, quando se “hominiza” (expressão empregada por Motta-Maués), isto é, se assemelha ao estado natural masculino, sem ciclos menstruais, para então exercer seu dom.

O odor do sangue menstrual, assim como o cheiro do parto, ambos exalados das secreções do corpo feminino denota o poder pajeístico da mulher representados nos seus ciclos fisiológicos. Como Monika Von Koss (2004) argumenta através do estudo de sociedades antigas, em que o sangue menstrual era símbolo de poder, indicava o período em que a mulher encontrava-se influenciada pelas mudanças da lua, ou seja, menstruada, teria a capacidade de intermediar forças e mundos diferentes, pois a mulher estava em uma condição liminar em que vida e morte, consciência e inconsciência estão num limite tênue.

No momento do parto em que também há passagem do fluxo sanguíneo há também restrições ditas em algumas das narrativas dos pajés, no entanto dona Flor considera-se uma pajé que parteja e diz fazer partos desde o início da sua atuação como pajé no Caldeirão. Explicou sucintamente da seguinte forma como parteja incorporada “com a cabôca Chica, põe um vinho no canto numa vasilha pra ela e ela vem fazer o parto pra gente, na gente” (Dona Flor, 01.14). Dona Maria Rosa e dona Roxita puxam barriga e sabem dizer qual o sexo do bebê por meio de seus saberes. Dona Maria Rosa explicou que, muitos dos conhecimentos que têm sobre mulher grávida, garrafadas para mulheres, aprendeu com sua avó, dona Rosalina, ela que puxava barriga, partejava e cuidava de todos os preparativos de pós-parto, pois era uma parteira que, segundo a curandeira, teria sido levada pro “fundo” para partejar duas crianças gêmeas, encantadas. Falando sobre sua avó, a pajé se referia a ela dizendo:

“- Ela era uma parteira de pena e maracá (...). A minha avó só fazia aquilo, só pegar criança. Não trabalhar, mas pegar criança. Ela sabia tudo de mulher gestante, sabia tudo, minha filha. Ela que cuidava. Ela dava um purgante quando tava com três dias. Ela fechava tua barriga. Ela felizmente fechava dentro de oito dias uma mulher, pra ti não ter nada de

problema. Porque ela sabia de tudo, qual era o purgante, ela mesma preparava, ela te dava. Ela puxava tua barriga pra tua barriga não ficar saliente. Ela te prensava. Ela fechava tuas cadeiras, que tinha esse negócio de fechar as cadeiras. Hoje, se a mulher tiver um filho, tá toda esculhambada, é dor aqui, é dor aqui. Naquela época não tinha porque elas fechavam, faziam, sabiam fazer todo o serviço. Todo o tempo tinha, ela sabia fazer. Ficava que tu não sentia nada. Se fosse terminar no teu resguardo, tu já era uma mulher saradinha. Por quê? Porque elas sabiam como trabalhar.” (Dona Maria Rosa, 05.10.14).

Dona Maria Rosa explicou-me como sua avó fazia seus trabalhos de parteira, mais particularmente, sobre os cuidados com o corpo da mulher em período de gestação e período pós-parto, rememorando as práticas que segundo ela eram feitas antigamente, contudo faz questão de repassar estes saberes para suas filhas. Não descreveu a parte das rezas e procedimentos xamânicos, contudo, delineou práticas do período de resguardo que naquela época, como ela contou, durava em torno de 40 dias quando eram meninas nascidas e 41 dias para quando nascia menino. A mulher deveria ficar recolhida no quarto sem se levantar ou tomar banho em pé por oito dias. A parteira que lhe ajudava nos asseios da mulher que deveriam ser feitos no quarto e com os cuidados com o bebê, inclusive na hora da amamentação. O pai da criança deveria ficar três dias sem trabalhar, pois acreditavam que se o pai trabalhasse por esses dias, a criança poderia vir a ter problemas como dores. A alimentação da lactante durante oito dias deveria ser apenas galinha caipira com caldo preparada com temperos como chicória, alfavaca, alho e um pouquinho de pimenta, segundo dona Maria Rosa, para que o sangue pudesse vir normalmente. Estes foram alguns dos relatos descritos pela pajé.

Deusarina que não é pajé, mas é experiente em conhecer as propriedades medicinais e cultivo de plantas, assim como Dona Maria Rosa, atribui aos descuidos com o parto e pós-parto e o fato das moças de hoje andarem descalças e pisarem em fezes e no chão frio o fato de mulheres ainda jovens apresentarem doenças como mioma e cistos. A permissão ou não permissão da atuação da pajé em estado de gravidez em trabalhos de cura é um assunto com vários percalços e contradições. Se por um lado dona Maria Rosa dizia que não trabalhava enquanto estava grávida por ter medo de perder os filhos. Dona Noeni relatou sem explicar muitos detalhes do procedimento, se apenas “via” a entidade ou como ela “ouvia” e fazia ela mesma seus partos a partir das orientações do guia. No relato dela expôs:

“- Quando era pra eu ter bebê, eu nunca tive no hospital, não. Sempre era em casa. Eu tinha um pavor deles! Ah, mana! Quando se aproximava aquela mulher grandona, assim

vestida toda de branco na minha frente, com cachimbo na boca. Ah, Josi! Eu fico... Olha, com dor. Já pensou? Que uma dor pra ter filho (Fala rindo). Aí, eu dizia: ‘ - Tira essa mulher! Tira essa mulher da minha frente!’ Que nada, quanto mais eu dizia: ‘ -Tira!’ Ela se aproximava de mim e era rapidinho.” (Noeni, 09.11.14)

Os saberes tradicionais destas pajés e parteiras demonstram que as representações vinculadas ao período de parto e pós-parto transcendem a ocasião em si, visto que as mulheres acreditam que os problemas de saúde tanto delas quanto das crianças podem ser decorrentes do não acompanhamento da parteira ou benzedeira com suas rezas e cuidados especiais, ou, motivados por casos de transgressão das restrições alimentares e de certas atividades durante o nascimento. Além disso, indicam que, apesar do aumento gradativo do uso dos serviços médicos hospitalares nessas comunidades, é notória a grande importância atribuída ao papel da parteira e da pajé ou benzedeira (Estas duas últimas, sobretudo na tarefa de puxar a barriga), apesar de ser visto como um elemento que com o passar dos anos está sendo cada vez menos procurado. Nestes relatos as limitações das práticas hospitalares, o não cumprimento das práticas de cuidado com o corpo e com o parto foram apontados como possíveis causas de problemas de saúde nas mulheres mais jovens, demonstrando com isso a valorização das práticas tradicionais representadas nas práticas das parteiras que trabalhavam há décadas atrás quando os serviços hospitalares ainda não eram tão recorrentes, bem como os trabalhos que persistem a ser realizados por pajés e benzedeiras.

Entretanto, apesar da dinâmica cultural representada nas narrativas e discursos das pajés, poderíamos indagar nestas práticas e memórias o seu valor de resistência cultural por parte destas mulheres frente aos procedimentos médico-hospitalares e se tratando de mulheres pajés atuando como parteiras como no caso de dona Flor e dona Noeni, como experiências que transcendem e ao mesmo tempo demonstram práticas não tão convencionais aos modelos culturais idealizados pelos próprios pajés sob uma orientação mais patriarcal desta prática religiosa e curativa.

4.1.1- Preparo espiritual de um pajé.

Toda alteração na situação de um indivíduo implica aí ações e reações entre o profano e o sagrado, (...). É o próprio fato de viver que exige as passagens sucessivas de uma sociedade especial a outra, de tal modo que a vida individual consiste em uma sucessão de etapas, tendo por termino e começo conjuntos da mesma natureza, a saber,

nascimento, puberdade social, casamento, paternidade, progressão de classe, especialização de ocupação, morte. A cada um desses conjuntos acham-se relacionadas cerimônias cujo objeto é idêntico, fazer passar um indivíduo de uma situação determinada a outra situação igualmente determinada. (Arnold Van Gennep, 2011: 24).

O preparo espiritual de um pajé perpassa por várias etapas e é algo contínuo na vida e trajetória dele, com as práticas da pajelança. Apesar da pajelança ter entre suas características de dom de nascença, mesmo alguns dos pajés, interlocutores desta pesquisa, que Neste subcapítulo tentarei destacar alguns dos principais preparos do pajé principiando com seus relatos e, posteriormente, tecendo algumas considerações.

A primeira descrição de preparo espiritual ou tratamento⁵³ que destaco neste tópico está ilustrada neste recorte da entrevista que fiz com a pajé Maria Rosa, em cujos relatos se apreende parte do que é feito neste ritual. Preparo espiritual e tratamento foram denominações ditas por dona Maria Rosa. Segue trecho da entrevista:

D. Maria Rosa: - Eu fiz meu tratamento num quarto reservado. Lá que eu ia tomar meu banho, lá que eu ia botar a minha roupa branca, lá que eu ia levar a defumação no corpo. Então, quando chegava o dia de ele [Curador Raimundo Monteiro] me benzer, ele vinha sempre no dia marcado, que tinha que ser no dia marcado. Até quando eu completei 16 anos, ele fazia o primeiro trabalho.

Thamirys: - E tem alguma alimentação especial?

Dona Maria Rosa: - A alimentação da gente é uma alimentação muito leve, é o chá, umas torradinhas. Eu passei seis dias que eu não comia comida, peixe, carne, feijão, não, isso aí não, era mais um chá, um leite num copinho de leite e um copo de água que tinha que ser consagrado⁵⁴. Um copo de água pra tomar, pra deixar lá e uma vela pra você, uma vela branca que tinha que ter até nós sair de lá daquele quarto. E o nosso banho que nós tomava, ele preparava, era ele que preparava. Era banho cheiroso de rosas, aquela xapanã (...) branca (...) então era tudo cheiroso, lavanda. (...)

Você com oito dias tem que estar ali, sem sair, não pode vacilar de uma pessoa estranha entrar, é delicadamente, só pra aquela pessoa e pra pessoa que está tratando e a mãe da gente. A mãe da gente tem o banho dela pra ela tomar também, pra poder entrar naquele quarto (...).

⁵³ Dona Zeneida Lima em entrevista utilizou o termo “sentada .”

⁵⁴ O emprego da água como instrumento de purificação ritual é vastíssimo. Do Islã ao Japão, passando pelos ritos dos antigos taoístas, sem esquecer a aspersão dos cristãos, a ablução tem um papel essencial. Na Índia e no Sudeste Asiático, a ablução das estátuas santas e dos fiéis (sobretudo no Ano Bom) é, ao mesmo tempo, purificação e regeneração. A natureza da água leva à pureza, escreve Want-se. (José Carlos Bruni, 1993: 60).

Thamirys: - E a alimentação dela também?

D. Maria Rosa: - Não. Ela já podia se alimentar normalmente, agora eu não, não, eu não podia. Lá nesse quarto a gente não pode entrar de barriga cheia.

Thamirys: - Ela que preparava o seu alimento?

Dona Maria Rosa: - Era ela que preparava. Era ela que preparava, era ela que lavava a minha roupa branca numa vasilha de barro, numa vasilha de barro, numa vasilha própria ali pra...

Thamirys: - Como é o nome da vasilha?

Dona Maria Rosa: - É o alguidar. Então ali naquela lavagem, aí levava cachaça, levava um pouco da lavanda, sempre coisas perfumadas. Então a crença espiritual é uma coisa que é muito bonita, mas, a gente não pode vacilar. Vacilou, a gente perde muito. (Entrevista com Dona Maria Rosa, 05.09.14).

Na exposição da pajé são indicados passos referentes ao tempo de tratamento (oito dias, de 12 aos 16 anos), lugar (quarto), limpeza do corpo (banhos), alimentação (leve a base de chás, leite e torradas), trajes (roupa branca) e artefatos (vela, alguidar, cachaça, flores etc.), procedimentos (defumação, bezimento, banho, alimentação). Dona Maria Rosa fala de passos bastante práticos, não menciona características como quais rezas ou que doutrinas eram cantadas neste preparo inicial. É mencionada a participação da sua mãe, a mãe da pajé executa uma função como uma espécie de servente ou ajudante do pajé que trata o aprendiz e precisa se purificar também com banhos para poder ter acesso ao recinto onde a filha ficava. A mãe é a única pessoa, além do pajé, com quem a novata terá contato neste período de isolamento. Embora os pajés afirmem que o dom da pajelança vem de nascença, mesmo aqueles que relataram ter se manifestado desde a infância, como no caso de dona Maria Rosa, que é uma pajé de nascença, há quem tenha passado por um preparo com um pajé mais experiente. Ainda que seu pai também fosse um pajé, não foi este que a tratou, pois ele era pajé de simpatia, nunca fora sentado, segundo este preceito cultural, um pajé de nascença só pode ser preparado por outro pajé de nascença. Dona Rosa enfatizou bastante em suas falas o perigo de não seguir as diretrizes dos encantados e do culto⁵⁵. O curador Júlio também faz mais alusões ao tempo de se aprontar um pajé, alimentação e reclusão que estão sugeridos neste trecho de nossa

⁵⁵ “O culto não é simplesmente um sistema de símbolos pelos quais a fê se traduz exteriormente; é o meio pelo qual ela se cria e se recria periodicamente. Consistindo em operações materiais ou mentais, ele é sempre eficaz” (Durkheim 1996: 460).

conversa:

Sr. Josivaldo Sarmiento: - Durou quanto tempo?

Sr. Júlio: - Olha, pra mim me aprontar? (...). Passou um ano e seis meses, por aí assim. Tem uma senhora do lado...

Thamirys: - Mas, o senhor passou por um preparo?

Sr. Júlio: - Passei lá na casa dele [Do pajé Caraparu]. Passei. Não podia encontrar visita. A comida era na cuia pitinga.

Thamirys: - Ah, isso que eu tava lhe perguntando se alguma dessas daqui é?

Sr. Júlio: - Não, é porque tá passado coisa. A cuia pitinga é no balde e ali não passa nada.

Thamirys: - Ah, não é pintada?

Sr. Júlio: - Não, é só... Na cuia pitinga, colher de pau, a gente não come sal, não olha no poço, não sai na beira do rio.

Thamirys: - O que era a sua alimentação?

Sr. Júlio: - A minha alimentação era qualquer uma alimentação.

Thamirys: - Mas tinha que ser na cuia pitinga?

Sr. Júlio: - É, na cuia, agora só não sal, tudo insosso, café amargo. Toda alimentação é na cuia. Visita você não pode encontrar.

Thamirys: - E o senhor ficou lá na casa dele?

Sr. Júlio: - Foi. Passei um tempo lá e um tempo restante passei aqui com a minha mãe, só no quarto pra mim não encontrar visita nenhuma.

Sr. Josivaldo: - Durante o período todo?

Sr. Júlio: - Todo, não pode encontrar visita, porque se encontrar uma visita aí demora mais, tarda mais da pessoa se aprontar, custa mais. Então fazendo tudo aquilo direitinho não custa nada. (Entrevista, 08.11.14)

Observa-se que o tratamento de seu Júlio durou um período mais curto que o de dona Maria Rosa. Enquanto o dela durou cerca de quatro anos, o dele foi apenas um ano e seis meses. Outro diferencial foi a alimentação, no período em que estava sendo aprontado teve menos restrições alimentares que dona Maria Rosa. No relato deste pajé a reclusão e o impedimento de estar em alguns lugares (beira de rio e poço) ressaltam o cuidado em evitar

lugares de moradas de entidades, ou, com pessoas curiosas, ou, com más intenções, segundo a explicação dos pajés. As distinções entre o preparo destes pajés e semelhanças poderiam ser comparadas com de todos os outros que entrevistei, que em alguns pontos se assemelham e outros se distinguem. O preparo de dona Noeni, por exemplo, que está sendo tratada por seu Júlio está seguindo os mesmos procedimentos que o dele, pelo menos quanto à alimentação, ele já fez um trabalho de sessão para ajeitá-la, mas, o processo ainda não acabou. O preparo de assentar ou aprontar um pajé não dura um só dia e pode se prolongar se as indicações do pajé que o prepara não forem seguidas. A pajé Zeneida descreve seu preparo de ser sentada pajé descrevendo inclusive as sessões para afastar Anhangá e para fechar o corpo. Sobre a primeira sessão escreveu:

O caruana Bem-te-vi veio [Incorporado em mestre Elpídio] no último estágio que teve durante o círculo que ele havia cumprido e portou-se como um verdadeiro passarinho.

Pronunciou “Patu-anu” (O mesmo que criador na concepção da encantaria), agitou-se sob efeito das energias que evocava, puxou doutrina pedindo que clareasse o recinto. Logo uma lamparina foi acesa, clareando muito mal o ambiente. Todos cantaram em coro e o caruana dizia à mamãe como deveria proceder, ele recebeu o enrolado de tauari, levando-o à boca e soprando a fumaça em mim. Depois por gestos, solicitou ao servente a entrega do maracá e vibrou o mesmo sobre a minha cabeça, salpicou pau-de-angola e água do mar no meu corpo, intimando Anhangá a me abandonar. (Lima, 1993:89).

Portanto, neste outro relato verifica-se outras técnicas corporais⁵⁶ aplicadas não somente ao pajé que está em preparo, mas, também, performances do pajé que lhe trata e que neste passo está agindo de maneira mais ativa (incorporado, vibrando, cantando a doutrina, fumando, defumando e tocando maracá). Mestre Elpídio ao fim da sessão de fechamento do corpo, segundo dona Zeneida, ainda passou alguns procedimentos a serem feitos até a próxima sessão que seria feita por mestre Mundico, em cujos afazeres estavam incluídos banhos, alimentação apenas da parte do rabo de peixe pescado no mesmo dia, água somente duas vezes ao dia, reclusão no quarto por quinze dias, entre outras tarefas.

Quanto ao preparo espiritual antes das sessões, os pajés foram unânimes em citar as restrições alimentares e a recomendação em orações a Deus, além das tarefas desenvolvidas pelo servente. O sorijão Antônio foi um dos quais se dedicou a narrar como costuma exercer este procedimento. Enquanto conversava comigo no pátio de sua casa demonstrava ter preocupação quanto à seriedade do serviço da pajelança, uma hora ou outra risonho dizia que o pajé está sempre na “conta do mentiroso”, noutros dizia que muitas pessoas com o dom,

⁵⁶ Conforme Mauss (1974: 211) referem-se às maneiras como os homens, sociedade por sociedade e de maneira tradicional sabem servir-se de seus corpos.

preferem não assumi-lo devido ser algo que exige muita responsabilidade e um preparo sério. Neste sentido este pajé relatou sobre seu preparo antes das sessões:

“Eu, na minha mente, no meu modo de trabalhar, eu não posso falhar com meu compromisso de jeito nenhum. Então eu vou dizer que a senhora vem aqui, falar comigo: ‘ - Olha, seu Antônio, eu quero que o senhor me faça um trabalho hoje’. Só tomo um gole de café e água. Eu não merendo. Eu não almoço. Eu não como nada. Só bebo a água e o cafezinho de manhã e fico tomando água, até depois que eu fazer a minha missão à noite. Eu faço à noite, aí sim eu vou almoçar. Eu vou jantar. Eu vou merendar. Vou fazer tudo que... Entendeu? (...).

Já fiz muito trabalho, trabalhei por essas praias, trabalhei por fazendas, trabalhei pra Belém, já perdi a conta, estou lhe falando, estou lhe falando. Só que eu nunca me identifiquei assim de ir pra certos lugar como esses vão, andar aí por esses lugares, eu não vou, não. Nunca fui, já me convidaram, mas, eu nunca fui. Convidaram pra Maranhão, fazer um teste no Maranhão, fui convidado, teve um amigo que me convidou pra fazer um teste no Maranhão, tomar um banho de dendê fervendo no tacho, ou, então, meter o pé. Eu meti o pé eu estando, lhe digo mesmo sério, estando invocado lá, se tomando quebrar uma garrafa de vidro eu piso em cima. Então ele me convidou: ‘ - Antônio, vamos lá, mostrar teus préstimos’. E eu não fui, não, não adianta, porque tudo isso fazem pra fazer um teste se é mesmo sorijão.” (Sr. Antônio, 04.10.14).

Neste relato verifica-se que a preparação dos pajés perpassa tanto por uma preparação física, abster-se de alimento, são convocados a passar por testes que comprovem seu dom diante de outros pajés mais experientes. Atuar e ser capaz de pisar em vidro ou queimar-se são como provas que, logo, atestam o dom e habilidades do pajé, tal como a eficácia de seus serviços de cura é avaliada pelo efeito dos preparos e trabalhos de cura. Segundo os pajés e pessoas que já os viram fazer isto, os pajés verdadeiros passam por estes testes sem machucarem seus corpos. Contudo, quando, os pajés não seguem as orientações de seus guias e os procedimentos rituais, ou, fazem algo que desagrada seus mestres, dizem que sofrem a chamada surra, isto é, podem até ser acometidos de danos físicos, como dores no corpo e febres. Além disto, o relato do sorijão Antônio ressalta o que Cascudo (1951) já observará na década a conexão de saberes da pajelança paraense com as pajelanças do Maranhão, através da troca de saberes entre os pajés destes Estados, mostrando que estes campos servem como

“zona de contato”⁵⁷.

4.1.2- Sessão de cura

“Se você quer saber de nós, quando tem alguém que está sofrendo de algum feitiço, de alguma doença, de magia negra, a minha filha convoca a gente pra vir fazer a cura. Então, vem o guia que abre, o guia que vem fazer a limpeza, o guia que vem pra iluminar e quando chega em mim é pra trabalhar E nós tiramos a magia negra do cristão” (Mestre Tabajara incorporado em Dona Roxita, sessão de cura, 22.01.14)

A sessão de cura ou o trabalho de cura⁵⁸ é um dos momentos mais significativos dentro do culto da pajelança. É neste ritual que o pajé incorporado junto com seus guias e por meio do passe pode oferecer o diagnóstico de doenças, fazer aconselhamentos e adivinhações, prescrever receitas e retirar malefícios e feitiços. O pajé não só cura o corpo como também exerce uma função de conselheiro na comunidade, algumas pessoas não apresentam nenhuma moléstia física, mas quando estão em alguma situação familiar em conflito, ou quando desejam obter sucesso na busca de um emprego e nos negócios, dentre outras coisas, também, buscam os conselhos e banhos que o pajé faz e para isto, quando não falam num momento em particular com aquele, costumam participar das sessões de cura, como momento oportuno para conversar com o pajé estando atuado.

Durante a pesquisa de campo tive a oportunidade de participar, apenas, de duas sessões de cura, na casa de dona Roxita. Cheguei a ser convidada a assistir sessões na casa de outros pajés, entretanto, nunca coincidiu do dia do trabalho eu estar no Marajó, ou quando estive a impossibilidade de retornar no local ou o adiamento das sessões impediram-me de ver outras sessões. Assim, na comunidade Quilombola de Mangueiras, não pude retornar para uma sessão devido ao horário noturno, distância (de Soure para Salvaterra) e falta de um intermediador que topasse o acompanhamento em tal horário, com necessidade de pernoitar na comunidade. Em Soure me programei a voltar para participar de um trabalho para Nossa Senhora da Conceição, feito por dona Maria Rosa, mas, na véspera ela adoeceu e o ritual

⁵⁷ Mary Louise Pratt explica termo “zonas de contato” como: (...) espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, frequentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação – como o colonialismo, o escravagismo, ou seus sucedâneos ora praticados em todo o mundo (PRATT, 1999:27).

⁵⁸ Nos relatos dos pajés e durante as visitas ouvi a denominação de dois tipos de sessão: a sessão de cura e a sessão de fechamento do corpo. A sessão de fechamento, pelo que entendi, trata-se de uma sessão que geralmente é feita depois da sessão de cura em casos que o pajé descobre que foi feito algum malefício ou feitiço ao doente, a sessão de fechamento de corpo teria a função de proteger o doente contra futuros feitiços e contra eventuais doenças e perigos por causas não biológicas conforme a cosmovisão das encantarias.

terminou não acontecendo. Esses imprevistos, meses de espera, tentativas de entrevistas e programações não realizadas, também, fizeram parte da rotina de pesquisa. O aprendiz de antropólogo precisa ter muita paciência e persistência. Diferentemente de religiões como a Umbanda e o Batuque que apresentam com mais frequência datas de rituais específicas, a sessão de cura não tem data certa para acontecer predeterminada, as sessões só são marcadas depois que algum doente procura o pajé. Na maioria das vezes, depois que cheguei a campo para entrevistas, é que os pajés informavam que haviam feito alguma cura dias atrás ou até meses atrás.

Devido a esta curta experiência de observar as sessões de cura é que decidi seguir a metodologia de valer-me do relato dos próprios pajés, privilegiando o ponto de vista deles em como eles observam esta atividade de suas experiências como pajés, com a ressalva que os próprios pajés dizem ficar inconscientes a partir do momento em que os guias incorporam ou baixam em seus corpos. Portanto, parte de suas narrativas são construídas como memórias coletivas, fundadas na maneira deles de narrar, com as reminiscências deles e com base no que ouvem de seus serventes e demais pessoas que participam das sessões de cura. Em seguida apontarei algumas das principais técnicas corporais que observei durante as duas sessões que participei e sua importância para o ritual.

Na minha segunda ida à comunidade de Mangueiras, o relato resultante desta entrevista foi o único em que um dos pajés, seu Júlio, narrou um preparo anterior à sessão de cura apontando outras características, além da entrega espiritual e abstenção de alimentos e atividades físicas. Depois de eu ter perguntado ao pajé se nas práticas que ele exerce há algum tipo de trabalho em que seja feita oferendas de alimentos às plantas, ou, às entidades da mata e ter recebido a resposta negativa, fiz a ele a seguinte pergunta:

Thamirys: - Tem assim algum tipo de situação que faça [trabalho] pra mata ou pro rio? Na pajelança, tem assim alguma coisa?

[Seu Júlio fez gesto negativo com a cabeça].

Thamirys: - Ou, que o pajé vá pra lá pra puxar energia. Há alguma coisa assim?

Pajé Júlio: - Na beira do rio.

Thamirys: - Que o pajé vai?

Pajé Júlio: - Quando ele está se aprontando ele vai pra beira, leva uma garrafa de cachaça, leva uma daquelas quengazinhas que a senhora viu, aquelas cuinha pretinhas. (...). Aí bebe um

gole e joga pra... Na água, um gole, acende uma candeia dessa e começa assobiar e eles vêm se aproximando, se encostando.

Thamirys: - Mas isso é quando o senhor está se preparando ou é quando vai trabalhar?

Pajé Júlio: - Quando tô me preparando e quando vai pra trabalhar que faz. (Entrevista, 08.11.14)

Verifica-se neste ritual a relação de interação entre os pajés com as entidades por meio da estadia dos pajés em ou próximo de ambientes aquáticos- rio, igarapés- e com o uso dos elementos ritualísticos cachaça e o candeia que funcionam como um elemento que aproxima o pajé de suas entidades, tal como a presença da cruz no cristianismo (Ana Pizarro, 2009). O assobio se torna um meio de comunicação e evocativo do pajé às entidades, a linguagem entre estes mundos é sensorial e não apenas abstrata, como poderíamos supor ser a comunicação entre humanos e seres invisíveis aos nossos olhos.

Além de apresentar a socialização das entidades por intermédio do compartilhamento da bebida, o pajé não bebe a cachaça sozinho, oferece aos encantados quando joga no rio. A oferta de alimentos por parte dos caruanas incorporados nos pajés também pode ser observada na sessão de cura, assim, certa vez, o caruana Tralhotinho pediu que a servente de dona Roxita distribuísse bombons entre nós que participávamos da pajelança. Na pajelança beber ou “[c]omer *como* alguém e *com* alguém é um forte vetor de identidade, assim como se abster por ou com alguém. A partilha do alimento e do código culinário fabrica, portanto, pessoas da mesma espécie” (Carlos Fausto, 2002:15). No caso da aceitação do antropólogo de um bombom ou de uma beberagem, como as situações que passei, torna-se um ato de “familiarização” com os pajés, as entidades e participantes das sessões ou pessoas presentes nas casas e lugares visitados, relevantes à convivência estabelecida pela pesquisa.

Enquanto entrevistava dona Maria Rosa e tentava perguntar-lhe, pela segunda vez, sobre a primeira experiência em que ela realizou o trabalho em outra pessoa, a pergunta foi entendida por ela de outra maneira e preocupada por estar interrogando algo que deixasse a pajé receosa em continuar o relato e depois, observando o entendimento equivocado da pergunta, primeiramente, escolhi não reformular a questão e repeti-la, pois percebi que o direcionamento da indagação de dona Maria Rosa proporcionaria uma outra explicação necessária ao entendimento da prática da pajelança, isto é, o passo a passo da sessão de cura e a dinâmica das incorporações, isso é destacado no seguinte trecho de nossa conversa:

Dona Maria Rosa: - Então é dessa coisa que eu digo. Agora o primeiro liviamento

[incorporação] pra eles virem pra alma da gente é que eu não posso lhe explicar porque é uma coisa delicada... Como é que a gente recebe no primeiro dia do...

Thamirys: - Uhum. Mas a senhora pode falar um pouco do que a senhora lembra do seu primeiro trabalho?

Dona Maria Rosa: - Não. O primeiro trabalho que a gente faz é só pra receber eles.

Thamirys: - Ah, tá. Não, mas, eu digo assim pra uma pessoa que tenha vindo lhe procurar...

Dona Maria Rosa: - Ah, o primeiro trabalho que eu faço numa outra pessoa, ah, no doente. Não é isso?

Thamirys: - É, isso.

Dona Maria Rosa: - É conforme o problema dele. O primeiro trabalho que a gente faz, num doente, é um trabalho de limpeza, uma limpeza de corpo, pra depois a gente fazer um trabalho de cura pra curar. Mas, o primeiro trabalho que é feito é pra limpeza de corpo. Agora, tem o malefício. O malefício, o trabalho pra tirar o malefício é um trabalho espiritualmente com reza, a gente reza, pela reza que vem pra gente rezar pra retirar aquele malefício, aí tira num pote, aí temos reza pra saber tirar dele. Ai, prepara, tem que preparar, aí prepara muito bem pra poder sair o malefício. Então são essas coisas da linha de cura, que eu posso lhe adiantar esse pedaço, porque a linha de cura ela é muita melindrosa, há perigo. (Entrevista, 05.10.14)

A pajé Maria Rosa foi uma das interlocutoras que apresentou mais resistência e preocupação em participar da pesquisa, embora disposta a colaborar, sempre enfatizou que não poderia revelar muito sobre as encantarias, que só contaria certas coisas, outras não poderia explicar, fato que sempre me deixou mais intimidada e vigilante quando tinha que entrevistá-la, até mais que nos encontros com os outros pajés, outra que se mostrou mais reservada e mesmo não disposta a relatar alguns pontos foi dona Zeneida Lima, que pelo relato de outras pesquisas, já esperava por isto, por esta razão repetidas vezes perguntava antecipadamente dizendo para desconsiderarem a questão quando o assunto não poderia ser mencionado; esta estratégia, aliás, exerci não só com elas, mas, com todos, só quando eu percebia mais abertura no diálogo, fazia perguntas mais diretas. A explicação de dona Maria Rosa citou a limpeza corporal como primeiro passo a ser executado, este não se realiza apenas durante as sessões de cura, pode ser aplicado anterior ou posteriormente a elas, também, através de banhos de ervas, como durante as sessões por meio da defumação e uso da cachaça

passada no corpo do doente e por fim destaca o uso das rezas na retirada do malefício.

Na minha primeira ida a Mangueiras, quando fui acompanhada do Sr. Josivaldo Sarmento, que atuou como professor do ensino básico na escola de Bacabal e também desenvolve pesquisa nestas comunidades relacionadas ao seu curso de graduação em Biologia, enquanto indagávamos ao pajé Júlio a respeito das indumentárias e utensílios utilizados pelo pajé nas sessões de cura, que o próprio pajé antes pedíssemos mesmo que orientados pela curiosidade de pesquisadores pedíssemos, se antecipou em querer nos mostrar cada item e explicar suas utilidades. Enquanto, fotografávamos, escutamos suas explicações e fazíamos perguntas, a conversa aos poucos ilustrou um pouco do que acontece nas sessões de cura, na palestra travada:

Thamirys: - Quem é que faz essas cintas? [Eu perguntava enquanto seu Júlio retirava as cintas de dentro do balaio e dizia o nome de cada uma, indicando onde utiliza].

Pajé Júlio: - Essas cintas era uma senhora aqui no São João [Outra Comunidade Quilombola], mas agora ela não está mais trabalhando com este tipo de cinta que ela...

Thamirys: - Hum. Como é o nome dela?

Pajé Júlio: - Elisabete. Essa cinta aqui é daqui do braço, que a gente aperta aqui no braço, esta aqui é daqui de cima, uma dessas daqui bota, é pra amarrar na cintura por causa do trabalho.

Sr. Josivaldo Sarmento: - Pode trabalhar com qualquer uma dessas, é?

Pajé Júlio: - Pode [Em outro momento o pajé explicou que seu servente que escolhe as cintas que ele usará, sem dar mais detalhes]. Cada uma cinta dessa é 101 caruanas, mas, nem todos trabalham [na cura].

Sr. Josivaldo Sarmento: - Mas, ao longo do seu trabalho o senhor muda ou fica só um com o trabalho todo?

Pajé Júlio: - Não, não, cada um caruana vem cantar a doutrina dele. (...).

Sr. Josivaldo Sarmento: - Há uma troca de cinta ou uma troca de veste?

Pajé Júlio: - Não, não. Troca da doutrina [e sucessão de guias]. (...).

Pajé Júlio: - Nessas cinta, aí, eles [os caruanas] estão tudo em linha. Entendeu?

Sr. Josivaldo: - Ah, vem um e vem outro?

Pajé Júlio: - Vem um canta e sai. Aí vem outro e canta, vai. Vem outro canta vai. Vem

aquele que, vamos dizer, se a senhora... Vocês acreditam em bruxaria?

Sr. Josivaldo: - Ah, olha eu...

Thamirys: - As cordas que falam são as cintas também?

Pajé Júlio: - Sim. Aí vem se a pessoa tiver um malefício, uma bruxaria que chama, o feitiço, aí o caruana vem e tira e depois ele vai embora. Vem um mestre pra ensinar remédio conveniente aquele sofrimento da pessoa, aí vai embora. Aí vem um que vem entregar o serviço. Ainda vem outro que vem fechar o trabalho. (...)



Figura 30 Malefício (ambuá) retirado por pajé Júlio

Sr. Josivaldo Sarmiento: - Aí, então, nessa coisa tem uma duração de quanto tempo? Quantas horas? Ou, não tem hora pra começar e hora pra acabar?

Pajé Júlio: - Olha, hora pra começar o mais tarde é nove horas, oito e meia o trabalho, aí termina meia noite, conforme o sofrimento da pessoa. Entendeu?

Thamirys: - Em uma noite o senhor atende mais de uma pessoa nesse trabalho ou não?

Pajé Júlio: - Conforme, conforme. Aí se for umas duas pessoas ou três, aí o trabalho vai mais tarde. (...)

Thamirys: - Como é o nome dessas cuias aqui?

Pajé Júlio: - Essas cuias é das quengazinhas dos caruanas beberem cana. Quando abre o trabalho, isso aqui é pra beber. Eles bebem na cuia.

Thamirys: - O seu servente é da sua família?

Pajé Júlio: - Não, só distante.

Sr. Josivaldo Sarmiento: - Qualquer um pode ser servente?

Pajé Júlio: - Não, não pode porque é complicado, porque no caso do servente der uma vacilada, o pajé pode morrer na hora. Entendeu? O pajé pode morrer. A vida do pajé é muita arriscada. A vida do Pajé na hora que ele for abrir um trabalho, ele vai pra mão do servente. Qualquer vacilo, o pajé pode morrer, porque tem caruana de cinco minutos, tem caruana de seis, de sete. O caruana que demora mais no corpo do pajé é o mestre que vem sentar pra ler a receita pro doente.

Thamirys: - É o que faz a cura?

Pajé Júlio: - É. Só quando o pajé está trabalhando, na ocasião que o caruana incorpora nele, o espírito se afasta dele. Quando o caruana sai, o espírito encosta e fica nessa... E se o servente vacilar (...). Curador Júlio: - O pajé morre na hora.

Sr. Josivaldo Sarmiento: - Ah! Então tem que ser uma pessoa que já trabalhe há muito tempo?

Pajé Júlio: - É. O meu primeiro servente veio do meu mestre mesmo, do Caraparu, foi. Isto aqui é a cachaça que a gente queima aquele fogo, aqui do trabalho, aquele fogo a gente pega aquele fogo e passa no corpo. Tem caruana que vem pisar na brasa, no fogo, quando ele vem do coisa... Tem um, não é todos eles que... Algum trabalho, ele vem pra fazer aquela... Ele pisa na... Ele manda colocar o fogo aí, mete o pé no fogo. (Entrevista, 08.11.14)

A entrevista com pajé Júlio, portanto, ofereceu os seguintes dados sobre as sessões de cura: durante as sessões o pajé utiliza um acessório de proteção corporal contra os danos causados pelo transe e possíveis interferências de espíritos malignos, como outros pajés, também, explicaram que são as cintas, cujo uso é feito nos braços, cintura e peito do pajé. Por outro lado, as cintas e esta explicação até aquele momento só mestre Júlio esclarecia-me, são o canal de interação com os caruanas, pois como ele explica em cada uma delas há 101 caruanas em linha, como o pajé esclareceu depois, em outro trecho que não citei, se uma cinta há um ícone que representa um cabôco índio, como uso dela só baixaram entidades da linha dos índios, mas isto não significa que a centena de caruanas trabalhou em uma única sessão, entretanto, eles se alternam, cada um baixa no pajé para exercer uma função, outros apenas para cantarem suas doutrinas.



Figura 31 Pajé Júlio mostrando as cintas e cordas

Doença é identificada como o “sofrimento.” No estado de incorporação o pajé explica o que, talvez, a curandeira Maria Rosa não quis explicar, no momento em que os caruanas “entram” no corpo do pajé, segundo, seu Júlio, o espírito dele sai do corpo dele e ele entrega seu corpo aos caruanas e aos cuidados do servente⁵⁹. Daí se depreende duas coisas: primeiro, o corpo dos pajés ora dito como ave, mojo dos encantados pode ser lido pelo viés de “roupa”, interpretando que entenderíamos, “à primeira vista, uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável” (Viveiros, 1996:117). Segundo, a importância da função do servente como ajudante e como aquele responsável pelo bem estar do pajé. Na hora da sessão o servente age como intermediador na conversa entre as entidades e as pessoas presentes, entre as entidades e sua ave. Na sessão que vi em na casa de dona Roxita, assim observei que dona Elvira, servente da pajé perguntou ao caruana o motivos das constantes dores nos ossos da pajé, ela estava exercendo sua função de protetora daquela ave (pajé), além da preocupação com a pajé como ente.

Dentre as demais técnicas corporais que pude observar nas sessões de cura na casa de dona Roxita, destaco as seguintes: a maneira como as pessoas estavam dispostas na sala. Os móveis de assento foram dispostos em círculo na sala onde ficavam os clientes e donos do trabalho, além de mim, pouco antes da sessão começar, esta arrumação foi feita pelas serventes. Antes do ritual uma das serventes, avisou a todos que o trabalho começaria e fechou as janelas e portas da casa deixando apenas a janela do lado que dava vista direto para

⁵⁹ Ver Santos (2013:17)

a parede da casa vizinha aberta. As serventes acenderam velas e encheram copos com água consagrada e deixaram uma vela e um copo no canto da sala e outros no altar de dentro do quarto, isto segundo a pajé serviria para proteger o trabalho e os presentes contra feitiço e contra espíritos malignos que tentassem se aproximar. Todos os presentes tiraram a sandália quando foram avisados que a pajelança iria começar, exceto uma senhora e eu que, no entanto, ao notar o que os outros fizeram, cuidei de tirar as sandálias⁶⁰; em certo momento uma das mulheres disse a outra que descruzasse as pernas enquanto estava sentada. No outro dia perguntei a pajé o porquê daquele gesto e ela esclareceu que era para “não prender as forças do trabalho”. No início do ritual, a servente principal, dona Elvira, pediu que todos ficássemos de pé e rezássemos as orações do pai-nosso e a ave-maria. Ao término destas, todos sentamos. Como nunca antes tinha participado de uma sessão de cura, fazia o que via os demais presentes fazerem. A pajé pediu para servente o maracá, o qual tocou neste momento e depois somente no ato em que extraia o malefício de uma das doentes, com ritmos diversos. Em seguida pediu o tauari e foi incorporada principiando o canto, acompanhada pelas serventes que também cantam com ela. Dentro do quarto ao lado da sala, isto só pude ver na primeira ocasião, depois que a pajé já incorporada orientou a servente a colocar-me numa cadeira em que da sala, eu pudesse olhar para dentro do quarto, adotei esta atitude de ficar mais próxima aos presentes que nem sequer olhavam para o quarto, talvez, por ser algo já tão conhecido por eles ou por temor. Eu fiquei esperando a orientação da pajé ou da servente, com receio de ultrapassar limites de restrição da observação que poderia fazer, mesmo sendo apenas para estudo, pudesse interferir ainda mais a sessão; ciente que nossa presença como pesquisadores sempre gera um desconforto e interfere no decorrer das práticas. Neste quarto, onde estavam a pajé e suas três serventes- dona Elvira, dona Eli e dona Isabel- e para onde eram levados os doentes a serem tratados, as três serventes estavam sentadas em pequenos bancos de madeira, mais baixos que a montaria (ave) da pajé feita de osso de baleia.

O que sinalizava a alternância entre os caruanas que baixavam na pajé, além da mudança do canto (doutrina) era o movimento que a pajé fazia batendo as costas na parede e balançando a cabeça. Quando alguém entrava para ser atendido por algum guia, primeiramente tinha que saudá-lo. No cumprimento só o guia falava e a pessoa escutava, numa saudação em que apresentava seu nome e desejava a paz e proteção com quem falava, além de dizer que a cura logo seria feita por ele ou por outro guia que ainda estava a caminho.

⁶⁰ Em uma das entrevistas que dona Zeneida Lima cedeu a um programa televisivo (Ação, exibido em 07.12.13), ela explicou que antes da sessão ela e a jornalista ficaram descalças “porque as energias da terra entram pelo pé”.

O gesto da pajé em transe era segurar a nossa mão direita e levar junto com a dele até a cabeça dele e da nossa, nos ombros dele e nos nossos, ao peito dele e no nosso, como se formasse duas cruzeiras entre os corpos da pajé e do doente. Entre as mudanças de doutrinas, a pajé vez ou outra pedia o tauari e a cachaça para beber, quando finalmente algum doente era chamado, o procedimento era de expelir cachaça no corpo do doente mais especificamente no local da enfermidade, além de soltar fumaça do tauari fumado ao inverso de um cigarro comum, isto é, com o fogo para dentro da boca da pajé e a fumaça saindo diretamente na pele do doente. Na segunda sessão a pajé utilizou elementos como pedra e fogo, mas não fez aquele procedimento de pisar em cima das brasas como alguns pajés relataram, assim como o pajé Júlio, apenas fez um círculo de fogo no chão ao redor da doente, significando que seria daquele elemento que cederia as energias para curar uma das doentes. Neste dia, lembro-me que uma das perguntas que fiz durante a sessão, quando dona Roxita estava incorporada com o encantado Manuel Antônio, entre perguntas sobre os utensílios que estavam no seu quarto de altar onde acontecem as sessões, foi perguntar o nome de uma cobra desenhada em uma das cintas. Quando a última cliente foi atendida por dona Roxita⁶¹, a que parecia mais debilitada, uma moça com dores na barriga, o feitiço que o guia retirou foi atribuído ao uso de uma feitiçaria com uma cobra encantada e na extração da doença, um besouro foi retirado através do processo em que o mestre que cura chupa o local da enfermidade e extrai o feitiço materializado desta vez no inseto. A pajé mostrou-me numa bacia com água o besouro. O que me deixou intrigada neste dia foi se as perguntas que fiz a respeito da entidade, teriam influenciado ao andamento do ritual na escolha da cinta e no diagnóstico por causa da minha curiosidade de pesquisadora. Marilu Márcia Campelo e Taissa Tavernard de Luca (2007) falam a respeito da influência da pesquisa em rituais do Tambor de Mina, em situações em que o antropólogo pergunta se tal entidade abaixa no terreiro o pai de santo muda todos os preparatórios para mostrar ao antropólogo que naquela casa a entidade que ele quer investigar também baixa.

4.2- Cosmologia e Natureza: relação entre humanos, encantados e reinos.

Para a cosmologia da pajelança investigada, a natureza é “a origem e o fim de todas as

⁶¹ Nesta sessão, dona Roxita atendeu três pessoas, além de mim, que só fiz perguntas aos guias nela. Perguntei onde o guia morava, qual o significado do uso das cintas e da conta que a pajé usava no pescoço, em que ocasião e com qual finalidade ele baixava na pajé.

coisas”, a energia fundamental que guia o pajé e fonte de força e equilíbrio para o bem estar dos homens corporal e espiritualmente, é através dela e de suas entidades que os pajés retiram recursos e saberes para o preparo de banhos, chás, defumações e outros métodos de cura e cuidado com o corpo, tanto dos pajés, quanto das pessoas atendidas por eles, que envolvem tanto saberes tradicionais, como conhecimentos de usos farmacêuticos e termos da medicina erudita.

Escrevo pensando em cosmologia com o direcionamento com a noção de cosmologia proposta por Kaj Arhem (1996: 185-186), que a define como um construto cultural holístico constituído por um conjunto de saberes e representações, cuja função é orientar os indivíduos, moral e existencialmente, na sua interação com a natureza.

Sobre a categoria natureza tentarei refletir em cima das explicações dos próprios pajés, considerando o que Da Matta (1981:33) escreve levando em conta que “o mundo humano forma-se dentro de um ritmo dialético com a natureza. Foi respondendo à natureza que o homem modificou-se e assim inventou um plano onde pode simultaneamente reformular-se, reformulando a própria natureza”. Para endossar esta reflexão, destaco a concepção de natureza que podemos encontrar no livro escrito pela pajé Zeneida Lima, visto que nas palavras dela:

[a pajelança] representa um encontro entre o homem e as energias da natureza, os caruanas, companheiros do fundo, ou simplesmente, encantados. (...) Ainda lhe digo mais, a natureza é a grande mãe, a origem e o fim de todas as coisas. Não devemos violentá-la, porque estaremos violando a nós mesmos. Os que violam a natureza são punidos por Anhangá. (...) O respeito à natureza, a integridade e equilíbrio de seus elementos é a lei maior. Dentro desse princípio de que se tratarmos bem a natureza, ela nos dá tudo. A natureza possui energias insondáveis para os mortais. Essas energias se manifestam no pajé que se torna seu instrumento. (Lima, 1993: 26-27).

O humano e as entidades da água, das matas, do ar e da terra se comunicam e se manifestam em religiosidade e coletividade de vozes. Na definição da pajé observa-se que os homens e as entidades são integrantes da mesma natureza que se apresenta como a fonte de energia dos viventes em relação de trocas simbólicas e dádivas. Com esta noção abre-se a possibilidade de abordar os saberes tradicionais da pajelança a partir do que a literatura antropológica vem chamando de “perspectivismo” que “trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (Viveiros, 1996: 115). Assim, na pajelança os humanos convivem com os

encantados. O pajé incorporado por estas entidades apresenta a distinta apreensão de mundo em situações em que a extração de um inseto e o uso da cachaça se tornam técnicas de um tratamento de cura, o que culturalmente não teria lógica para outras racionalidades, dentre outras concepções.

Em uma linha de pensamento semelhante ao da pajé Zeneida, a curandeira Maria Rosa ao falar sobre os saberes tradicionais da pajelança, explicou a relação entre a natureza e a fonte de força e poder dos pajés da linha do fundo, discurso que novamente evoca a natureza como um elemento social que no plano simbólico ou sagrado se torna sinônimo de força espiritual e de Deus, quando ela declara que:

“A linha do fundo, ela tem uma ligação com a natureza, com as árvores, com os animais, com o rio. Ela tem uma ligação com o rio que é uma beleza porque nós, na lua cheia e na lua nova, nós temos que apanhar água do rio. Na lua cheia nós temos que apanhar a água da enchente pra fazer o nosso banho da coroa, da cabeça. Na lua nova a gente temos que pegar a água quando a maré está vazando pra fazer o banho da nossa cabeça. Isso aí, nós temos que fazer todos os meses. Isso é um compromisso nosso. Então nós temos muita ligação com o mar. Quando a gente passa um mês sem ir no mar, a gente sente, a gente sente mesmo. (...). É o mar que dá [a força]. Você vai no mar, toma um banho de mar, principalmente, quando tem aquelas espumazinhas dentro do mar. Aquilo é maravilhoso pra gente! Aí, a gente toma o banho de mar. Sempre tem uma rabeta do meu filho que eu uso só pra isso. A gente vai, eles dizem pra onde é que é. Ele leva. Ele vai e a gente vai buscar, apanhar aquela água lá. Então nós temos muita dessa relação com o mar, com a mata porque aquilo é que nos traz a força, a luz, o poder, as energias do fundo e a assim que nós traz. Nós pra ter essa sabedoria espiritual, nós temos que fazer tudo direitinho porque pelo vacilo que a gente faz, a gente perde muita coisa, a gente já não vai ter aquela ocorrência, a sabedoria, já vai vacilando. Entendeu?” (Dona Maria Rosa, 17.10.14).

Observa-se nesta assertiva de dona Maria Rosa que a ligação da pajelança com a natureza simbolizada em diversos elementos (árvores, animais, rios, matas, mar) a partir de uma noção mais biologizada de natureza, por um lado; perpassa, por outro, mais perspectivista, quando ela compreende que a mesma natureza da qual o pajé se distingue é a que dá o poder e as energias para os pajés, é vista como a fonte da sabedoria destes curandeiros e indica a necessidade de obrigações específicas com a água do rio em práticas que remetem ao cuidado corporal e com o espiritual no contato com o mar, lugar indicado pelas entidades, além da perda dos dons caso estas obrigações não sejam feitas. Obrigação foi um dos termos

utilizados pelos pajés desta pesquisa para denominar rituais em que eles desenvolvem tarefas orientadas pelos guias e para os guias para abastecer suas forças de curandeiros e manter uma relação de harmonia com seus mestres, estas práticas são deveres dos pajés que por regra precisam realiza-las mesmo quando não fazem trabalhos de cura para doentes. Quando ficam meses sem atender nenhum doente as obrigações além de serem deveres do seu ofício são os modos pelos quais, os pajés dizem obter uma vida mais tranquila e sem levar peia, isto é, sentirem danos, inclusive, corporais.

Sob o pressuposto que cada sociedade humana, a natureza tem uma definição cultural específica, isto é socialmente construída, nesta dinâmica a natureza pode mostrar-se, no decorrer das narrativas analisadas, entre:

(...) a dupla perspectiva da natureza como realidade ‘intransponível’ no mundo natural, referente aos elementos e fenômenos da natureza, ‘independente de um sujeito que sobre ela se debruça e a questiona’ (Da Matta, 1981:40), que se poderia chamar ‘natureza natural’, e a natureza socializa, fruto da história social, da representação simbólica e da ‘tendência inexorável à contínua antropomorfização da superfície terrestre’ (Moraes, 1994:74), que se poderia chamar ‘natureza construída’. (Lucila Pinsard Vianna, 2008:34).

Por outro ponto de vista, mais prático, a natureza também é vista como um elemento social constituinte do plano da economia, vista como fonte de recursos utilizáveis para as curas feitas no culto da pajelança. Deste modo, ao ser indagada sobre a representação da natureza para ela como pajé, dona Roxita respondeu simplesmente o seguinte:

“A natureza representa muita coisa pra gente porque da natureza você pode tirar muitas ervas pra fazer a cura. É da natureza que vem o tratamento da cura, porque as ervas, às vezes, tem vezes que eu tenho que colher as ervas aí pra dentro do mato, lá pro Muturico [sítio] colher ervas, colher cascas das ervas, colher folhas porque muitas vezes eles [caruanas] passam remédios que não tem aqui (...). Eu vou pra lá, eu vou ali pra dentro pro Tucumanduba [comunidade de Soure], pra tudo eu vou atrás de erva. Nem todas as vezes, os remédios que eles passam a gente tem plantando, mas, a casca da copaíba, a gente tem que ir lá dentro do mato tirar, a raspa do cipó uíra, lá dentro do mato que tem que tirar e assim a gente vai. A natureza é que nos dá muitas vezes o remédio pra cura, então por isso representa muita coisa pro pajé porque geralmente a medicação que eles passam só é ervas, é casca de árvore, é folha, é raiz.” (Dona Roxita, 24. 01.14).

Portanto, a pajé Roxita destaca a potencialidade de fonte de recursos para o tratamento de cura que estão na “natureza” entendida como a mata de onde se tiram as ervas, cascas e

folhas.

Como especialistas em identificar estas ervas medicinais, os pajés estabelecem uma prática de colheita diferenciada de um leigo que entra na mata, sua habilidade é acompanhada dos saberes transmitidos pelos guias. A classificação das plantas difere da lógica do pensamento ocidental que aprendemos nos estudos botânicos que lemos nos livros de ciências. Assim, pude notar em campo que no ato de ouvir os nomes das plantas e retornar para novas entrevistas uma única planta recebia mais de um nome pelo mesmo pajé ou por outro, isto se ilustrou mais ainda em uma situação em que mostrei as fotos das plantas de um quintal da casa de dona Flor para outra benzedeira, dona Solange e esta falou alguns nomes que depois nem sempre correspondiam aos nomes ditos pela pajé ao olhar para as fotos, embora eu reconheça que devido ao esquecimento de alguns nomes, uma ou outra possa ter se confundido e mesmo não reconhecido algumas plantas através das imagens da foto, como mais facilmente diriam vendo as plantas nos quintais. Dona Solange acabou dando-me uma luz quando disse que os “antigos” diziam que cada planta possui sete nomes, esta classificação se distingue daquela adotada por Carl Linné em que todas as plantas foram identificadas de acordo com suas partes reprodutivas por uma linguagem homogênea e universal escritas em latim⁶². Poderíamos nos indagar qual o sentido das nomenclaturas das plantas denominadas pelos pajés? O que a ciência das encantarias considera ao nomeá-las? Sete é um número simbólico para a pajelança ao representar as sete linhas de cura. Os sete nomes da planta teriam alguma relação com as sete linhas de cura da pajelança? Alguns dos nomes citados nas visitas aos quintais e hortas com os pajés nos oferecem algumas sugestões: pau de angola, raiz do sol, vence-demanda, vence-batalha, mucuracaá, uirapuru, súcuba.

A terminologia dos nomes das plantas conhecida pelos pajés do Marajó, sugere um vasto universo de conhecimentos práticos, o saber-fazer e as utilidades de cada uma e não as particularidades físicas como a classificação botânica dos cientistas europeus. Assim pau de angola faz referência à herança e migração africana para a Amazônia; raiz do sol, como o pajé Antônio explicou tem a ver com o movimento que a raiz faz em baixo da terra conforme o movimento do sol durante o dia, algo que só alguém muito observador ou dotado do dom do pajé mais facilmente notaria, eu fotografei e nada notei de diferente, talvez se eu ficasse lá o dia todo ainda assim não saberia o porquê do nome dela; mucuracaá e uirapuru derivam da língua ancestral indígena e se fossemos em uma pesquisa mais a fundo certamente

⁶² Pratt (1999:55-75) discute como o sistema de Lineu constituiu um empreendimento europeu de construção do saber servido como modelo para os esquemas classificatórios totalizadores que se aglutinaram em meados do século XVII na disciplina “história natural .”

encontraríamos outras explicações que revelam este saber tradicional e forma de resistência cultural que, apesar das queixas dos pajés e experientes que se preocupam quando seus filhos e netos não se interessam por aprender com eles, ilustram uma gama de conhecimento da natureza sob um viés culturalmente elaborado.

Em outras situações de atividades cotidianas, como na pesca ou na coleta extrativista, acontece das entidades estarem próximas de suas aves (pajés), algumas vezes ao se comunicarem com eles tendem a se manifestar para aqueles que acompanham ao pajé. Segundo a pajé Noeni, isto parece acontecer para que os que não acreditam nas encantarias passem a acreditar e respeitá-los. Isto ela interpretou enquanto contava-me risonha e ao mesmo tempo com um tom de advertência, o seguinte caso:

“- Tá aí ela, [minha filha], pra não deixar mentir. Nós fomos tirar açaí com ela. Nós fomos. Eu disse assim mesmo pra elas: ‘ - Ah, *umbora* embora que não tem açaí, não tem porra nenhuma! ’ E disseram assim mesmo: ‘ - Ah, vocês já vão embora, já? ’. E essas daí ficaram com medo e vieram correndo na minha frente. Mas eles falam, falam. E, às vezes, eles não falam só pra mim escutar. Se fosse ainda só pra mim, tava bom, mas é pra eles. Eu acho que é um pouco, porque muitas vezes tem gente que ainda não acredita que isso existe.” (D. Noeni, 09.12.14).

A pajé Noeni estava narrando casos em que as entidades atuavam queixosas, quando eram desrespeitadas por algum humano em suas moradas, no caso da pajé, ela se queixou pela falta de açaí e proferiu um palavrão e interpreta estes tipos de acontecimentos como uma repreensão das entidades às pessoas que não comungam na crença de suas existências. Em outra narrativa contava que um dos serventes do pajé Júlio, seu Quirino, foi repreendido por uma entidade a quem tinha destrutado. Assim a pajé contou:

“- Ele me disse, o seu Quirino, assim, que ele foi pro rio. Lá no rio, o passarinho gritou brabo pra ele e ele mandou ir pra longe né. Quando eu fui daqui num trabalho dele, ele não abaixou em mim e diz que não esculhambou com ele. Que outra vez que ele falasse aquilo pra ele, ele ia fazer uma das boas pra ele. Ele [Seu Quirino] disse: ‘ - Tia Noeni, a senhora tava lá pra sua casa, não sei pra onde. Como é que eu tava lá pro rio, ele foi falar isso? ’ ‘ - Nem eu sei lhe explicar. ’ É uma coisa invisível que, às vezes, tem gente que não acredita, mas existe e, às vezes, ainda vem muita surpresa por aí, né.” (D. Noeni, 09.12.14)

Como observa Pizarro (2009:224) nos Andes em que “os lugares importantes da natureza têm um espírito protetor, que é a chamada Mãe. Há a Mãe da selva, a Mãe do areal, a Mãe da

água”⁶³. Nas comunidades que visitei no Marajó, ouvi falar nas diversas Mães, Mãe do rio, Mãe de igarapé, alternando com a categoria “dono”, como observa João Valentín Wawzyniak (2002) entre os ribeirinhos do Baixo Tapajós. Deste modo, a convivência entre os pajés nos lugares de moradas destas entidades denominadas como *donos* ou *mães*, exige a observância de certas normas estabelecidas por estas entidades, o “desrespeito às ‘paragens’ pertencentes aos ‘bichos’ ou da quebra da reciprocidade dos humanos entre si ou com os não-humanos”. (Wawzyniak, 2002:26). Com este sentido o trabalhador de cura, senhor Varlei rememorou esta narrativa:

“Até hoje, [por causa de] negócio de abuso”. Eu nem sei se é vivo ou se é morto, um rapazinho, (...) não sei se é vivo ou é morto. Eu sei que o pai dele já é morto. [O rapaz] foi chegar lá no Pretinho da Bacabeira [Morada de encantado na terceira rua da cidade de Soure] e foi com uns palavrões, deram só uma flechada assim e não teve quem botasse o rapazinho bom. Então, é por aí que tem que ter uma explicação. Meu amigo, em toda parte, madame, que você passar existe um dono, só que você não vê. (...) - Tem que pedir permissão. Se você for tirar, pegar um terçado. ‘ - Vou bem ali tirar um pau’. Entra no mato, se benzeu: ‘ - Ô, meu Deus! Ô, meu Pai de todo poder de bondade, dono das matas, do fundo, da terra, dá-me licença. Poxa, eu preciso de uma vara pra botar um cabo de uma enxada’. Você não vai ouvir. Não vão dizer pra você assim: ‘ - Entra Thamirys!’ Não, mas fica a sua licença. Esse que é o problema.” (Senhor Varlei, 06.09.14).

A partir desta narrativa, contada em um contexto de entrevista em que tratávamos da maneira como as encantarias são ensinadas nas escolas da cidade, além do curandeiro enfatizar a necessidade do ensino do respeito aos lugares de encanto, ele destaca a prática do pedido de licença, quando ensina uma oração com este propósito e aborda a reciprocidade entre humanos e entidades em situações de extração de recursos das matas, o que demonstra, assim como no caso citado por dona Noeni, que as entidades transitam pelos espaços de práticas culturais dos humanos como as de atividades de trabalho, então os guias atuam tanto em situações de trabalhos de cura quanto na convivência social dos humanos, segundo esta cosmologia. Sob esta análise é possível discernir assim como Descola (1998) verificou nas práticas culturais dos Achuar, observo que, também, na pajelança praticada por estes interlocutores:

(...) o universo da cultura, que seria apanágio exclusivo dos humanos, do universo da natureza, no qual estaria incluído o restante das

⁶³ Tradução minha.

entidades que constituem o mundo. Os animais, e as plantas em menor medida, são aí percebidos como sujeitos sociais, dotados de instituições e de comportamentos perfeitamente simétricos àqueles dos homens. Além disso, os seres do cosmos definem-se menos por uma essência abstrata ou por uma faculdade particular (a presença ou ausência de linguagem, por exemplo, ou de consciência reflexiva e emoções) do que pelas posições que ocupam uns em relação aos outros, seja em função de características de seu metabolismo e, principalmente, de seu regime alimentar, seja em nome do tipo de comunicação em que são reputados capazes de se engajar. (Descola, 1998,27).

A vivência dos pajés nesses ambientes de morada dos encantados desempenha uma importância para o início das manifestações do dom do pajé em alguns casos. Particularmente nas situações em que o pajé e a família dele demoram a notar a existência deste diagnóstico. Nesses casos pode acontecer da pessoa que tenha esta herança comece a ser perseguido pelos seus mestres que aparecem em forma de bichos.

As narrativas destes pajés ilustram universos transformacionais onde não há limites evidentes nem fronteiras irredutíveis entre natureza e sociedade ou entre humanidade e não humanidade (Da Matta, 1993). Ciente que nem sempre podemos tomar a análise sob o viés do perspectivismo como “uma interpretação por demais literal” (Philippe Erikson, 2000: 44), compreendo que as narrativas aqui estudadas se orientam para duas versões de leitura das transformações que ocorrem nos agentes da pajelança: uma que se expressa na humanização dos encantados, quando é atribuída a “roupa” humana ou ações humanas a ele, como no caso das baleias mencionadas pelo pajé Luís Tayando, ou pelo passarinho do caso contado pela pajé Noeni que expressava estar com raiva e depois se incorpora nela durante a sessão. Esta manifestação também foi ilustrada quando dona Maria Rosa contou a história da viagem de sua avó ao fundo e o encantado assume a forma humana, mas, por outro lado sua avó apreende a capacidade que em princípio só os encantados e pajés sacacas teriam de transitar do mundo dos humanos para o reino do fundo. Assim contou a pajé:

“- A minha avó, com oito dias, às seis horas da tarde ela chegou e reuniu. Ela não estava em terra, ela estava em mar. Ela falou que ela veio de lá partejar. Aquele homem que falou pra ela não era um homem normal, era do fundo do mar. Ela partejou a mulher dele que tinha duas crianças dele. Foi o que ela falou. O que foi o pagamento que ele deu pra ela? O pagamento que ele deu pra ela foi uma toalha branca, uma toalhinha branca desse tamanho e ela disse que quando morresse, botassem aquela toalha junto com ela.” (Dona Maria Rosa, 06.09.14).

Portanto, nesta narrativa verifica-se a representação do metamorfismo dos encantados, além da relação de reciprocidade, visto que, a pajé recebe dos encantados as orientações e habilidades de partejar quando é atuada. Assim como, o encantado precisou de seus préstimos para auxílio do parto de suas filhas. A toalha branca seria a representação desta troca simbólica entre humanos e entidades na narrativa da pajé Maria Rosa. Se nestas representações narrativas demonstrarem humanos são capazes de se encantar e encantados assume forma de gente poderíamos supor que nas cosmologias desses pajés, semelhante ao entendimento de outras culturas amazônicas, como observa Descola (1998:25) “as cosmologias amazônicas estabelecem uma diferença de grau, não de natureza, entre os homens” e as entidades e conseqüentemente até noção de humanidade teria que ser reavaliada? Os atributos como a corporalidade, intencionalidade e a geração de emoções não mais parecem ser o bastante para nos distinguir dos seres das encantarias.

A outra versão que se constitui de acordo com as experiências e narrativas relatadas pelos pajés a quem ouvimos transparece no metamorfismo dos humanos em encantados ou em seres capazes de se comunicarem com as entidades. Mesmo quando não há uma transformação corporal visivelmente física, os pajés expressam nas suas expressões corporais características de animalidade, assim as experiências de dona Zeneida ao relatar que quando foi flechada por Anhangá vivia como bicho querendo avançar nas pessoas com unhas e mordidas e correndo para dentro do mato e da pajé Roxita narrando as memórias contadas por sua mãe que identificava que o movimento de criança dela era como o rastejar de uma cobra ilustram esta leitura, o que sinaliza um processo de transformação da pessoa⁶⁴ em uma constante dinâmica.

Outro aspecto da relação entre cosmologia e natureza que transparece nas narrativas dos pajés que entrevistei em parte vai de acordo com o que Villacorta (2008) observou entre as mulheres pajés de Colares como denominou um discurso mais “ecológico” da pajelança. Entretanto, além dos discursos de conhecimento da natureza como um domínio que proporciona os recursos da cura e meio de vida e existência humana e de todos os viventes do universo, nem sempre as narrativas apresentam um “discurso ecológico” mais próximo dos que são avidamente defendidos por ambientalistas entre outros agentes sociais, embora, os pajés tenham discursos como aqueles citados pela antropóloga em “defesa da natureza”, reconhecendo os prejuízos de queimadas, e extinção da flora e fauna, pensamentos que já passam mais pela formação cultural ocidentalizada da nossa sociedade contemporânea, o mais

⁶⁴ Segundo Mauss (2003:385) “a ‘pessoa’ é mais do que um elemento de organização, mais do que um nome ou o direito a um personagem e a uma máscara ritual, ela é um fato fundamental do direito”.

relevante que deveríamos atentar são para as relações de acordos e regulamentos culturais entre humanos e entidades. Neste sentido, a curandeira Maria Rosa contou a seguinte narrativa que problematiza esta relação entre homem, encantados e “natureza”:

“- Ali naquela boca do Timóteo [sítio], ali é uma coisa, ali é encantaria. Ali mora uma cobra que é encantada. (...). Aquilo ali é uma encantaria muito bonita também. A cobra de lá é encantada. Ela não faz mal a ninguém, o caso é só respeitar, é só respeitar. (...). Eles eram um casal [Amigos da pajé que moravam no local]. Aí derrubaram um pedaço da mata que era muito mato. Lá tem muito mato, aí derrubaram. Então, o marido dela veio pra Soure. Ela que me contou. Aí, então, ela pegava aquele lixo. Ela toda tarde fazia aquele fogo, aquela fumaça. Então, ela não tinha mais nada o que fazer, ela tacou o fogo e: ‘- Poxa, eu vou tomar um banho e vou me deitar’. Aí, ela tomou banho, almoçou e foi se deitar. Quer dizer: ‘- Parece uma coisa, dona Maria Rosa, eu não durmo assim, é muito difícil, pois, nessa hora, eu adormeci, adormeci e quando aquela pessoa me chamou, me chamou pelo meu nome, aí eu queria me acordar e não podia.’ Quando ela percebeu, entrou uma velhinha. (...). Ai veio com uma bengala. Aí aquela velhinha muito franzina com uma bengala na mão: ‘- Iraci, eu vim aqui te fazer uma proposta.’ Aí, ela dizia assim pra ela: ‘- Diga!’ Ela disse: ‘- Olha, se tu quiseres morar aqui, você deixa de queimar porque na minha casa, eu não estou aguentando muita fumaça. Esta fumaça está me perseguindo. Então, eu não te quero fazer mal nenhum que tu é pessoa de bem. Então, se tu quiseres morar aqui, tu não faz mais fogo pra soltar essa fumaça aqui na minha casa. (...). Não faça isso. Largue de queimar que você mora o tempo que quiser.’ Diz que, a velha saiu arrastando bengala e diz que, ela estava apavorada porque ela estava só, o marido dela estava pra Soure.” (Dona Maria Rosa, 10.11.14)

Neste acontecimento contado por dona Maria Rosa, o encantado não adverte diretamente contra a queimada e derrubada da mata, não se apresenta exatamente como um protetor da floresta, mas sim como um sujeito reivindicando o seu espaço nesta territorialidade, a fumaça que estava chegando à sua morada foi o que gerou o incômodo da entidade. O encantado mostra uma noção de territorialidade com a possibilidade de uso passivelmente coletivo, entretanto a humana assustada, apenas ficou com medo e não quis mais morar naquele lugar, como posteriormente comentou dona Maria Rosa explicando que a morada da cobra era no rio, mas a cabeça dela ficava em terra e o resto do corpo dentro da água. Como tudo aconteceu em um estado em que a humana se dizia entre o sono e o despertar, o que nos faria deduzir a possibilidade do sonho como canal de comunicação entre o domínio humano e domínio encantado, este exemplo de encantaria que se metamorfoseia sugere que a

permutação da identidade ou forma da pessoa e o encontro destas dimensões acontecem ao menos no campo do pensamento, segundo esta cosmologia.

Com a última entrevista que fiz com o pajé Júlio outra situação apareceu neste debate entre saberes tradicionais e concepções da natureza na linha do fundo. Com esta, acredito que um campo mais recente se abre para os estudos da antropologia da religião com grupos do Marajó, ao deparar-nos com os conflitos estabelecidos entre as práticas culturais e os padrões administrativos das instâncias governamentais como é o caso das fiscalizações do IBAMA citado pelo pajé enquanto perguntávamos sobre a função dos utensílios usados nas práticas de cura. Segue trecho da entrevista:

Thamirys: - Seu Júlio, qual a importância do maracá pro trabalho?

Pajé Júlio: - O maracá tem uma grande importância porque aqui ele está cheio de contas. Essas contas que estão aqui é uma grande serventia pro pajé.

Thamirys: - As contas, o que são?

Pajé Júlio: - É umas miçangazinhas que têm que coloca dentro dele, sete miçangas graúda, o resto tudo são miudinha.

Thamirys: - Por que sete? Do que é feito isso aqui?

Pajé Júlio: - Isso aqui é de balde de cuia. Isso vende em Belém no Ver-O-Peso, mas, vem da banda de Santarém esses que chegam aí.

Thamirys: - Pra lá que fazem?

Pajé Júlio: - É. O que já está difícil pra encontrar é pena.

Seu Josivaldo Sarmiento: - As penas, qual é o significado das penas?

Seu Júlio: - Olha, de arara. Já está difícil de encontrar por causa do IBAMA e pra comprar uma pena está é muito difícil. Está dez reais uma pena. Eu falei pra um rapaz ver se ele conseguia pra mim e ele disse que ia ver. Foi lá e o cara disse: ‘ - Vou dar um tempo pra ver se eu consigo tudo as penas’. Porque são sete penas que a gente espeta, pra poder trocar essas daqui. (Entrevista, 08.11.14)

Seu Júlio apresenta-nos uma ocasião em que a prática de usar penas de arara no maracá é impedida pelas fiscalizações do IBAMA, dona Noeni pajé que está sendo tratada por ele também narrou a mesma dificuldade, no caso dela que ainda está sendo sentada, a falta de penas para seu maracá é um empecilho para a continuidade de seu preparo.



Figura 32 Maracá do pajé Júlio

A instância governamental só considera o risco de extinção das aves, ou seja, com o dever de patrimonializar as espécies naturalizadas como posse do Estado que não podem mais servir aos seus usos atribuídos como antes, não considera em seus regulamentos burocráticos as possíveis alterações na vida social e cultural da comunidade que tem que se adaptar a estas novas condições de usos dos recursos e do território onde vivem. Assim poderíamos questionar: como as ações destas instituições cada vez mais presentes nestas comunidades poderão interferir e influenciar nas mudanças das práticas da pajelança em longo prazo? Como estes curadores e agentes que operam neste campo vão lidar com estas limitações impostas?

Neste capítulo buscamos analisar por que meios os encantados afetam nas concepções de ciência e nas representações da natureza, dos sujeitos e da comunidade, ao intervirem na vida cotidiana, sobretudo no que diz respeito à saúde humana e às relações dos humanos entre si, destes com as entidades e com o meio em que vivem. Os preceitos norteadores dessa relação são resultantes do sistema cultural que sugere entre as dimensões natural, cultural e sobrenatural não haja exatamente dicotomia ou antagonismo, pois os saberes, histórias de vida e experiências destes pajés indicam um “universo transformacional” (Wawzyniak, 2002), onde uma diversidade de agentes humanos e não humanos intermediados por práticas e ações de encanto, transformam-se, em certas ocasiões, uns nos outros. Através da metamorfose de suas formas corporais e/ou comportamental, afetam e direcionam o corpo e a vida cotidiana

dos indivíduos e da comunidade em uma relação entre homem e natureza que se concebe conforme as representações simbólicas tecidas nas narrativas dos pajés.

5- Últimas considerações

Ao transcorrer deste trabalho procurei indicar os caminhos que me levaram a entrada neste campo, as tomadas de decisões e orientações acadêmicas que me fizeram escolher como macro-tema desta pesquisa *as narrativas e saberes de pajés e curadores da linha do fundo*, investigando as práticas, cosmologias e concepções presentes nos discursos dos vários interlocutores desta pesquisa, tendo em vista que os saberes são espaços onde “o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso”, são, também, “campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam” (Foucault, 2008).

Escrevendo o primeiro capítulo objetivei apresentar como o Marajó como campo de pesquisa apresenta-se de forma plural. A história das comunidades de Soure e Salvaterra e o grupo pesquisado demonstram em suas formações culturais, identitárias e narratológicas as multifaces deste campo interpretado como arquipélago, como lugar, como fonte temática e rede de contatos desta pesquisa. Como arquipélago apresenta a diversidade cultural, os contatos interétnicos que sugerem que pensar nas comunidades ou grupos étnicos estudados, ao ter a pajelança como tema, falar em marajoaras ou caboclos não é o suficiente para se pensar as identidades dos sujeitos que vivem ou transitam neste campo, assim como pensar uma identidade “afroindígena” implica em uma escolha política e na valorização da contribuição destes grupos “subalternos” que colaboraram/colaboram com a formação étnica e histórica deste campo. Demograficamente a historiografia utilizada como referência, os estudos e dados atuais indicam situações políticas, econômicas e humanas conflituosas, descasos e desmandos políticos e administrativos que marcam a identidade deste lócus ao longo de sua história, fundação e ocupação. Na dimensão do imaginário, é um campo de várias influências religiosas, culturais e folclóricas que inspiram produções artísticas, científicas e os estudos antropológicos sobre a pajelança. Apresenta uma ideia de territorialidade repleta de especificidades, como o curador Júlio declarou no seu depoimento: “- Meu território é onde a gente mora, Mangueiras é o meu lugar”, apresenta-se como morada e pertencimento individual e coletivo. Dentro da cosmologia da linha do fundo, apresenta-se

no sentido topográfico como fonte de recursos e como morada mística constituída por espaços onde são feito acordos, onde convivências são negociadas e é aplicada a ideia da necessidade de respeito e permissão de passagem entre humanos e não humanos.

No segundo capítulo foram abordadas algumas perspectivas de estudos sobre a pajelança praticada na região amazônica, particularmente, no estado do Pará, como é referido mais especificamente em alguns dos trabalhos aqui apresentados. É notável que os primeiros estudos, sobretudo nos campos da antropologia, do folclore ou antropologia de folk, que o foco etnográfico estava mais voltado para as sistematizações e classificações produzidas pelos pesquisadores. A compilação de dados e o interesse em sistematizar limitaram alguns destes estudos apenas ao “entusiasmo metacientífico” das ciências sociais e ao exercício de completar o repertório de uma lógica simbólica cujos princípios estariam antecipadamente decodificados ao qual se resume o fazer etnográfico destes textos. Percebe-se que de lá pra cá muitas foram as mudanças e desenvolvimentos da fundamentação teórica e formação de conceitos e categorias no estudo da pajelança, observa-se também a ampliação de temáticas de estudos, um espaço se abrindo para auto-etnografia ou para o dialogismo na autoria etnográfica, além da tentativa de interdisciplinariedade do estudo antropológico sobre a pajelança com outras áreas de conhecimento, assim como os estudos com fontes na Literatura e na História Oral. Publicações como os livros de dona Zeneida Lima e o que foi escrito pelos afrorreligiosos como pai Tayando, bem como o conhecimento que eles têm dos trabalhos escritos por pesquisadores como antropólogos, indicam um aspecto emergente na produção destas literaturas sobre a pajelança, além de aludir ao desejo de autoria e afirmação destes sujeitos no campo da escrita e quem sabe por vias acadêmicas a possibilidade da escrita autoetnográfica, particularmente, conduzida por pajés e afrorreligiosos que de algum modo transitam entre o campo religioso e acadêmico.

No terceiro capítulo o intuito foi apresentar as referências de conceituação das categorias que classificam as identidades do grupo pesquisado, bem como a contraposição dos conceitos formulados pela experiência de pesquisadores e aqueles que aparecem nas narrativas e explicações dos pajés. Com este objetivo foram utilizados alguns relatos e produzidas considerações sobre histórias de vida dos interlocutores buscando do tópico das identidades que transitam e se metamorfoseiam no universo da linha do fundo. As questões que nortearam este capítulo, basicamente, foram: quais aspectos são levados em consideração nos estudos antropológicos para as formulações das categorias que identificam a linha de cura, entidades e curadores? Como os curadores se autoidentificam ou negam identidades? Como a cosmologia

da pajelança a qual temos acesso pelos ensinamentos, saberes experiências fornecem pistas da caracterização e construção destas categorias? Com a utilização do instrumental das histórias de vida, neste e nos capítulos que seguem, assim como argumenta Clifford, (2011:59): “(...) trato a própria etnografia como *performance*, com enredo estruturado com histórias poderosas. Encarnadas como relatos escritos, tais histórias simultaneamente descrevem acontecimentos culturais reais e fazem afirmações adicionais, morais, ideológicas e mesmo cosmológicas”.

As categorias analisadas formam-se a partir de noções ideológicas, culturais, religiosas e cosmológicas adquiridas pelos sujeitos historicamente e socialmente. Com base nos depoimentos de dona Noeni observamos que a autoidentificação destes sujeitos ora acontece no processo de negação do dom, ora emerge na aceitação do mesmo, ao ponto de dona Flor negar-se a continuar os trabalhos com a pajelança alegando também o estado de velhice, mas, por outro lado ouvimos declarações como as de seu Antônio que diz que é sorijão, não mudará de religião e será sorijão até morrer. A pajelança aplica-se aos fenômenos ou situações específicas ao meio social onde é praticada, assim como as demais práticas religiosas constitui a identidade religiosa nestas comunidades estudadas. Além de ser uma das maneiras que estes povos encaram e explicam o universo, é uma “medicina paralela” que demonstra um caráter holístico de acordo com as práticas do pajé ao atender as “pessoas” que lhe procuram, sejam elas humanas ou não humanas.

Ao conduzir a escrita do quarto capítulo buscamos analisar por que meios os encantados afetam nas concepções de ciência e nas representações de natureza, na interação dos agentes deste campo de pesquisa, ao intervirem na vida cotidiana, sobretudo no que diz respeito à saúde humana e às relações dos humanos entre si, destes com as entidades e com o meio em que vivem. Deste modo constatamos que o que conduz estas relações que se estabelecem resulta do sistema cultural que sugere entre as dimensões natural, cultural e sobrenatural não há exatamente dicotomia ou antagonismo, pois os saberes, histórias de vida e experiências destes pajés indicam um “universo transformacional”, como argumenta Wawzyniak (2002). A pajelança vista como ciência, pelos pajés com quem conversamos, é pensada como dom, sabedoria e mensagem divina. Como “medicina paralela” (Le Breton, 2011) serve para estas comunidades como uma alternativa frente à carência de atendimento hospitalar e falta de recursos para tratamento na capital ou para a compra de remédios, além de apresentar outras interpretações e noções de doenças que não se aprendem em livros como dizia dona Maria Rosa, a medicina é operada de maneira coletiva pelos pajés, encantados e participantes desta

prática religiosa-curativa.

Neste contexto há uma diversidade de agentes humanos e não humanos intermediados por práticas e ações de encante, que se transformam, em certas ocasiões, uns nos outros. Analisando estas diversas transformações, busquei trabalhar com as ideias de metamorfismo, “perspectivismo” antropomorfismo, assim como a noção de “roupa” (Viveiros, 1996), como uma maneira de investigar como as formas corporais e/ou comportamental, afetam e direcionam o corpo e a vida cotidiana dos indivíduos e da comunidade na relação entre homem e natureza que se concebe conforme as representações tecidas nas narrativas dos pajés. Ainda poderíamos pensar no quanto estas noções interferem na concepção de humanidade, de pessoa e natureza.

Não importa quantas viagens “xamânicas” fazemos neste ir e vir de pesquisador que vai a campo em busca de conhecimento, sempre ficam as dúvidas, a sensação de perda e corte resultante da ideia de que sempre poderíamos aprofundar mais questões que ao longo da escrita etnográfica se tornam até repetitivas, mas quando relidas sempre dão asas a outras interpretações. Tentei mais do que a ingênua tentativa de dar a voz aos Outros interlocutores desta pesquisa, ouvir as vozes, escutar, escutar como é ensinado aos pajés em preparo, escutar as vozes dos meus “guias” (pajés e pesquisadores, leituras e experiências) nesta pesquisa e transcrever e escrever, talvez, muitas vezes, de modo excessivo como uma aprendiz que não quer abrir mão de nenhum tesouro encantado das narrativas de seus colaboradores. As estratégias narrativas dos pajés também foram inspiradoras para o desenvolvimento da minha escrita, queria eu ter a habilidade que eles demonstraram ao longo de suas histórias contadas.

Ao fim desta “sessão” custosa que é a tentativa de uma produção etnográfica nos restam os remorsos de não ter explorado mais algumas análises, algumas leituras. Emerge o receio de ter muitas vezes vacilado e saído da linha de quem almejava se distanciar da lógica simbólica da busca dos universais do pensamento humano e da lógica contrastiva dos significantes, cuja atividade de pesquisa, da busca, da descoberta, teria o campo delimitado pela prévia solução do enigma ou do código decifrado assim como o crescente temor de ter cedido muitas vezes apenas a análise etnocêntrica que hora ou outra se faz presente na metalinguagem decifradoras das simbologias do tema pesquisado (Zaluar, 1986).

Esta ideia escrita com base na leitura dos textos de Zaluar (1986) e outras referências é emblemática pelo episódio em que acompanhada de meu irmão caçula que levou-me até a casa de um dos pajés, ao dizer que eu estava agindo como os colonizadores que davam

espelhos aos índios quando chegavam ao Brasil, ao notar que eu levei uma caixa bombons como presente ao pajé e a seus filhos. Fiz isto em vésperas de data comemorativa, mas em outros retornos nas casas dos pajés, adotei a tarefa de levar impressas as fotos. Este comentário perspicaz ardeu nos meus ouvidos e sei que arderia em muitos outros, poderia simplesmente responder que estas pequenas práticas acabam por fazer parte do cotidiano metodológico das experiências do antropólogo em campo, assim como a troca de dádivas aludida por Mauss (1972) e vivamente narrada nas interações dos pajés com os encantados quando trocam entre si saberes, objetos e mensagens. Contudo, o que mais me impulsionou a levar algo em retorno para os pajés, foram os seguintes motivos, primeiro o desejo de preservar a memória destes diálogos, deste contato que só aconteceu com e por via desta pesquisa, a vontade de ser ter uma imagem para registrar, recordar e ao mesmo tempo ser lembrada, esta função e utilidade que as fotografias trazem de maneira insubstituível; segundo, pela influência das leituras de referência que indicam este caráter da antropologia com uma necessidade de retorno aos interlocutores em novas conservas, novos encontros, na materialidade do texto escrito entregue ao grupo ou nos “favores trocados” como laudos antropológicos e outros documentos; terceiro, e o mais influente motivo para a minha atitude, a vontade de expressar gratidão e a sensação de inutilidade da minha presença como pesquisadora, ali, incomodando alguém que estava tranquilamente vivendo seus afazeres cotidianos; perguntando, perguntando, intrometendo-me e ocupando horas que poderiam ser aproveitadas em outras atividades e levando apenas um conhecimento de livros poucas vezes citado, sem quase nenhuma ou nenhuma utilidade prática para as atividades desenvolvidas por aquelas pessoas. Porém, a percepção que a minha presença naquelas casas, quintais e pátios conversando com os pajés de certa forma modificou ou contribuiu para a maneira como eles veem suas práticas, seus saberes, seus dons e a maneira como eles percebem a presença de pesquisadores, “professores”, ou como eles nos identificam, ao menos ameniza a sensação de irrelevância que até torna-se paradoxal quando penso em escrever sobre uma teoria e leitura da pajelança como parte de uma ecologia de saberes. Neste sentido, dona Solange perguntava-me o que faz um antropólogo, ou o que significa quilombola, os pajés tanto homens quanto mulheres se viram diante da tarefa de repensarem suas identidades enquanto curadores, sobretudo, as mulheres quando se indagavam quando eu lhes perguntava qual o nome utilizado para as mulheres que praticam a pajelança e citavam nomes como curandeira, curadoura, pajoa, benzedeira como se nunca tivessem se visto diante desta necessidade de se autoneomarem ou não comumente pensarem em torno destas identificações, talvez, até mesmo, tolhidas e tolhidos pelas identificações alheias, a necessidade de conhecer nomes e

classificações são nossas, não delas e deles, mas de alguma forma só o ato de perguntar ou tentar responder a eles já indica que a nossa presença enquanto interlocutores afinal não é totalmente inútil e apenas incomoda, exerce esta função de produção de conhecimento não só recebido e criado por nós como também por nossos interlocutores. Pesquisar tendo como tema as narrativas e saberes dos pajés e “pajoas” abre inúmeras possibilidades de se pensar a etnografia e a antropologia como uma fonte de teorias e instrumentos para a produção de uma crítica e reflexão do conhecimento por uma tentativa de adotar a vertente pós-colonial que questiona a autoridade, a descolonização do saber e o papel dos agentes deste projeto político que é a pesquisa etnográfica, por fim resta-nos, como se tudo fosse Anhangá, as sensações que o texto antes construído pela oralidade, agora em forma escrita fica como o “encosto” comparado por Silva (2015) quando pensa a “etnografia como encosto” se valendo da leitura da categoria “nativa” e a sensação que vivenciamos um “transe” com o peso das múltiplas vozes que “baixaram” em nós ao longo desta pesquisa e escrita.

Referências:

- Abreu, R. 2009. A emergência do patrimônio genético e a nova configuração do campo do patrimônio, in *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Editado por R. Abreu e M. Chagas, pp. 34-48. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina.
- _____. 2009. “Tesouros humanos vivos” ou quando as pessoas transformam-se em patrimônio cultural – notas sobre a experiência francesa de distinção do “Mestre da Arte”, in *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Editado por R. Abreu e M. Chagas, pp. 83-96. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina.
- _____. 2005. Quando o campo é o patrimônio: notas sobre a participação dos antropólogos nas questões do patrimônio. *Sociedade e Cultura* 8 (2): 37-53.
- Aguiar, F. e Vasconcelos, S. G. 2004. O conceito de transculturação na obra de Ángel Rama, in *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. Editado por Benjamin Abdala Júnior, pp. 87-98. São Paulo: Boitempo.
- Almeida, A. W. B. de. 2004. Nas bordas da política étnica: os quilombos e as políticas sociais. *Boletim Informativo do NUER*. 2(2): 15-44.
- _____. 2008. *Terras de Quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, castanhais do povo, faxinais e fundos de pasto: Terras tradicionalmente ocupadas*. 2. ed. Manaus: PPGSA-UFAM. 192 p.
- _____; Dourado, S. B.; Marin, R. E. A. (Organizadores). 2013. *Patrimônio cultural: identidades coletivas e reivindicações*. 1. ed. Manaus: UEA edições. 278 p.
- Marin, R. E. A. Quilombolas na Ilha do Marajó: território e organização política, in *Diversidade do campesinato: expressões e categorias: construções identitárias e sociabilidades*. Editado por E. P. de Godoi, M. A. de Menezes, R. E. A. Marin, pp. 209-227. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural.
- Azevedo, C. 1957. *Histórias da Amazônia*. Belo Horizonte: Do Autor. 121p.
- Bachelard, G. 1997. *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes. 202 p.
- Bakhtin, M. 1992. (Voloshinov, V.N. -1929). *Marxismo e filosofia da linguagem*, pp. 112-113. 12 ed. São Paulo: Hucitec.
- Barthes, R. Introdução à Análise estrutural da narrativa, in *Análise estrutural da narrativa*. Traduzido por M. Z. B. Pinto, pp. 19-60. Petrópolis: 1976.
- Benjamin, W. 1994. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov, in *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Traduzido por Paulo Rouanet, pp. 197-221. São Paulo: Brasiliense.
- Bhabha, H. 1998. *O local da cultura*. 1. ed. Belo Horizonte: UFMG. 395 p.
- Bopp, Rl. 1994. *Cobra Norato*. 17 ed. Rio de Janeiro: José Olympio. 57 p.
- Botelho, J. B. e Costa, H. L. 2006. Pajé: reconstrução e sobrevivência. *História, Ciências, Saúde – Manguinho* 13 (4) 927-56.
- Bourdieu, P. 2009. *O Senso Prático*. 1. ed. Rio de Janeiro: Editoria Vozes. 416 p.
- Buchillet, D. (Org.). 1991. *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*. Belém, MPEG/ CNPq/SCT/PR/CEJUP/UEP. P 504:
- Bruner, J.; Weisser, S. 1998. La invencion del yo: la autobiografía y sus formas, in *Cultura escrita y oralidad*. Olson, D.; Torrance, N., pp. 177-202. Barcelona: Gedisa.
- Bruni, J. C. A água e a vida. *Tempo Social; Rev. Sociol.* 5(1-2): 53-65, 1993. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/tempo-social/site/images/stories/edicoes/v0512/Agua.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2014.
- Caldeira, T. P. do R. 1988. A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia. *Novos Estudos* 21 (jul): 133-157.

- Cardoso de Oliveira, R. 2000. *O trabalho do antropólogo*. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp. 220 p.
- _____; 1995. Antropologia e a crise dos modelos explicativos. *Estudos Avançados* 9(25) 213-228.
- Cardoso, R. C. L. 2004. Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método, in *A aventura antropológica. Teoria e pesquisa*. Editado por E.R. Durhsam, pp. 95-105. São Paulo: Paz e Terra.
- Carneiro da Cunha, M.; Almeida, M. W. B. 2001. Populações tradicionais e conservação ambiental, in: *Biodiversidade amazônica. Avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios*. Editado por Capobianco, J. (Org.), pp. 184-193. São Paulo: Estação Liberdade; Instituto Socioambiental.
- Cascudo, L. C. 1947. *Geografia dos mitos brasileiros*. 1 ed. São Paulo: Edusp. 467 p.
- Cavalcante, M. C. S. F. 2012. *A cura que vem do fundo: mulher e pajelança em Soure. (Ilha do Marajó” PA)*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade do Estado do Pará, Belém.
- _____; Silva, L. L. 2011. Poder e (Im) Pureza do Corpo Feminino na Tradição Afro-Paraense Mina-Nagô e na Pajelança Cabocla. *Revista Estudos Amazônicos* VI (° 2-2011) 105-138.
- Cavalcante, P. C. 2008. *De “nascença” ou de “simpatia”: iniciação, hierarquia e atribuições dos mestres na pajelança marajoara*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém.
- Canclíni, N.G. 1998. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Edusp. 392p.
- Clifford, J. 2011. *A experiência etnográfica. Antropologia e literatura no século XX*. 4. Ed. Rio de Janeiro. Editora UFRJ.
- Cressoni, F. E.. 2013. *A demonização da alma indígena: jesuítas e caraíbas na Terra de Santa Cruz – Franca: [s.n.]*. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual Paulista Faculdade de Ciências Humanas e Sociais.
- Cruz, M. E. M. da. 1987. *Marajó: essa imensidão de Ilha*. 1. ed. São Paulo: M. E. M. Cruz. 11p.
- Da Matta, R. 1991. *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Rocco. 246 p.
- Debert, G. G. Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral, in *A aventura antropológica. Teoria e pesquisa*. Editado por E.R. Durhsam, pp. 141-156. São Paulo: Paz e Terra.
- Descola, P. 1998. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana* 4(1) 23-45.
- _____; 1998. *La Selva culta: simbolismo y praxis en la ecologia de los Achuar*. 1 ed. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA.); Quito: Abya-Yala. 468 p.
- _____. 2006. *As Lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*. 1 ed. São Paulo: Cosac & Naify. 517 p.
- Dourado, S. B. 2010. Os conhecimentos tradicionais como objeto de disputas no campo: a diversidade dos sentidos relacionais, in *Conhecimentos Tradicionais e territorios na Pan-Amazônia* por Almeida, A. W. B. de. (Org.), pp. 55-63. Manaus: UEA. Editores.
- Durkheim, E. 1996. *As formas elementares de vida religiosa* [1912] São Paulo: Edições Paulinas, 1989; São Paulo: Martins Fontes. 609 p.
- Eliade, M. 2002. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes. 178 p.
- Evans-Pritchard, E. E. . 1978 a. Capítulo III: Desenvolvimento Teórico Posterior in *Antropologia Social*. Traduzido por A. S. Coutinho, pp. 77-104. São Paulo: Edições 70.
- _____. 1978 b. *Antropologia Social da Religião*. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Campus.

- 183 p.
- _____. 2005. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar. 255 p.
- Fares, J. A. 2008. A Matintaperera no imaginário amazônico, in *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Editado por R. H. Maués e G. M. Villacorta. Belém: EDUFPA. 370 p.
- Fausto., C. 2002. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana* 8 (2) 7-44.
- Ferreira, J. C. V. 2003. *Cidades do Pará: origem e significado de seus nomes*. 1. ed. Belém: J. C. V. Ferreira. 170 p.
- Figueiredo, A. M. 2008. *A Cidade dos Encantados: pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia, 1870-1950*. Belém: EDUFPA. 320 p.
- _____; Assim como eram gafanhotos: pajelança e confrontos culturais na Amazônia do início do século XX, in *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Editado por Maués, R. H.; Villacorta, G. M. (org.), pp. 316-324. Belém: EDUFPA.
- _____; Rodrigues, S. 2009. Alienados, pajés e leprosos: medicina, estigma e exclusão social na Amazônia (1830-1930), in *História, loucura e memória: o acervo do Hospital Psiquiátrico Juliano Moreira* por Ricci, M. e Valentim, R. (Orgs.), pp. 42-47. Belém: Secult.
- Figueiredo, A. N.; Silva, A. V. 1972. *Festas de santos e encantados*. 1. ed. Belém: Academia Paraense de Letras. 37 p.
- _____; 1979. *Rezadores, pajés e puçangas*. 1. ed. Belém: UFPA, Boitempo. 96 p.
- Foucault, M. 1970. A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970, pp. 8-44. 11 ed. São Paulo: Loyola.
- _____. 1972. *História da Loucura na Idade Clássica*, pp. 117-210. São Paulo: Perspectivas.
- _____. 2000. *O que é o autor?* Disponível em http://fido.rockymedia.net/~anthro/foucault_autor.pdf, Acesso em 17 mar. 2014.
- _____; 2008. *Arqueologia do Saber*. Disponível em: <http://www.uesb.br/eventos/pensarcomveyne/arquivos/FOUCAULT.pdf>. Acesso 18 fev 2015.
- _____. 2012. Genealogia e Poder, in *Microfísica do Poder*. Editado por Roberto Machado, pp. 262-277. São Paulo: Graal.
- Foster, G.M. 1976 Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems. *American Anthropologist* 78(4): 773-782.
- Gallo, G. 1980. *Marajó; a ditadura da água*. 1. ed. Belém: Secretaria de Estado de Cultura, Desportos e Turismo. 312 p.
- Galvão, E. 1975. *Santos e Visagens*. 2. ed. Rio de Janeiro: Brasiliense 284. 202 p.
- Galembeck, P. T. 2003. O turno conversacional, in: *Análise de textos orais*. Editado por Preti, D. 6. ed. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP.
- Geertz, C. 2007. *O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. 9. ed. Petrópolis: Vozes. 366 p.
- Gennep, A. V. *Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da 2011adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.* 2. ed. Petrópolis: Vozes. 181 p.
- Glisart, E. 1997. *Traité du Tout-Monde*. Paris: Gallimard. 268 p.
- Güerere, T. 1995. *Las diosas negras. La Santería em feminino*. Venezuela: Alfadil Ediciones. 139 p.
- Halbwachs, M. 1990. *A memória coletiva*. São Paulo: Editora Revistas Tribunais. 189 p.
- Hall, S. Sovik, L. 2003. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG. 434 p.
- _____. 1990. Cultural Identity and Diaspora, in *Identity, Community, Culture, Difference*. Editado por J. Rutherford, pp. 222-237. London: Lawrence and Wishart.

- Hobsbawm, E. 1984. *A invenção das tradições*. 1. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 316 p.
- Jimeno, M. 2006. *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 202 p.
- Jurandir, D. 1968. *Ribanceira*. Rio de Janeiro: Livraria Martins.
- Koss, M. V. 2004. *Rubra Força: fluxos do poder feminino*. São Paulo: Escrituras. 177 p.
- Lakoff, G. 1990. The Invariance Hypothesis: is abstract reason based on image-schemas? *Cognitive Linguistics* I (1) 39-74.
- Laveleye, D, de. 2008. Distribuição e heterogeneidade no complexo cultural da “pajelança”, in *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*, pp. 113-120. Editado por Maués. R. H.; Villacorta, G. M. Belém: EDUFPA.
- Lima, Z. 2001. *Lendas da Amazônia*. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Ao Livro Técnico. 79 p.
- _____. 1998. *O mundo místico dos caruanas e a revolta da sua ave*. 3 ed. Belém: CEJUP. 286 p.
- Leacock, S.; Leacock, R. 1972. *Spirits of the Deep: A Study of an Afro-Brazilian Cult*. New York: Natural History Press. pp.230
- Leal, L. A. P. 2011. “*Nossos intelectuais e os chefes das mandigas*”: repressão, engajamento e liberdade de culto na Amazônia (1937-1958). Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- Le Breton, D. 2011. *Antropologia do corpo*. 1. ed. Rio de Janeiro: Vozes.
- Malinowski, B. 1988. *Magia, Ciência e Religião*. 6. ed. Lisboa. Edições 70. 272 p.
- _____. 1978. Prefácio, Prólogo e Introdução, in *Argonautas do Pacífico Ocidental*, pp. 5-34. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores.
- Mathews, G. 2002. *Sobre significados da cultura*, in *Cultura Global e Identidade Individual: à procura de um lar no supermercado cultural*. Editado por M. Mascherpe, pp. 09-70. Bauru: EDUSC.
- Maués, R. H. 1995. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesialístico: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: CEJUP. 517 p.
- _____; 2007. Religião e medicina popular na Amazônia: A etnografia de um romance. *Revista Antropológicas* 18 (2) 153:182.
- _____; Villacorta, G. M. (org.) 2008. *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA. 370 p.
- Mauss, M. 1974. *Sociologia e Antropologia*, pp.211-233. São Paulo: Edusp.
- Molano, A. 1989. *Siguiendo el corte: relatos de guerras y de tierras*. Bogotá: El Áncora Editores. 321 p.
- Monteiro, B. 1975. *O carro dos milagres*. Rio de Janeiro: José Fagundes e Cia Ltda. 94 p.
- Motta-Maués, M. A. 1993. “*Trabalhadeiras*” & “*Camarados*”: *Relações de gênero e ritualização numa comunidade amazônica*. Belém: UFPA. 216 p.
- Nação Angola, Nação Jeje Savalu, Nação Ketu, Nação Mina Jeje Nagô, Nação Umbanda e Pajelança. 2012. *Cartografia social dos afrorreligiosos em Belém do Pará*. pp. 30-40. Belém: IPHAN, Programa Nacional de Patrimônio Imaterial.
- Neto, M. 1993. *Marajó: desafio da Amazônia*. 2. ed. Belém: Cejup.
- Oliveira, A. da C. 2014. Direitos e\ou povos e comunidades tradicionais: noções de classificação em disputa. *Desenvolvimento e Meio Ambiente* 27 (jan\jun): 71-85.
- Oliveira, K. C. D. de. 2012. *Curandeiros e Pajés numa leitura museológica. O Museu do Marajó Pe. Geovanni Galo- PA*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Ortiz, F. 1987. Del fenómeno social de la `transculturación' y de su importancia en Cuba, in *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, 484 pp. *La Habana: ditorial de Ciencias Sociales*.

- Pacheco, A. S. 2010. Encantarias Afroindígenas na Amazônia Marajoara: Narrativas, Práticas de Cura e (In) tolerâncias Religiosas. *Dossiê: Biodiversidade, Política, Religião*, 8 (17): 88-108.
- _____; Silva, J. da S. e. 2011. Energias das águas no corpo de rezadeiras: trânsitos, curas e identidades na Amazônia Bragantina (Capanema-PA). *Revista Cocar Belém*, 5 (10): 39 – 51.
- _____. 2013. Religiosidade afroindígena e natureza na Amazônia. *Horizonte* 11 (30): 476-508.
- Peirano, M. 1990. *A Favor da Etnografia*. Disponível em <http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie130empdf.pdf>. Acesso: 26 de fev. 2014.
- _____. 1997. Onde está a Antropologia? *Mana* 3 (2) 67-102.
- Pinto, E. 2011. *De ribeirinhos a quilombolas*. Disponível em: <http://www.jornalbeiradorio.ufpa.br/novo/index.php/2011/132-edicao-100--dezembro/1283-de-ribeirinhos-a-quilombolas->. Acesso 19 nov. 2014.
- Pizarro, A. 2009. *Amazonía: el río tiene voces*. Chile: FCE. 252 p.
- Prandi, Reginaldo. 2001. Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *REVISTA USP* 50 (jul/ago.) 46-63.
- Pratt, M. L. 1999. *Literatura e História: perspectivas e convergência*. São Paulo: EDUSC. 144 p.
- _____; et al. 1999. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. 1. ed. São Paulo: Edusc. 394 p.
- Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia Série: Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos. 2006. *Fascículo 7 Quilombolas da Ilha de Marajó*. Belém, janeiro. Disponível em: <http://novacartografiasocial.com/?wpdmact=process&did=MjcuaG90bGluaw==>. Acesso: 13 jan. 2014.
- Quintas, G. G. 2007. *Entre maracás, curimbas e tambores: pajelanças nas religiões afro-brasileiras*. Dissertação de Mestrado. Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém.
- Rêgo Júnior, J. P. de M. 1973. *Pajelança da Vigia*. Belém: Academia Paraense de Letras. 26 p.
- Rocha, G. 2006. A etnografia como categoria de pensamento na antropologia moderna. *Cadernos de campo* (14/15): 1-382.
- Salles, V. 2004. *O Negro na formação da sociedade paraense: textos reunidos*. Belém: Paka-Tatu. 250 p.
- Sahlins, M. D. 2004. Adeus aos tristes tropos: a etnografia no contexto da moderna história mundial, in *Cultura na prática* por SAHLINS, M. D. pp. 503-533. Rio de Janeiro: UFRJ.
- Santos, B. de S. 2007. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. 1. ed. São Paulo: Boitempo. 128 p.
- Santos, J. S. 2014. *Salvaterra 22 e 23 de janeiro*. Disponível em: <http://www.spm.gov.br/arquivos-diversos/mulher-viver-sem-violencia/diario-de-bordo/salvaterra>. Acesso 30 jan. 2014.
- Santos, M. L. 2013. *Jim Morrison: o poeta-xamã*. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Silva, J. da S. e. 2011. “No Ar, na Água e na Terra”. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura da Universidade da Amazônia, Belém.
- Silva, M. F. da. 2013. *O simbólico-religioso n’O Precipício: uma abordagem hermenêutica sobre uma das sete narrativas d’O Carro dos Milagres, de Benedicto Monteiro*. *Revista Litteris*, Niterói, 11(Marco) 219-235.
- Silva, R. A. da. 2005. Entre “artes” e “ciências”: a noção de performance e drama no campo das ciências sociais. *Horizontes Antropológicos* 11 (24)35-65.
- Silva, V. G. da. 2006. *O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras*. 1. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

- Souza, I. de. 1983. *A feiticeira*. Disponível em: <https://sobremedo.files.wordpress.com/2012/08/sousa-inglecc82s-de-a-feiticeira.pdf>. Acesso 08 ago. 2014.
- Souza, M. S. C. de. 2009. A cultura invisível: conhecimento indígena e patrimônio imaterial. *Anuário Antropológico* 1 (2010) 149-174.
- Straus-Lévi, C. Olhando pra trás, in *Tristes Trópicos*. Editado por R. S. D'Aguiar, pp. 45-58. São Paulo: Companhia das Letras. 400 p.
- Tavernard, A. 2011. *Fêmea*. Belém, Paka-Tatu. 192 p.
- Thompson, P. 1992. A voz do passado. *História Oral*. São Paulo, Paz e Terra. 385 p.
- Todorov, T. 1993. *A Conquista da América. A questão do Outro*. São Paulo, Martins Fontes. 387 p.
- Tomaz, M. *O Toco*. <http://issuu.com/cpoema/docs/antologialiteraria1>. Disponível em: . Acesso: 14 nov. 2014.
- Toffin, G. 1989. *Écriture romanesque et écriture de l'ethnologie*. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1989_num_29_111_369148. Acesso em 12 jul. 2013.
- Toni, F. C. *Missão: as pesquisas folclóricas*. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/77/03-flavia.pdf>. Acesso: 07 set. 2013.
- Turner, V. 1982. *From ritual to Theatre*. 1. ed. New York: PAJ Publications. 127 p.
- Varella, J. 2009. *Alfredo lembra Dalcídio*. Disponível em: <http://www.vermelho.org.br/ac/noticia/54549-133>. Acesso 22 dez. 2014.
- Vianna, L. P. 2008. *De invisíveis a protagonistas: populações tradicionais e unidades de conservação*. São Paulo: Annablume, Fapesp.
- Viveiros, E. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2): 115-144.
- Wagley, C. 1988. *Uma Comunidade Amazônica*. 3 ed. Belo Horizonte” São Paulo: Itatiaia” Editora da Universidade de São Paulo. 401 p.
- Watson, L. e Watson-Franke, B., 1985, *Interpreting Life Histories: An Anthropological Inquiry*. New brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Williams, R. 1990. *O campo e a cidade no campo da História e da Literatura*. São Paulo: Cia das Letras. 439 p.
- Wawzyniak, J. V. 2012. **Humanos e não-humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós -Pará**. *Dossiê - Amazônia: Sociedade e natureza* 7(1) 17-32.
- Zaluar, A. 2004. Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas, in *A aventura antropológica. Teoria e pesquisa*. Editado por E.R. Durhsam, pp. 107-125. São Paulo: Paz e Terra.

Anexo

Roteiro de entrevista:

- 1- Como se autoidentifica na linha de cura? É conhecido como pajé na localidade?
- 2- Como foi seu início na pajelança?
- 3- Com qual idade começou a manifestar e praticar pajelança? Há quanto tempo já pratica pajelança?
- 4- Quais as suas experiências (de cura) na pajelança?
- 5- Como se sente trabalhando ou em uma sessão de pajelança?
- 6- Quais as relações/ importância do Marajó para sua experiência na pajelança?
- 7- Qual é o seu tempo para fazer pajelança? Há períodos específicos para fazer pajelança ou realizar algum festejo para entidade ou santo?
- 8- Que tipo de pajelança pratica?
- 9- Quais pajés conheceu que foram importantes para a trajetória dela/e ou para o Marajó?
- 10- Que é um pajé?
- 11- O que significa ou é a pajelança ao seu entendimento?
- 12- Que dons têm um pajé?
- 13- O que significa as águas para os pajés?
- 14- Quais são os conhecimentos/saberes mais importantes para um pajé?
- 15- O que é a natureza para um pajé?
- 16- O pajé está em transe com a natureza? Qual a relação entre o pajé e a natureza?
- 17- Por que alguns remedeiros são receitados de acordo com a lua ou com entrada na maré e na praia?
- 18- Existem diferenças na pajelança? (no modo de fazer)
- 19- O que significa dizer que ela/ele é de pena e maracá?
- 20- Quando se realizam as práticas de pajelança?
- 21- Para que a pajelança ajuda as pessoas?
- 22- Ela/ele é de lua? Há um tempo ou período em que se pratica a pajelança? Há datas de rituais ou festejos?
- 23- O que significa caruanas?
- 24- Como é representado o mundo/ o que é o universo pra pajelança?
- 25- Quais os sons do maracá e pra que serve o toque do maracá?

- 26- Qual a importância dos movimentos do corpo do pajé para o tratamento do corpo do doente?
- 27- Quem é o doente para o pajé?
- 28- Qual a importância do fumo? Usa tabaco no fumo?
- 29- Qual a importância da limpeza e defumação da sala e do quarto?
- 30- Para que servem as velas, da cachaça, do refrigerante e dos bombons?
- 31- Qual a importância da cultura indígena para pajelança que pratica?
- 32- Pratica a pajelança individualmente ou em grupo?
- 33- Pajé tem transe ou incorporação? E o que significa? Pajelança é uma nação?
- 34- Há um lugar reservado pra fazer a pajelança?
- 35- Como entende o processo de cura?
- 36- Como no processo de cura entra as ervas? Existem ervas sagradas ou cantos sagrados?
- 37- Há diferenças no cuidado com as crianças, com os idosos e com as mulheres?
- 38- Que plantas são essenciais para ter onde o pajé trabalha?
- 39- Há diferentes rezas dependendo da doença? Quais são?
- 40- Entende pajelança como uma religião?
- 41- Como a pajelança se comunica com outras religiões?
- 42- Quem escolhe o servente do pajé? O servente incorpora também? Além de anotar os remédios ele ajuda o pajé nos preparos?
- 43- Que cuidados com o corpo o pajé deve ter consigo e com os outros?
- 44- O pajé tem alguma alimentação especial pra seguir antes dos rituais?
- 45- Utiliza algum recurso derivado do corpo de animais para os remédios? O pajé também faz cura nos animais?

Observação: Nas primeiras duas entrevistas (Com Pai Tayando e pajé Roxita), iniciei com a aplicação do questionário como modo de iniciar as conversas, porém, notando o quanto a minha preocupação em realizar as perguntas deste roteiro, às vezes, interrompia uma linha de diálogo, resolvi nas entrevistas seguintes apenas começar com as questões sobre o início das experiências e manifestações do dom da pajelança (Questões 2, 3 e 4) para ao longo do depoimento dos pajés em momentos oportunos aplicar as outras questões, contudo, nem todas eram indagadas, dependendo do rumo da conversa. Deste modo, outros temas também surgiram, assim como outras perguntas foram elaboradas, cujos textos não estão incluídos neste questionário, mas aparecem ao decorrer do texto final. Avalio como positiva esta mudança de estratégia.

Glossário

A) Critérios da organização da microestrutura do glossário

A microestrutura de organização do glossário apresenta a seguinte sequência terminológica de campos: lexema; categoria gramatical; gênero; definição; contexto, fonte; remissiva, variante (s) (quando ocorrer).

De acordo com a indicação de abreviatura utilizada em dicionários, as abreviaturas das categorias gramaticais indicadas são:

s.f.: para substantivo feminino - s.m.: para substantivo masculino - v.i.: para verbos intransitivos - v.t.: para verbos transitivos - adj.: para adjetivos - S.T.: para sintagmas terminológicos.

Quanto às remissivas indicadas a abreviação são as seguintes:

C.f.: para conferir - V.: que se refere à variante com menor frequência. - Ver.: que se refere à variante com maior frequência.

Sinais gráficos:

... Interrupções nas falas; (...) Cortes nas transcrições; (int.) Interlocutor que profere; < > Contexto.

B) Interlocutores: pai Tayando (interlocutor 1), pajé Farenan (referência 2), pajé D. Roxita (int. 3), pajé D. Zeneida (int. 4), pajé D. Flor (int. 5), D. Solange (int. 6), pajé D. Noeni (int.7), D. Deusa (int. 8), D. Socorro (int. 9) pajé Antônio (int. 10), pajé Júlio (int. 11), pajé Varlei (int. 12), senhor Anésio (int. 13), Josivaldo (int. 14), pajé D. Maria Rosa (int. 15).

C) Termos e contextos:

Anani, s.m.: vegetal que cresce principalmente em terrenos alagadiços.

Erva doce, é... Esse mato. Como é? Como é? <Anani> (...) pra negócio de garrafada (...) pra negócio de útero, pra negócio de... Como é? De barriga. (int. 5)

Andiroba, s.f.: árvore meliácea e o óleo desta árvore.

Eu trabalho com massagem pra coluna, agora, o remédio que eu trabalho pra coluna é <andiroba> ou então o óleo de coco. (int. 6)

Nota: utilizada como anti-inflamatório, também serve para massagear e como cicatrizante.

Arruda, s.f.: planta rutácea e aromática usada em chás e garrafadas.

Daí o mestre Elpídio veio me ver e mandou a mamãe pegar cachaça com pau de angola e <arruda>, <arruda> madeira e fazer, botar em infusão e passar em cima das mar... Tatuagens. (int. 4)

Nota: serve para dor de cabeça.

Amarração, s.f.: ritual com invocação das entidades para conquistar ou reconquistar uma pessoa amada.

Mas ele é batuqueiro e não sabe fazer <amarração> (int.5)

Banho, s.m.: preparo com ervas e água para lavagem do corpo, indicado para vários fins como, por exemplo, descarrego, proteção, purificação espiritual, para atrair sorte ou para afastar mau olhado.

(...) pra <banho>, pra pegar emprego, pra livrar da... A senhora usa o alho, o maço e a senhora não pega mocó, mocó do olho-gordo. (int. 5)

V.: banho de ervas.

Cf.: banho da felicidade.

Bebida da Jurema, S.T. s.f.: bebida preparada com a raiz da árvore Jurema.

Essa <bebida da Jurema> há muitos anos era a bebida que os índios tinham, como

também a Tiborna. (referência 2)

Benzer quebranto, S.T. v. t.: executar ritual com oração e sinal da cruz sobre o corpo para retirar quebranto.

Eu sinto, eu <benzo quebranto>, mau olhado, espírito vagante que vem pra cá. (int. 5)

Cabacini, s.f.: Fruto de uma planta.

Tinha uma caixa onde ela guardava remédio assim, foi que tirei uma <cabacini>. (int. 3)

Cabôca, s.f.: entidades que assumem representações humanas.

Eu partejo com a <cabôca> Chica, põe um vinho no canto numa vasilha pra ela e ela vem fazer o parto pra gente, na gente. (int.5)

V. cabocla.

Ver. cabôco.

Cante, s.m.: o mesmo que canto ou doutrina. É cantado pelo pajé incorporado durante os rituais.

O <cante> é pra fazer o trabalho, para curar é a fé e o remédio. (int. 10)

Caruana, s.m.: entidades ou seres espirituais que habitam lugares aquáticos.

(...) ele tem a responsabilidade de fazer a cura. Entendeu? Se não ele também é punido pelos <caruanas>. (int. 4)

Chega-te-a-mim, S.T. s.m.: mato usado em banhos e preparos de amarração ou para atrair boa sorte.

(...) faz o banho, o banho da canela, do <chega-te-a-mim>, abre-caminho, eu faço, tudo isso eu faço aqui também. (int. 5)

Cinta de Tracuá, S.T. s.f.: cintos de linho usados para proteção do pajé durante as sessões de cura. Materialmente é dito como o mesmo que linhas ou cordas.

(...) a <cinta de tracuá> é preparada para a defesa da nossa matéria, do nosso corpo, quando em transe; pois o corpo 'tá' aberto ali pra receber qualquer coisa. (referência 2)

Nota: estas cintas costumeiramente não são fabricadas pelos próprios pajés. Tanto a informante 3, quanto a informante 5 e informante 11 declararam que encomendam o preparo das cintas.

Conta, s.f.: miçangas colocadas dentro do maracá.

O maracá tem uma grande importância porque aqui ele está cheio de <contas>. (int.11)

Coroa, s.f.: parte superior da cabeça ou cabeça

Na lua cheia nós temos que apanhar a água da enchente pra fazer o nosso banho da <coroa>, da cabeça. (int.15)

Corral, s.m.: porto ou trapiche.

Se batesse o peixe lá, o <corral> caía. (int. 13)

Cuia pitinga, S.T. s.f.: recipiente feito do fruto da árvore cuieira.

(...) a cuia sem pintura se chama <pitinga> e é mais usada para colocar malefícios; (int. 1).

Ver.: cuia.

Encantado, s.m.: entidades que aparecem em forma de pessoas ou animais.

Eu trabalhava, ele curava com o mestre Gavião Real e aonde este <encantado> chamou a minha família (...). (referência 2)

Nota: um dos encantados mais conhecidos no arquipélago do Marajó é o chamado Vaqueiro Boa Aventura.

Cf.: bicho do fundo.

Emperriado, adj.: bravo, zangado.

O menino morreu <emperriado>, não quis comer, não quis nada. (int.11)

Espírito, s.m.: entidade maléfica ou intermediadora entre o pajé e santos ou com outros espíritos.

É <Espírito> que vem perturbar os outros (...). Aqui tem um <espírito>, aqui nessa travessa. (int. 5)

Nota: a utilização do termo ‘espírito’ em pajelança parece ser influência tanto do catolicismo como do sincretismo com o kardecismo.

Flechada, s.f.: punição aplicada por entidades a caçadores, pessoas que prejudiquem a natureza ou doença que aflige futuros pajés.

(...) tua filha foi <flechada> por Anhangá, Anhangá é o resto da natureza. (int. 4)

V.: flechada de bicho.

Garrafadas, s.f.: bebida geralmente feita com folhas, ervas e paus.

Já fiz seis <garrafas>, ele disse que com dois meses era pra ele voltar. (int. 3)

V.: garrafas.

Nota: garrafadas parece ser o termo mais utilizado tanto pelos pajés, quanto pelos que se beneficiam com esta bebida medicinal.

Guia, s.m.: entidades que orientam os pajés no atendimento das pessoas, nas decisões, no preparo de remédios e nas sessões de cura.

Eu vou consultar meus guias, vou pedir pra dizerem quais são as ervas (...) (int. 3).

Incorporar, v.t.: receber ou ser atuado por entidades.

E uma vez, nós ‘teve’ uma Pajelança lá na casa da tia Guiomar, foi a primeira vez que me <incorporei> (...) (referência 2).

Cf.: incorporar, baixar, transe.

Leite do Amapá, s.m.: seiva da árvore Amapá usada em garrafadas.

Foi em Belém que ensinou, ou em algum interior, tomar o <leite do Amapá> (int. 6).

Malefício, s.m.: doença provocada pela ação dos encantados com a intervenção de um pajé ou feiticeiro. Na concepção de doença dos pajés, corresponde à ideia de feitiço, de trabalho feito, bruxaria e de magia negra.

Aí vem se a pessoa tiver um <malefício>, uma bruxaria que chama, o feitiço, aí o caruana vem e tira (int.11)

Maracá, s.m.: instrumento de abertura dos rituais de cura na pajelança.

(...) o <maracá> é o instrumento que abre a cura, que abre a Pajelança, é o instrumento que vai buscar o pajé na força da sua encantaria, por meio de doutrinas, dos cânticos, das rezas. (referência 2)

Montaria, s.f.: banco usado nas sessões de cura, também se refere ao próprio pajé em relação às entidades.

<Montaria>, banco ou ave é o banco místico do pajé, que lhe transporta para o mundo místico e também carrega o mestre caruana em sua visita ao recinto. (int. 1)

Ver. Ave, mojo, banco.

Nota: montaria no arquipélago do Marajó também se refere a um tipo de pequena embarcação (casco), o que também faz sentido para a cosmologia da pajelança visto que a moradia mística de algumas das entidades são os rios e lugares das águas.

Munheca, s.f.: o mesmo que mandinga, coisa feita que atrai má sorte.

(...) pra tomar banho e também pra tirar a <munheca> da pessoa, a pessoa pega o sal virgem, põe três pingos de amoníaco e toma no terreiro dentro do banheiro. (int. 5)

Ver.: mocó.

Óleo de bicho, s.m.: óleo extraído da fermentação do bicho do fruto tucumã.

Olho-gordo, S.T. s.m.: olhar invejoso capaz de causar danos aos outros, sobe a forma de doenças, ferimentos ou até mesmo a morte.

Aí toma hoje, amanhã e depois, três dias, ‘acabou-se’ os <olho-gordo>. (int. 5)

Conf. mau olhado.

Panema, s.f.: azar, má sorte de caçador que foi flechado de bicho.

(...) tira o mocó da pessoa que ‘tá’ <panema>, com sal virgem, bota na vasilha, põe

três pingos de amoníaco. (int. 5)

Cf.: munheca, mocó.

Pau da verônica, S.T. s.m.: galho da planta Verônica, serve para preparo de garrafadas.

Com verônica (...) pra anemia, pra começo de leucemia que é o câncer, pra inflamação (...) com o <pau da verônica>. (int. 6)

Nota: serve para anemia e problemas no útero.

Pena-verde, S.T. s.f/s. m.: folhas ou entidade com este nome.

(...) aonde o Pai Diquinho ia com o <Pena Verde>, dançava e depois vinha pra casa. (int.2)

Ponto, s.m.: lugar da casa, terreiro ou salão onde o pajé ou pai de santo faz o ritual chamado “obrigação”.

O <ponto> é ali aonde põe a cuinha, a vela, a cachaça deles, lá eles vêm beber. (int. 7)

Pustema, s.f.: lesão causada por baque que acumula sangue e pus, causa dor e febre infecciosa.

(...) chamavam <pustema>, ele estava construindo o Gasparino, aí ele caiu de lá com a costela em cima de uma perna-manca, de lá que ele veio, uma <pustema>, quando bate e fica um pus. (int. 3)

Puxar barriga, S.T. v.t.: massagear a barriga durante as etapas do ciclo reprodutivo, desde a suspeita de gravidez até o momento pós-parto ou pós-aborto.

Comecei por <puxar barriga>, aí eu já fui (...) de mulher grávida, puxação. (int. 6)

Ver.: puxação.

Nota: esta prática é exclusivamente feita pelas mulheres, nem toda pajé executa todos esses processos durante o ciclo de gravidez, as mulheres que praticam pajelança e fazem este ato de puxar barriga também podem exercer a atividade de parteiras, todavia, nem toda parteira se identifica como pajé.

Quebranto, s.m.: fraqueza ou mal estar provocado por mau olhado.

Eu faço amarração, benzo <quebranto>, benzo mau olhado (...) (int.5).

Reza, s.f.: orações ou preces.

Hoje eu sei <reza> pra dor de cabeça, vários tipos de <reza> pra dor de cabeça (int. 3).

Sessão. S.f.: ritual de cura, o mesmo que trabalho.

Assim quando tem um trabalho com magia negra eu faço <sessão>. (int. 3)

Ver. Trabalho.

V. sessão de cura.

Nota: este ritual envolve vários processos como recitação de cânticos, rezas e defumação.

Tamarioga, s.f.: erva ou mato rasteiro usado em chás.

<Tamarioga> que dá umas favinhas, que dá na rua. Arranquei dois pezinhos, três pezinhos e trouxe pra ela (...) (int.3).

Tauari, s.m.: fumo, geralmente, preparado com a palha da árvore Tauari, alecrim, alfazema, às vezes, com tabaco.

<Tauari> é o cigarro místico que auxilia o pajé na sua viagem mística até o mundo invisível. (int. 1)

Ver.: cigarro de tauari, cigarro do pajé, fumo.

V.: candeia.

Torcedura, s.f.: lesão em partes da articulação do corpo causado por esforço físico exagerado.

(...) reza pra <torcedura>, quebradura, reza pra espinha na garganta, pra tudo. (int. 3)

Nota: no processo de tratamento da torcedura em geral há massagem e puxões feitos com o auxílio de andiroba e benzedura com folhas e água em formas de cruz no local da lesão.

Vidência, s.f.: premonição em sonhos ou pressentimento; pode, também, ser feita em rituais e sessões.

Não, eu faço <vidência> de noite, meia noite, pra fazer amarração (...) (int. 5).

Ver.: adivinhação.