

MULHER, CURA E PAJELANÇA EM SOURE (ILHA DO MARAJÓ-PA).

Mayra Cristina Silva Faro¹

Resumo

Neste trabalho pretendo apresentar alguns resultados de uma pesquisa que vem sendo realizada desde 2009 sobre a pajelança cabocla e as mulheres pajés na cidade de Soure, Ilha do Marajó/PA. Este estudo tem como objetivos analisar práticas e saberes de cura em Soure, e observar o papel da mulher no contexto religioso e simbólico da pajelança. Compreende-se pajelança cabocla como um conjunto de crenças e práticas de cura bastante difundida na Amazônia, em que encontram-se mesclados em graus variados elementos de diversas culturas. A metodologia que vem sendo utilizada é de pesquisa de campo e bibliográfica, com abordagem qualitativa e fenomenológica, constando da análise de entrevistas narrativas e observações em ritos de cura com mulheres pajés ou curadoras. Neste trabalho, serão abordadas as principais características da pajelança cabocla, e as práticas e saberes de cura de algumas mulheres curadoras de Soure.

Palavras-chave: Mulher; Pajelança; Soure.

1. Introdução

Em alguns lugares as mulheres são restritas à prática do xamanismo, consideradas “impuras”, provocadoras de desordem ou incapazes de lidar com forças poderosas e espirituais (Motta-Maués, 1993). Em outros lugares, porém, são consideradas detentoras de poder, capazes de curar e mobilizar as forças sobrenaturais tão bem quanto os homens (Tedlock, 2008). Sua restrição ou não no campo do xamanismo ou da religião depende muito mais do campo social que fora ali construído do que de princípios biológicos ou próprios da fisiologia feminina. Neste trabalho pretendo apresentar um pouco sobre a participação da mulher na pajelança cabocla (uma forma de xamanismo) na cidade de Soure (Ilha do Marajó-PA) e como se apresentam essas práticas de cura na localidade. Além disso, este artigo tem o propósito de apresentar alguns resultados de uma pesquisa que vem sendo realizada desde 2009 sobre a pajelança cabocla e as mulheres pajés na cidade de Soure. Este estudo tem como objetivos analisar práticas e saberes de cura em Soure, e observar o papel da mulher no contexto religioso e simbólico da pajelança. Compreende-se pajelança cabocla como um conjunto de crenças e práticas de cura bastante difundida na Amazônia, em que se encontram mesclados em graus variados elementos de diversas culturas. A metodologia que utilizada é de pesquisa de campo e bibliográfica, com abordagem qualitativa e fenomenológica, constando da análise de entrevistas narrativas e observações em ritos de

¹ Mestranda em Ciências da Religião na Universidade do Estado do Pará (UEPA).

cura com mulheres pajés ou curadoras.

2. Pajelança Cabocla na Amazônia

A cultura brasileira reúne elementos de diversas culturas e povos, em que desde o início do processo de colonização e exploração do território a relação entre as etnias proporcionou a formação de nosso corpo cultural, intensamente diversificado. Além de outros povos e culturas que participaram de certa forma na colonização do Brasil, os indígenas, portugueses e africanos representaram presença marcante e nos legaram aspectos de sua cultura e religião até hoje. A cultura amazônica, por sua vez, em suas múltiplas faces e aspectos é resultante da “integração dos elementos culturais de que eram portadores os que participaram do processo de colonização da região” (Figueiredo, 1972, p. 35). A pajelança cabocla é um significativo aspecto da cultura brasileira, e especificamente, da cultura amazônica.

A pajelança cabocla é uma religiosidade bastante presente em várias localidades da Amazônia, apresentando suas particularidades dependendo do contexto histórico e social e da localidade na qual está inserida. Podemos atribuir como característica geral da pajelança a que foi definida por Heraldo Maués (1990), um conjunto de práticas e crenças xamanísticas que tem em suas expressões culturais diversos elementos da religiosidade indígena, africana e católica, mesclados em graus variáveis.

A pajelança cabocla, assim como a indígena, são formas de Xamanismo características da Amazônia. Compreende-se Xamanismo como “um fenômeno religioso da Ásia Central e Setentrional (povos altaicos, buriatas, samoiedos, iacutes, tungues, voguls etc.) e das regiões árticas norte-européias (lapões)” (Montal, 1986, p.13), que remonta sua origem ao período Paleolítico, a mais de 25 mil anos a.C. Segundo Alix de Montal (1986, p. 15), “a palavra xamã vem do tungue *saman*, aparentado com o sânscrito *sramana* e com o pâli *samana*, que significa ‘homem inspirado pelos espíritos’ ”, e afirma também que:

Encontram-se fenômenos xamânicos similares entre os esquimós, entre os índios da América do Norte e da América do Sul; na Oceania, na Austrália, no sudeste asiático; e enfim, na Índia, no Tibete e na China. Trata-se, aqui, de um conjunto de práticas evidentemente adaptadas e amalgamadas a cada cultura, a cada crença, mas que em toda parte apresenta o mesmo conteúdo mágico-religioso e simbólico (Montal, 1986, p.15).

De acordo com este autor, o animismo (isto é, ideia de que em tudo há alma ou energia vital), a crença nos espíritos de animais ou animais de poder, o poder curativo e sagrado das plantas, o transe, o êxtase, a existência de outros mundos paralelos ao mundo material, são

algumas das principais características do xamanismo. O xamã seria, então, o sacerdote deste culto, o mediador fundamental entre os espíritos (de antepassados, de deuses e de animais) e os seres humanos.

Tedlock (2008) escreve o xamanismo como uma prática e que raramente se constituiu em uma instituição social formal, ou seja, em quase toda a parte “o xamanismo foi no passado e ainda é nos dias de hoje mais um conjunto de atividades locais e contingências do que uma instituição étnica ou nacional” (p. 29).

O pajé, que corresponderia ao xamã, é aquela pessoa que tem o dom de curar doenças naturais e não-naturais² com o auxílio dos encantados, e os encantados ou caruanas, são seres mágicos que vivem no fundo dos rios, florestas, e detentores de poder e sabedoria. Ambos são os dois eixos principais que compõem a Pajelança.

Sobre os pajés, existem dois tipos: o “de nascença” e o “de agrado”. O pajé de nascença manifesta seu dom ainda no ventre da mãe, chorando ou emitindo um som. Tal ocorrido não pode ser revelado publicamente antes do tempo, sob pena de a pessoa perder seus poderes (Maués, 2005). Ao alcançar certa idade, o jovem passa por um processo chamado de corrente-do-fundo, de muito sofrimento, crises, doenças ou ataques de violência ou possessão descontrolada de espíritos e caruanas. Ele deve, então, submeter-se a tratamento com um pajé experiente, que irá afastar os espíritos e os maus caruanas, treinando o noviço para que ele possa controlar as incorporações. O pajé:

Ao mesmo tempo, ensina-lhe os mitos, as técnicas, o conhecimento dos remédios, as orações etc., de sua arte. Ao final do período de treinamento, o novo pajé é “encruzado” numa cerimônia imponente, em que deve morrer simbolicamente para renascer como xamã. A partir daí, estará pronto para tratar seus próprios doentes e até formar seus próprios discípulos. Mas nunca se cura inteiramente da “doença” (chamada de “corrente do fundo”) que o acometeu: ele terá que manter permanentemente certos tabus alimentares, sexuais e de outros tipos, bem como “chamar” regularmente suas entidades, dedicando-se, sempre, à prática da “caridade”, isto é, à cura das doenças, sem procurar fugir de suas “obrigações”, sob pena de ser castigado por seus próprios caruanas (Maués, 2005, p. 10).

Os pajés de agrado ou de simpatia manifestam o dom apenas na juventude ou maturidade. Também são acometidos pela corrente-do-fundo e devem ser tratados e preparados por um pajé experiente, que realizará sua iniciação. Os pajés de agrado são “escolhidos” pelos encantados ao simpatizarem, se afinarem com esses indivíduos. No

² De acordo com a classificação de Heraldo Maués sobre a natureza das doenças, em “A Ilha Encantada” (1990).

entanto, essa categoria de pajé não possui tanto prestígio quanto os de nascença, como afirma Cavalcante (2008, p. 53).

Existe uma diferença entre curandeiro(a) e pajé, em que o(a) primeiro(a) não incorpora ou não é possuído(a) por forças mágicas para curar, mas apenas receita banhos, garrafadas, chás, defumações, e utiliza-se sobretudo de orações e rezas, e sua maior aliada é a intuição e observação atenta para saber que mal aflige os que a procuram. Por sua vez o(a) pajé incorpora e serve como instrumento (ou “ave”) dos encantados para efetuar a cura, além de ser capaz de visitar o fundo ou encanto (onde habitam os encantados), e acredita-se ser detentor de maior poder de cura para diversas doenças (naturais e não-naturais) (SILVA, 2006).

Os encantados, por sua vez, podem ser definidos como seres sobrenaturais, que possuem poderes de cura ou maldição, e vivem no fundo de rios ou no interior das matas. De acordo com Maués (2005, p.7), os encantados:

São normalmente “invisíveis” aos olhos dos simples mortais; mas podem manifestar-se de formas diversas. A partir dessas formas distintas de manifestação, eles são pensados em três contextos, recebendo, por isso, denominações diferentes. São chamados de bichos do fundo quando se manifestam nos rios e igarapés, sob a forma de cobras, peixes, botos e jacarés. Nessa condição, eles são pensados como perigosos, pois podem provocar mau olhado ou flechada de bicho nas pessoas comuns. Caso se manifestem sob forma humana, nos manguezais ou nas praias, são chamados de “oiaras”; neste caso, eles frequentemente aparecem como se fossem pessoas conhecidas, amigos ou parentes, e desejam levar as pessoas para o fundo. A terceira forma de manifestação é aquela em que eles, permanecendo invisíveis, incorporam-se nas pessoas, quer sejam aquelas que têm o dom “de nascença” para serem xamãs, quer sejam as de quem “se agradam”, quer sejam os próprios xamãs (pajés) já formados: neste caso, são chamados de caruanas, guias ou cavalheiros. Ao manifestar-se nos pajés, durante as sessões xamanísticas, os caruanas vêm para praticar o bem, sobretudo para curar doenças.

A cosmovisão na encantaria amazônica, segundo Harris (2004), é dividida em três mundos ou domínios: o Céu, habitação de Deus e dos santos, fica “em cima”; o Intermediário, que é o mundo dos homens, do mundo material e profano, fica “no meio”; e o Fundo, isto é, a profundidade dos rios, da terra ou das matas, é habitação dos encantados e caruanas, fica “embaixo”. O mundo dos homens seria interligado pelo Céu e o Fundo, e os pajés, xamãs ou mestres são o eixo de comunicação entre essas esferas.

Na maioria dos estudos e trabalhos publicados sobre a pajelança se observa uma recorrência maior de homens pajés ou curadores do que de mulheres pajés, pois estas são em grande parte dos casos proibidas pela família e pela comunidade de exercerem seu dom de

cura, mesmo que seja um dom de nascença.

3. A Mulher como Xamã

Conta uma antiga lenda buriata (um dos povos mais importantes da Sibéria), que o primeiro ser humano xamã na Terra foi uma mulher:

No princípio, a Terra era povoada apenas por Espíritos celestes, os Tängri bons do oeste e os Tängri maus do leste. Um dia, os Tängri do oeste criaram os homens; tudo ia muito bem até que os Tängri do leste enviaram as doenças e a morte. Para mitigar a sorte dos homens, os Tängri do oeste revidaram enviando-lhes um xamã, que apareceu na Terra sob a forma de uma águia (a Águia era um deus). Seu contato com os seres humanos foi decepcionante, devido ao problema da linguagem. Decidiu-se então que a Águia transmitiria toda a sua ciência, e o dom do xamanismo, à primeira pessoa que encontrasse. Essa pessoa, que dormia sob uma árvore, era uma mulher. A Águia manteve relações com ela, “e mais tarde a mulher teve um filho que se tornou o primeiro xamã” (Boyer *apud* Montal, 1986, p. 13).

Em outras mitologias, como a da América Central, conta-se que a mulher nasceu ao mesmo tempo que o primeiro nagual, e por isso ela é considerada tão capaz quanto ele, e às vezes até mais temível, no exercício do xamanismo. Sobre as mulheres xamãs, Montal (1986, p. 25) cita Dom Juan que diz que “de modo absoluto, elas levam ligeira vantagem”. E o próprio processo de iniciação das xamãs segue as mesmas etapas que o dos xamãs.

Montal (1986, p. 26 - 27) menciona que entre os araucanos (índios que habitam o Chile e a Argentina), os machi geralmente eram mulheres, mas até a metade do século XIX os homens machi eram mais numerosos. Entretanto, eles manifestavam uma homossexualidade “passiva”, não se vestiam como homens, usavam indumentária semelhante à das mulheres, usavam cabelo solto ou trançado, enfeitavam-se com colares, anéis e outras jóias femininas. Eram respeitados tanto por homens como por mulheres, mas com estas se comportavam como homens, e com aqueles, como mulheres.

Este autor explica que a razão de mulheres xamãs serem pouco numerosas é devido a estas serem menos disponíveis do que o homem. Os afazeres domésticos, o cuidado e educação dos filhos, a gravidez e todos os períodos em que ela está menstruada e, para algumas sociedades, “impura”, são obstáculos que dificultam ou até mesmo impedem, de acordo com as normas de cada comunidade, o exercício do xamanismo pela mulher.

Para Tedlock (2008), em diversas culturas da Era do Gelo, há cerca de 60 mil anos, a mulher exercia papel de grande importância, não de primazia, no xamanismo. Escavações arqueológicas no sítio do Alto Paleolítico chamado Dolní Vestonice, na República Tcheca,

encontraram dois ossos da escápula de um mamute posicionados para formar os dois lados de um teto de resina de pinheiro. Embaixo havia um esqueleto humano, e na terra que o cobria, bem como nos ossos, viam-se traços de ocre vermelho, indicando que o corpo fora pintado de vermelho antes de ser enterrado.

No entanto, esse túmulo não era de uma pessoa comum, pois encontraram também a ponta de uma lança de sílex próxima a cabeça do cadáver e o corpo de uma raposa posto em uma das mãos. Segundo a equipe de arqueólogos que estudaram o sítio, a raposa era um indício claro de que a pessoa no túmulo fora um xamã. Contudo, foi uma surpresa quando a análise do esqueleto revelou que o xamã em questão era uma mulher. Anos mais tarde, foi descoberto próximo do túmulo da xamã uma cabana de terra batida contendo ossos estriados e um forno grande com milhares de pedaços de argila cozida, alguns na forma de pés humanos, mãos, cabeças, e outros eram fragmentos de figuras de animais. A partir dessas escavações e estudos publicados por Bohuslav Kamí, o líder da equipe de arqueólogos, a pesquisadora Tedlock (2008, p. 14) defende que:

Além de o esqueleto mais antigo conhecido de um xamã ser o de uma mulher, ela é também a primeira artesã de que se tem notícia que trabalhava com argila e a endurecia com fogo. Não fazia utensílios para casa, e sim talismãs ou figuras de algum tipo, talvez para usá-los em seus rituais e curas espirituais.

Esta autora argumenta que apesar das evidências da linguagem, dos artefatos, representações pictóricas, narrativas etnográficas e relatos de testemunhas, a significativa função das mulheres nas tradições xamanísticas de diversas culturas e épocas foi obscurecida e negada, e o fato de que “corpos e mentes femininos são especialmente dotados do poder de transcendência foi ignorado” (Tedlock, 2008, p. 14).

4. A Mulher como Pajé na Amazônia

Em algumas localidades da Amazônia encontra-se uma forte interdição relacionada à prática da pajelança por mulheres. No entanto, mulheres xamãs ou pajés existentes no território amazônico não são raras, embora ainda encontrem resistência em certas comunidades. Em outras comunidades, contudo, encontram-se mulheres pajés consideradas mais poderosas até que os homens pajés, como em Soure (Marajó/PA). E em outras situações, é mais comum encontrarmos curandeiras, benzedeiras e parteiras, sendo esta última uma função exclusiva do sexo feminino.

O grande entrave que impede a mulher de exercer a função de pajé é a menstruação,

pois 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 (Cavalcante, 2008). 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, 1993), isto é, se assemelha ao estado natural masculino, sem ciclos menstruais, para então exercer seu dom.

Sobre a questão da menstruação, Koss (2004) afirma que o medo ou repulsa diante da mulher surge deste principal fator fisiológico feminino, que é dotado de simbolismo e a partir do qual criam-se vários tabus que se diferenciam a cada sociedade. A autora escreve que:

O que caracteriza o sangrar da mulher é a sua ciclicidade. Um conjunto de eventos fisiológicos que iniciam e terminam em um mesmo acontecimento: o fluxo sanguíneo, a menstruação retorna regularmente, como as estações. Nessa sua regularidade, ela está associada com o primeiro contar do tempo, seja o tempo da coleta e da caça, seja o tempo da sementeira e da colheita, seja o tempo da procriação e da gestação. E assim como o tempo, está também intimamente conectada com a lua, a cujo movimento cíclico respondem os oceanos, o ritmo cardíaco e o próprio pulsar da vida, em seu movimento de expansão e contração (Koss, 2004, p. 14).

A autora defende que em algumas sociedades antigas, em que a mulher exercia certa importância no contexto social e religioso, o sangue menstrual era símbolo de poder e no momento em que a mulher encontrava-se menstruada era capaz de intermediar forças diferentes ou conectar-se com mundos diferentes, pois a mesma estava em uma condição liminar.

Seja no parto, seja na menstruação, é no momento da passagem, quando deixa o interior do corpo da mulher e se manifesta no mundo exterior, que o poder contido no fluxo sanguíneo lança a mulher numa condição liminar, em que vida e morte, consciente e inconsciente se tocam. Nesses momentos, o véu que separa os mundos é tênue, muito sutil, possibilitando sua transposição. Por essa razão, as xamãs precipitam sua menstruação antes de iniciar um trabalho poderoso. Pela mesma razão, as profetizas e sibilas da Antiguidade Clássica eram jovens mulheres menstruando. [...] A habilidade para mediar as forças entre os mundos está intimamente relacionada com o menstruar (Koss, 2004, p. 15).

Essa situação liminar é provocada em razão de serem atribuídos ao sangue menstrual poderes mágicos ligados tanto à vida quanto à morte, e resulta geralmente em diversas restrições sociais e religiosas para a mulher.

Cavalcante cita um estudo de Colpron (2005), sobre um grupo indígena da Amazônia peruana shipibo-conibo, em que a existência de mulheres xamãs se torna frequente. Segundo Cavalcante (2008, p. 85):

[...] nessa sociedade indígena as mulheres conseguem conciliar o papel maternal com as funções xamanísticas, algumas desde jovens começam seu aprendizado, outras apenas após a menopausa. Assim, seu aprendizado vem do ensinamento de outros mestres, salienta a autora que a maior parte delas fora guiada por um mestre masculino.

Motta-Maués (1993) realizou um estudo em Itapuá, vila de pescadores em Vigia, acerca do papel da mulher na comunidade e na religião, e o quanto este papel está relacionado à fisiologia e ao ciclo biológico da mulher. A autora afirma que a mulher é vista como portadora da “desordem”, devido aos seus ciclos biológicos (confusos e incompreendidos pela população masculina itapuaense), enquanto que o homem é o portador da “ordem”. Motta-Maués verifica a existência de áreas definidas como de domínio feminino (a ‘roça’ ou agricultura e a religião católica) e masculino (a pesca, a caça e o xamanismo).

Cavalcante (2008) aponta que em Condeixa (Ilha do Marajó) existe um número considerável de mulheres trabalhando como *meuans*, categoria que exerce uma assistência ao pajé que a “endireitou”, não atuando ativamente na pajelança. A maior dificuldade de mulheres se tornarem pajés é a não aceitação por parte da família, principalmente do marido, que não aceita a esposa se “libertar” durante os trabalhos, ou seja, beber e fumar. Falar do feminino na concepção desses indivíduos é lembrar do papel da mulher enquanto um ser dócil, mãe dedicada e esposa recatada, indício de um forte sistema patriarcal, em que a mãe e os filhos são figuras subordinadas e dependentes da figura do pai.

No município de Colares (PA), Villacorta (2000) observou que mesmo sendo proibido o exercício do gênero feminino na pajelança, havia mulheres pajés. Porém, elas eram discriminadas por parte da sociedade e chamadas de Matinta-Perera, feiticeiras do imaginário amazônico que, segundo a autora, mescla elementos mitológicos da cultura africana (as mulheres do pássaro da noite), pré-judaica (Lilith) e do cristianismo medieval (a bruxa). Acredita-se que a matinta é uma mulher ora de aparência idosa e feia, ora jovem e bela, que carrega consigo um fardo, herdado de família (de mãe para filha, ou avó para neta), e que se contrariada ou desrespeitada pode lançar um feitiço, doença ou desgraça para um indivíduo. Anda sempre acompanhada de um pássaro negro, que com seu assobio anuncia a presença da bruxa.

Já entre as comunidades indígenas a pajelança é exercida na maioria das vezes por homens. No entanto, um fato inusitado ocorreu em 2005 quando duas mulheres indígenas da etnia Yawanawá, no estado do Acre, foram iniciadas pajés: Raimunda Putani Yawanawá e Kátia Yawanawá, naquela época com idades de 27 e 26 anos, respectivamente. A primeira foi uma das cinco mulheres premiadas pelo Senado Federal naquele ano, na 5ª edição do Diploma Mulher-Cidadã Bertha Lutz, no Dia Internacional da Mulher. A notícia saiu na Folha do Meio Ambiente, em abril de 2005, pelo jornalista Silvestre Gorgulho.

Ambas passaram por um período de iniciação, onde ficaram um ano isoladas na mata, obrigadas a fazer abstinência sexual, comer apenas alimentos crus e beber apenas uma bebida especial à base de milho.

Em Soure, foi observado ao longo da pesquisa que é recorrente a prática de pajelança por mulheres, sendo que ao todo foram entrevistados seis “experientes da cura”: duas pajés, um curador, duas curadoras, e uma parteira. A seguir, será abordado especificamente sobre três mulheres curadoras em Soure e sobre suas práticas e saberes de cura e pajelança.

5. Mulheres que curam.

5.1. D. Flor:

D. Flor é uma senhora simpática entre os 60 e 70 anos de idade, magra, cabelos ondulados e grisalhos abaixo dos ombros, altura mediana, mora com o esposo e os filhos em uma casa simples e com terreno grande, repleta de plantas e flores que ela própria cultiva. Sua fonte de renda é, principalmente, vender plantas que são utilizadas tanto para decoração quanto para fins medicinais (chás, banhos), e vender redes de pesca, que ela mesma produz junto com seu esposo. Ela apresentou um pouco de resistência sobre eu tirar fotos suas, o que me impediu de obter qualquer registro visual dela.

Em seu relato ela conta que aprendeu desde moça a lidar com as ervas e que sua mãe a ensinava os mais variados tipos de plantas e suas funções curativas. Ela afirma que é um dom de família, herdado de seus bisavós. Conta também que muito de seu conhecimento vem da própria intuição, ela ouve ou de alguma forma sabe que tipo de erva serve para determinada doença, e que procedimento deve ser feito. Quando se sente insegura ou não sabe que planta utilizar para tratar uma doença, ela se “embrenha” no mato, caminha entre a vegetação até que sinta ou intua que uma planta lhe “chama”.

Ao perguntar-lhe se ela trabalha com pajelança ou se define a si mesma como pajé, ela responde que não, e afirma que o que ela faz são remédios naturais, que não incorpora

encantado e nem balança maracá. Contudo, admite que quando sente necessidade, recorre aos *cabôcos* ou encantados e realiza alguns “trabalhos” a eles pedindo auxílio, mas de forma muito pessoal e individual.

D. Flor defende a importância da cura através das plantas, pois afirma que antes dos médicos e cientistas, eram os curadores e as parteiras responsáveis pela saúde das pessoas. A dificuldade de se locomover a um grande centro, como Belém, em busca de tratamento especializado faz com que muitas pessoas procurem o pajé ou curador, em vez do médico. Como explica D. Flor:

Então a gente vive aqui com as plantas naturais, com o remédio natural. E aqui é um interior, se uma pessoa fica doente seja de pneumonia, de qualquer problema sério, aí ele vai pro médico e o que o médico faz? Encaminha logo pra Belém, e a gente, meu amor, não tem condições... Se for caso de vida ou morte, vai morrer, porque nós não temos avião, o navio não pode chegar lá dentro num piscar de olhos, e como já aconteceu, o paciente morre mesmo, é melhor ficar em casa e morrer, porque não vai ter jeito. Então, a gente prefere logo ir fazendo o tratamento (Entrevista, abril/2009).

Além dos chás e banhos, D. Flor também faz “óleo de bicho”, feito do caroço de tucumã ou da andiroba, que alega ser eficaz na cura de câncer, como o câncer do cólo do útero. Outros tipos de problemas, de causa não-física, também podem ser curados por meio das plantas, como a inveja ou mau-olhado. D. Flor afirma não cobrar pelos remédios que ensina, pois “quando você se oferece de coração, você está fazendo muita coisa, você tá fazendo um bem que você não sabe o tamanho que é. Se é de coração, é maravilhoso”, assim ela explica. Além de D. Flor, outra mulher também exerce práticas e rituais de cura em Soure, que é D. Roxita.

5.2. D. Roxita

D. Roxita é uma senhora de 60 anos, robusta, de pele negra, cabelos curtos e escuros. Segundo seu relato, ela nasceu com o dom, e sua mãe e seu pai teriam sido “médiuns”, mas não aceitavam a própria “mediunidade” e nem a da filha. De acordo com D. Roxita, ela e sua irmã gêmea nasceram juntas com o dom de ser pajé, mas, sem me explicar a causa, sua irmã morreu aos sete anos, idade em que Roxita começou a curar. Sem ser ensinada ou preparada por nenhum outro pajé ou curador, D. Roxita aprendeu seus saberes com Deus, com os santos e os encantados. Ela afirma que tudo o que o pajé sabe é um dom de Deus, e que ele sempre lhe orienta.

A respeito de seu particular sincretismo religioso, foi possível observar várias imagens de santos católicos espalhadas por sua casa. Uma de N. S. de Nazaré acima da televisão na sala, um pôster do Círio de Belém pregado na parede, e em seu altar (que fica em um pequeno cômodo da casa, onde realiza as curas) vários outros santos, dentre eles Santo Antônio e São Jorge, indicando claramente o catolicismo como uma forte expressão de sua religiosidade, assim como elementos de outras religiões também compõem o seu universo de crenças, como a ideia de reencarnação, espíritos perturbadores, e outras provenientes do Espiritismo. É possível observar que suas práticas e crenças se enquadram no “padrão” de pajelança bastante conhecido e estudado por antropólogos e historiadores, que é a pajelança cabocla, propriamente dita.

A pajé explica que pode curar qualquer tipo de doença, quando é para ela, ou seja, quando pode ser tratada com ervas, quando não, ela (e as entidades) recomenda que a pessoa procure o “bata branca”, como ela denomina o médico. Com o auxílio dos seres que a guiam, ela pode curar tanto doenças de causa espiritual (perturbação de espíritos, por exemplo) como de causa física (“tochedura”, “quebradura”), embora em casos mais urgentes ela aconselhe procurar o médico. Entretanto, pessoas podem solicitar sua ajuda para diversas outras razões, como encontrar um animal perdido, como testemunhei certa vez um rapaz pedindo ajuda à dona Roxita para encontrar sua égua fugida, pedir para serem “benzidas” ou protegidas espiritualmente.

Ela afirma não cobrar das pessoas os ritos de cura ou remédios que realiza, pedindo apenas o material que for necessário para o trabalho, caso ela própria não tenha esse material em casa. D. Roxita diz que pajé não deve cobrar pelo seu trabalho, pois seria errado cobrar por algo que foi dado por Deus, o dom de curar.

A pajé Roxita relata que aos nove anos de idade ela vivenciou uma experiência muito significativa, que marcou definitivamente sua iniciação na encantaria. Em seu depoimento D. Roxita conta que foi levada para o Fundo, para o mundo dos encantados sob as águas, por uma menina índia encantada, chamada Mayara. A partir dessa experiência, D. Roxita começou a sofrer o que os estudiosos chamam de corrente-do-fundo, dando início de fato a sua preparação como pajé. Seus conhecimentos de cura provêm, segundo a pajé, dos próprios encantados, dos santos e de Deus, que se comunicam com ela por meio de intuição, sonhos e visões.

Atualmente, D. Roxita já entrou no período da menopausa, mas ela explica que durante os dias em que estava menstruada não era permitido realizar cura, pois as suas

“correntes estavam quebradas”, voltando as atividades de pajelança somente quando terminado o sangramento. Também explica que não deve ter relação sexual três dias antes de um ritual de cura.

5.3. D. Zeneida Lima

A mulher pajé que começou a ser conhecida no Brasil em 1998 e desperta hoje admiração e também discussões polêmicas entre acadêmicos e leigos, é bastante reservada e de difícil acesso. Consegui conversar com dona Zeneida Lima duas vezes, em novembro de 2009 e em julho de 2010, depois de muita persistência, e ainda assim restaram algumas lacunas na pesquisa, pois não foi possível participar ou assistir a um ritual seu de pajelança.

Zeneida Lima possui sete livros publicados, sendo o mais famoso “O Mundo Místico dos Caruanas da Ilha do Marajó” (2002), atualmente em sua 6ª edição, em que escreve sobre sua infância em Soure, os conflitos familiares, alguns acontecimentos do cenário político da época, sua iniciação na pajelança, alguns conhecimentos de cura, sua estada no Rio de Janeiro, e outros eventos de sua vida até o início da idade adulta. Há, inclusive, um segundo volume sendo escrito pela pajé para ser publicado em breve, e também um filme de longa-metragem dirigido por Tizuka Yamazaki chamado “Amazônia Caruana”, baseado na obra autobiográfica de D. Zeneida Lima, mas ainda sem previsão de lançamento no cinema. Essa estreita relação da pajé Zeneida Lima com a mídia é um fator que incomoda muitas pessoas, tanto os moradores de Soure, quanto outros pajés e até mesmo os pesquisadores sobre a pajelança.

D. Zeneida nasceu em 21 de julho de 1934 e foi sentada pajé aos onze anos de idade, pelo mestre Mundico de Maroacá, em Salvaterra. A preparação antes do ritual de cruzamento consistiu em algumas ações necessárias a serem feitas pela *pajerana*, ou seja, aquela que vai ser pajé (Lima, 2002), que deve seguir uma rigorosa alimentação, tomar nove banhos de ervas um a cada mês na lua crescente, durante nove meses, e não deve olhar para a lua cheia, até o dia do ritual de iniciação. O processo de formação como pajé de D. Zeneida Lima durou um ano e dezessete dias, em que aprendeu com seu mestre sobre os rituais da pajelança (ou pajeísmo, como ela também denomina), o mundo dos caruanas sob as águas, as sete cidades encantadas, as divindades (como o Girador, Patu-Anu, Auí, Anhangá), e outros conhecimentos.

A pajelança, de acordo com D. Zeneida Lima (2002), é um culto oriundo dos indígenas, repassado aos caboclos e que hoje, em nossa civilização “são as últimas marcas

de um culto em vias de extinção” (Lima, op. cit., p.16), pois estaria cada vez mais difusa entre elementos de outras religiões. Os seus saberes e suas práticas seriam a sobrevivência de um culto originalmente indígena das tribos do Marajó. Em entrevista, realizada em julho de 2010, a pajé Zeneida Lima argumenta que a pajelança exercida por ela consiste na “pajelança marajoara”, que difere da pajelança cabocla, provinda do Maranhão.

O pajé, para D. Zeneida Lima, não é somente o instrumento dos caruanas e a ponte de ligação com o mundo dos encantados, mas também um defensor e guardião da natureza e de sua sabedoria. Daí a razão do trabalho que desenvolve com a educação e a ecologia, por meio de uma ONG (Instituição Caruanas do Marajó) que a pajé criou e mantém em Soure.

Os caruanas, conforme esta pajé, são energias das águas, e explica que “são energias do fundo, energias do meio das águas e as energias da superfície, cada um tem, dentro da pajelança, tem um posto, cada um tem uma hierarquia, [...] quer dizer, então, cada um tem um domínio” (entrevista, julho/2010). O domínio que ela se refere é o local onde reside cada caruana, ou seja, cada praia, rio, igarapé é habitado por um ou mais encantados. Os caruanas são os encantados das águas doces, e possuem caráter “positivo”, enquanto que os encantados das águas salgadas são denominados de caruás, possuem caráter “negativo” e geralmente efetuam malíneas, mas também têm o poder de curar.

Enquanto pajé, D. Zeneida Lima afirma não ter sofrido discriminação pelo fato de ser mulher, e sim pelo fato de ser pajé, pelas práticas que realiza, tendo em vista que a pajelança ainda é uma prática marginalizada. Ela reclama ter sido alvo de perseguição e preconceito, sobretudo em sua cidade. Relata também que durante o período em que estava menstruada ela não poderia realizar pajelança, pois seu corpo “não estava puro para os caruanas” (Entrevista, julho/2010), deveria se alimentar somente de peixe e da parte inferior do mesmo e beber água apenas três vezes no dia. Também não poderia ter relação sexual durante a lua cheia e nem alguns dias antes de uma pajelança. Caso ela não seguisse essas regras, correria o risco de perder seu poder de cura.

Por meio de seu depoimento e de seus livros, percebe-se, portanto, que as práticas e crenças desta pajé (que são pouco conhecidas até então pelos estudiosos do tema) são permeadas por saberes construídos a partir de sua própria cultura local, a marajoara, por conhecimentos transmitidos por seu mestre, e por conhecimentos adquiridos ao longo de sua vida, seja por meio de livros que tenha lido sobre o tema, como encantaria, mitologia e cultura amazônica, ou por meio de sua própria experiência e vivência dessa religiosidade. Em outras palavras, D. Zeneida Lima possui todo um substrato cultural gerado em Soure e

na região marajoara, mas somados a esse substrato estão suas próprias concepções, crenças e práticas de religiosidade indígena e pajelança. Surge então uma forma de pajelança ressignificada e pouco conhecida na região e para os pesquisadores do assunto.

6. Considerações Finais

Estudos sobre as mulheres pajés na Amazônia estão se ampliando a cada dia e vêm demonstrando que elas participam do universo da pajelança de uma maneira ou de outra, seja agindo efetivamente como pajés ou xamãs, seja agindo como serventes ou meuans. Em todo o território amazônico elas são mulheres que curam, são as curandeiras, benzedoras, parteiras e pajés, que possuem saberes das plantas curativas, da mata, das águas, dos ciclos da lua e da natureza.

Em alguns locais são explicitamente repreendidas de conhecer os mistérios da cura e da pajelança. Mas, teimosas, insistem em adentrar nesse mundo místico, de transe e magia, e contrariando o sexo masculino, que geralmente predomina na pajelança, são castigadas socialmente e chamadas de feiticeiras, bruxas e *matintas*. Em contrapartida, noutros locais as mulheres assumem posição destacada, podem ser consideradas mais poderosas que os homens, e são reconhecidas como xamãs ou pajés.

A partir desse estudo é possível constatar que em Soure as mulheres não sofrem restrições em serem pajés. Pelo contrário, dentre os entrevistados elas representaram quantidade maior do que os homens. Entretanto, devido ao seu ciclo fisiológico natural e aos simbolismos a ele atribuídos, a mulher pajé deve seguir certas interdições que o homem geralmente não segue. Em período de sangramento menstrual ela não deve realizar nenhum ritual de cura, pois está “impura” ou com as “correntes quebradas”, e também deve seguir uma dieta alimentar baseada em determinados tipos de peixes e não comer a parte da cabeça destes.

É possível observar também em Soure uma diversidade de práticas e rituais de cura que se configuram de maneira diferenciada e nova no campo da pajelança, principalmente as crenças e práticas exercidas pela pajé Zeneida Lima. Essa constatação nos faz refletir acerca da dinâmica da cultura e religião, que estão em constantes mudanças e adaptações a realidade e ao tempo, e com a pajelança ou encantaria não poderia ser diferente.

Este artigo teve o propósito de apresentar e analisar acerca da pajelança cabocla e as mulheres pajés em Soure, apesar das poucas páginas em relação a complexidade do tema, espero ter conseguido ao menos esclarecer sobre o que é a pajelança cabocla e como se dá a

atuação do gênero feminino em Soure, Ilha do Marajó/PA.

Referências bibliográficas:

CAVALCANTE, Patrícia Carvalho. De “nascença” ou de “simpatia”: iniciação, hierarquia e atribuições dos mestres na pajelança marajoara. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), UFPA, 2008.

GALVÃO, Eduardo. Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. 2ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

HARRIS, Mark. Traços de ser: Panema, santos e natureza na Amazônia. In: Cultura e Etnicidade. Belém, UFPA: Humânicas, 2004. (pp. 57-82).

KOSS, Monika Von. Rubra Força: Fluxos do poder feminino. Coleção Ensaios Transversais. São Paulo: Escrituras, 2004.

LIMA, Zeneida. O Mundo Místico dos Caruanas da Ilha do Marajó. 6ª ed. Belém: Cejup, 2002.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores. Belém: UFPA, 1990.

_____. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião, 2005. Disponível em <http://www.scielo.br>. Acesso em 22/05/2008.

MONTAL, Alix de. O Xamanismo. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. “Trabalhadeiras” e “Camarados”: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica. Belém: UFPA, 1993.

SILVA, Gissele Vanessa Teixeira da. A prática das benzedoras no mercado do Ver-O-Peso: um estudo sobre mulher, gênero e religiosidade. Trabalho de conclusão de curso em Ciências da Religião, apresentado no Centro de Ciências Sociais e Educação, UEPA. Belém, 2006.

TEDLOCK, Barbara. A Mulher no Corpo de Xamã: o feminino na religião e na medicina. Rio de Janeiro: Rocco, 2008.

VILLACORTA, Gisela M. Mulheres do Pássaro da Noite: pajelança e feitiçaria na região do Salgado (nordeste do Pará). Dissertação de mestrado em Antropologia da Religião, apresentada no Departamento de Antropologia da UFPA. Belém, 2000.