

## SABERES DE CURA: UM ESTUDO SOBRE PAJELANÇA CABOCLA E MULHERES PAJÉS DA AMAZÔNIA

Maria Betânia Barbosa Albuquerque\*

Mayra Cristina Silva Faro\*\*

**RESUMO:** Este artigo analisa os saberes que perpassam as práticas de cura presentes na pajelança cabocla na Amazônia, em especial, as de mulheres pajés. Tem como objetivos descrever os saberes e as práticas de cura de três mulheres residentes na cidade de Soure, na ilha do Marajó, Pará, bem como refletir sobre o papel da mulher no contexto religioso e simbólico da pajelança. Metodologicamente, o artigo resulta de uma pesquisa de campo e bibliográfica, com abordagem qualitativa, constando da análise de entrevistas narrativas com três mulheres. Teoricamente, o estudo se baseou em autores como Galvão (1955), Maués (1990; 1999), Cavalcante (2008), Montal (1986), entre outros. A pajelança ou xamanismo na Amazônia é uma prática, em geral, permitida somente aos indivíduos do sexo masculino. Entretanto, no município de Soure não há restrição da mulher no exercício da pajelança, exercício esse que é perpassado por um arsenal de saberes que envolve o conhecimento das plantas curativas, do ritmo das águas, dos ciclos da lua e da natureza.

**Palavras chave:** Saberes, cura, mulher, pajelança, Amazônia.

### KNOWLEDGE OF CURE: A STUDY ABOUT PAJELANÇA CABOCLA AND SHAMANS WOMEN OF AMAZONIA

**ABSTRACT:** This paper analyses the knowledge that exists in practices of cure present on *pajelança cabocla* in Amazonia, in special, of three shaman women. The objectives of this study are describe the knowledge and practices of cure of three women that live in Soure, Marajó Isle, Pará state, and reflect about function of woman on the religious and symbolic context of *pajelança*. Methodologically, the paper is resulted of a ethnologic and bibliographic search, with qualitative approach and narrative interviews with three women. Theoretically, the study was based on many authors like Galvão (1955), Maués (1990; 1999), Cavalcante (2008), Montal (1986), and others. The *pajelança* or shamanism on Amazonia is a practice, in general, allowed only to male sex. However, in Soure city there's no restriction to woman in *pajelança* exercise, that is permeated by a variety of knowing that involves the knowledge of curative plants, water's rhythm, the cycles of moon and nature.

**Keywords:** Knowledge, cure, woman, *pajelança*, Amazônia.

### Introdução

A pajelança cabocla é definida, segundo Maués (1990), como um conjunto de crenças e práticas xamanísticas presente em praticamente todo o território amazônico, em que interagem em graus variáveis elementos da religiosidade indígena, afro-brasileira e católica.

Estudos sobre o tema, sobretudo da área da antropologia, observam que a

---

\* Doutora em Educação (PUC-SP), com Pós-Doutoramento pelo Centro de Ciências Sociais da Universidade de Coimbra, Portugal. Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da UEPA. E-mail: [mbetaniaalbuquerque@uol.com.br](mailto:mbetaniaalbuquerque@uol.com.br).

\*\* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UEPA. E-mail: [mayrafaro@yahoo.com.br](mailto:mayrafaro@yahoo.com.br).

pajelança ou o xamanismo praticado em algumas localidades da Amazônia é um campo permitido somente aos indivíduos do sexo masculino. Entretanto, foi possível observar que no município de Soure (PA) não há uma restrição da mulher em exercer a pajelança. Neste artigo, abordamos as principais características da pajelança cabocla, e as práticas e saberes de três curadoras desse município.

O mapeamento das fontes locais sobre pajelança cabocla evidenciou dois aspectos. O primeiro é quanto à localidade, pois a maioria dos estudos se refere à micro-região do Salgado e Bragantina<sup>1</sup>, sendo poucos os trabalhos cujo *locus* de pesquisa volta-se para a Região Marajoara<sup>2</sup>. O segundo aspecto refere-se à questão da mulher na pajelança, pois em vários estudos, como em Galvão (1955), Maués (1990) e Motta-Maués (1993), por exemplo, a pajelança é considerada um campo exclusivamente masculino. Até mesmo em comunidades indígenas a maioria dos pajés é homem. Tais aspectos nos instigaram a estudar as práticas e os saberes da pajelança, especificamente no município de Soure, na Ilha do Marajó, focalizando a mulher pajé.<sup>3</sup>

Metodologicamente, esta é uma pesquisa de campo e bibliográfica, com abordagem qualitativa, baseada em entrevistas narrativas, com perguntas semi-abertas dirigidas a três mulheres: duas pajés (D. Roxita e D. Zeneida), e uma curadora (D. Flor), pois a mesma não se identifica exatamente como pajé.

Teoricamente, o artigo apoia-se na literatura antropológica voltada para o universo mágico da pajelança possibilitando, assim, apresentarmos suas características principais, além de uma reflexão sobre a mulher como pajé na Amazônia. Buscamos descrever os saberes e práticas de cura em Soure, a partir da vivência das três mulheres mencionadas.

A noção de saberes é tomada de empréstimo de Martinic (1994, p. 73) que, referindo-se ao saber popular, concebe-o como:

Conhecimentos, maneiras de compreender e de interpretar que cotidianamente resultam ser necessários para um adequado desenvolvimento social. É o acervo de conhecimento que, entre os setores populares, garante a reprodução e produção do mundo social ao qual pertence. Este conhecimento proporciona um conjunto de objetivações, certezas e parâmetros que permitem ao sujeito

<sup>1</sup> Localizadas no nordeste do Estado do Pará.

<sup>2</sup> A região marajoara é composta pelo arquipélago da Ilha do Marajó, no norte do Estado do Pará.

<sup>3</sup> O município de Soure possui extensão territorial de 3.051 km quadrados. Fica distante 87 km de Belém, capital do Estado, e é a maior cidade da Ilha do Marajó, localizada no lado leste do arquipélago. Encontra-se às margens do rio Paracauari, de frente para a cidade de Salvaterra.

---

compreender sua experiência e, ainda mais, fazê-la inteligível para os demais.<sup>4</sup>

Saber popular ou, simplesmente, sabedoria de vida sinaliza, portanto, uma forma singular de inteligibilidade do real fincada na cultura, com a qual determinados grupos reinventam o cotidiano, criam estratégias de sobrevivência, transmitem seus saberes e perpetuam seus valores e tradições.

Desse modo, partimos do suposto de que a prática da pajelança constitui-se como prática educativa na qual uma ampla gama de saberes são apreendidos e postos em circulação. Em visto disso, indagamos: que saberes perpassam as práticas de cura presentes na pajelança cabocla na Amazônia, em especial, as de mulheres pajés?

### **Pajelança cabocla na Amazônia**

A cultura brasileira reúne elementos de diversas culturas e povos, uma vez que desde o início do processo de colonização a relação entre as etnias proporcionou a formação de um corpo cultural intensamente diversificado. Além de outros povos e culturas que, de certa forma, participaram da colonização do Brasil, os indígenas, portugueses e africanos representaram presença marcante e nos legaram aspectos significativos de sua cultura e religião.

A cultura amazônica, por sua vez, em suas múltiplas faces é resultante da “integração dos elementos culturais de que eram portadores os que participaram do processo de colonização da região” (FIGUEIREDO; VERGOLINO, 1972, p. 35). Do ponto de vista da religiosidade, a pajelança cabocla destaca-se como um significativo aspecto da cultura brasileira e, especificamente, amazônica.

A pajelança cabocla configura-se como uma prática bastante presente em várias localidades da Amazônia com particularidades próprias 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 em “A Ilha Encantada” (1990), ou seja, 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.

Assim como a indígena, a pajelança cabocla, traduz-se como uma forma de xamanismo característico da Amazônia. Por xamanismo, compreende-se “um fenômeno religioso originário da Ásia Central e Setentrional (povos altaicos, buriatas, samoiedos,

---

<sup>4</sup> Tradução livre.

iacutes, tungues, voguls etc.) e das regiões árticas norte-européias (lapões)” cuja origem remonta ao período Paleolítico, há mais de 25 mil anos a.C. (MONTAL, 1986, p.13).

Alix de Montal (1986, p. 15), em sua obra *O Xamanismo*, afirma que “a palavra xamã vem do tungue *saman*, aparentado com o sânscrito *sramana* e com o pâli *samana*, que significa ‘homem inspirado pelos espíritos’”. Para o autor:

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, a 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 mediador fundamental entre os espíritos (de antepassados, de deuses e de animais) e os seres humanos.

Tedlock (2008, p. 29) descreve o xamanismo como uma prática e que raramente se constituiu em uma instituição social formal. Para ele, em quase toda 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”.

O pajé, que corresponderia ao xamã, seria aquela pessoa que tem o dom de curar doenças naturais e não-naturais<sup>5</sup> com o auxílio dos encantados. Os encantados ou *caruanas* (como também são chamados) seriam seres mágicos que vivem no fundo dos rios, florestas, sendo, portando, detentores de poder e sabedoria.

Importante ressaltar que há diferenças entre pajelança cabocla e pajelança indígena. A primeira resulta da relação entre diversas tradições culturais e religiosas (sobretudo, indígena, cristã católica e africana) ocasionadas com o processo de colonização brasileira. E a segunda, refere-se às práticas e crenças restritas às aldeias e etnias indígenas (MAUÉS, 1990).

Segundo Maués (2005), existem dois tipos de pajés: 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

---

<sup>5</sup> De acordo com a classificação de Heraldo Maués sobre a natureza das doenças em “A Ilha Encantada” (1990).

certo, sob pena de a pessoa perder seus poderes. Ao alcançar certa idade, o jovem passa por um processo chamado de corrente-do-fundo, caracterizado por sofrimentos, crises, doenças ou ataques de violência ou possessão descontrolada de espíritos e caruanas. Ele deve, então, submeter-se a um tratamento com um pajé experiente, que irá afastar os espíritos e os maus caruanas, treinando o noviço para que ele possa controlar as incorporações. Os saberes do pajé são múltiplos e variados. Ele,

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).

Galvão (1955) aponta que entre os pajés de nascença o mais poderoso e importante é o *sacaca*, uma vez que é capaz de realizar incursões ao fundo dos rios, local de morada dos encantados. Galvão (1955) também afirma que há muitos casos em que a iniciação do pajé de nascença acontece no próprio Encante (ou seja, no mundo encantado sob as águas, onde habitam os encantados ou caruanas), ao invés de contar com o auxílio de um pajé experiente. Nesses casos, o futuro pajé chega a passar meses desaparecido, imerso nas profundezas dos rios, aprendendo diretamente com os Caruanas os segredos de sua arte. Esse tipo de pajé será considerado um *sacaca*.

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 ou se afinarem com esses indivíduos. No entanto, essa categoria de pajé não possui tanto prestígio quanto os de nascença, como afirma Cavalcante (2008).

Importante destacar no estudo sobre a pajelança, que 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. Sua maior aliada é a intuição e observação atenta a fim de saber que mal aflige os que o 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. Em vista disso, 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.

Cabe também ressaltar que a cosmovisão da 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 seriam o eixo de comunicação entre essas esferas.

Do ponto de vista das questões de gênero, na maioria dos estudos sobre a pajelança se observa uma recorrência maior de homens pajés ou curadores do que de mulheres pajés. Estas, em grande parte dos casos, tendem a ser proibidas pela família e pela comunidade de exercerem seu dom de cura, mesmo que seja um dom de nascença. Em diversos locais da Amazônia, entretanto, as mulheres tem lugar de destaque como pajés.

### **A mulher 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. Há, inclusive, localidades em que se encontram mulheres pajés consideradas mais poderosas que os homens pajés, como é o caso do município Soure (PA), foco deste artigo. Em outras situações, é mais comum encontrarmos curandeiras, benzedeadas e parteiras, sendo esta última uma função exclusiva do sexo feminino.

De acordo com Silva (2006), curandeiras e benzedeadas são aquelas pessoas que se utilizam de ervas, banhos e chás para curar doenças, além de utilizarem também as rezas e benzeções de caráter cristão, invocando santos católicos e o nome de Jesus e Maria. Estas pessoas, geralmente, não entram em transe e também não recorrem aos encantados e entidades características da pajelança. O(a) pajé, por sua vez, pode tanto curar por meio de rezas, ervas e banhos, quanto por meio de rituais mais elaborados que envolvem o transe e a incorporação de entidades. Dessa forma, considera-se o pajé mais poderoso do que o benzedeador ou curandeiro.

Um dos grandes entraves que impede a mulher de exercer a função de pajé é o fato dela menstruar. Considera-se que a mulher não consegue controlar os seus ciclos biológicos, e por essa razão não controlaria os seres e forças que nela atuam. No período em que a mulher se encontra menstruada, diz-se que ela está “fraca” e não pode incorporar (CAVALCANTE, 2008), devendo 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. Todos esses aspectos sobre a menstruação é que fazem dela um tabu no contexto da pajelança.

Cavalcante cita um estudo de Colpron (2005), sobre um grupo indígena, shipibonibo, na Amazônia peruana, em que a existência de mulheres xamãs é evidente. 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, localidade no interior do Pará, 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).

No município de Colares (PA), Villacorta (2000) observou que mesmo sendo restrito o exercício da pajelança pelo gênero feminino, as mulheres pajés estavam presentes. 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 o indivíduo. Anda sempre acompanhada de um pássaro que, com seu assobio, anuncia a presença da bruxa.

Em Soure, observamos ao longo da pesquisa que é recorrente a prática da pajelança exercida por mulheres, prática essa perpassada por uma diversidade de saberes que passamos a expor a partir das entrevistas com três narradoras.

#### **D. Flor: saberes da tradição familiar**

D. Flor é uma senhora 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 parte, principalmente, da venda de plantas que são utilizadas tanto para decoração, quanto para fins medicinais (chás, banhos...), além da venda de redes de pesca que ela mesma produz, junto com seu esposo.

Em seu relato ela conta que seus saberes sobre a pajelança foram apreendidos desde moça, por meio de sua mãe que lhe ensinou a lidar com as ervas. Sua mãe, também portadora de múltiplos saberes, ensinava-lhe os mais variados tipos de plantas e suas funções curativas. A fonte desses conhecimentos, entretanto, é muito anterior, configurando-se um dom de família herdado de suas bisavós.

Além da herança familiar, D. Flor conta que muitos de seus saberes se originam da própria intuição, em que ela ouve e que, de alguma forma, faz ela saber que tipo de erva serve para determinada doença, além dos procedimentos que devem ser



empregados. 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”. A intuição seria, assim, um significativo processo educativo pelo qual seus saberes são acionados.

Ao perguntarmos 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 urbano, como Belém, em busca de tratamento especializado faz com que muitas pessoas procurem o pajé ou curador, em vez do médico. Nas suas palavras:

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 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).

Além dos chás e banhos, os saberes de D. Flor incluem, também, a fabricação de “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 ou não-natural, 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.

#### **D. Roxita: saberes de Deus e dos encantados**

D. Roxita é uma senhora de 59 anos, robusta, de pele negra, cabelos curtos e escuros. Segundo seu relato, ela nasceu com o dom da cura e sua mãe e seu pai teriam

sido “médiuns”, mas não aceitavam a própria “mediunidade” e tampouco a da filha. De acordo com D. Roxita, ela e sua irmã gêmea nasceram juntas com o dom de ser pajé, mas sua irmã morreu aos sete anos, idade em que D. Roxita começou a curar.

D. Roxita relata que aos nove anos de idade ela vivenciou uma experiência muito significativa, que marcou definitivamente sua iniciação na encantaria. 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, começou a sofrer o que os estudiosos chamam de corrente-do-fundo, dando início, de fato, a sua preparação como pajé.

Sem ter sido ensinada ou preparada por nenhum outro pajé ou curador, D. Roxita afirma que seus saberes de cura provêm de Deus, dos santos e dos próprios encantados os quais se comunicam com ela por meio da intuição, dos sonhos e visões.. Para ela, tudo o que o pajé sabe é um dom de Deus e é Ele que sempre lhe orienta.

A respeito de seu particular sincretismo religioso, foi possível observar várias imagens de santos católicos espalhadas por sua casa. Uma imagem de Nossa Senhora de Nazaré em cima 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) a presença de vários outros santos, dentre eles Santo Antônio e São Jorge. Todos esses santos indicam claramente o catolicismo como uma forte expressão de sua religiosidade, assim como elementos de outras religiões que também compõem o seu universo de crenças, como a ideia de reencarnação, espíritos perturbadores e outras provenientes do repertório do Espiritismo. É possível observar que suas práticas e crenças se enquadram no “padrão” de pajelança referenciado por antropólogos e historiadores conhecido como pajelança cabocla.

Sobre seus saberes de cura, D. Roxita 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, recomendam que a pessoa procure o “bata branca”, que é 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, para além dos motivos de doença, as pessoas solicitam sua ajuda por diversas razões, como, por exemplo, para encontrar um animal perdido, como, por exemplo, o caso de um rapaz que lhe pediu ajuda para encontrar sua égua que havia

fugido. Desse modo os saberes divinatórios (GINZBURG, 1989), isto é, que implicam a arte de adivinhar, também fazem parte do seu repertório de saberes e práticas.

D. Roxita realiza suas curas em dois lugares: em períodos de muita chuva e quando o ritual não precisa ser muito elaborado, ocorre no pequeno quarto próximo a sua sala de estar. Em períodos de pouca chuva e quando os rituais são mais complexos, ocorre “na mata” em uma área já especificada pela pajé, ou na praia do Pesqueiro, nas proximidades de Soure. Entretanto, ela prefere realizar as curas em meio à natureza, pois afinal, é o meio natural dos encantados e onde a ligação com eles pode ser mais facilitada.

D. Roxita 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, isto é, o dom de curar.

Entre as interdições comentadas por D. Roxita está também a questão da menstruação. 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 às atividades normais somente quando terminado o sangramento. Ela também explica que não se deve ter relações sexuais três dias antes de um ritual de cura, pois isso prejudicaria seu poder para curar.

### **Zeneida Lima e a “pajelança marajoara”**

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.

Os saberes de D. Zeneida são variados, entre eles, o de escritora. D. Zeneida 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, 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 já escrito pela pajé esperando ser publicado.

Ressaltamos também um filme de longa-metragem dirigido por Tizuka Yamazaki chamado “Amazônia Caruana”, baseado na obra autobiográfica de D. Zeneida, mas ainda sem previsão de lançamento no cinema. Essa relação da pajé com a

mídia é algo que incomoda muitas pessoas, tanto os moradores de Soure, quanto outros pajés e até mesmo alguns pesquisadores da pajelança.

D. Zeneida nasceu em 21 de julho de 1934 e foi “sentada” (iniciada) pajé aos onze anos de idade, pelo mestre Mundico de Maroacá, em Salvaterra, município vizinho de Soure. A preparação antes do ritual de cruzamento, ou seja, sua iniciação, envolveu um conjunto de práticas e interdições vivenciados pela *pajerana*, que quer dizer “aquela que vai ser pajé” (LIMA, 2002), entre os quais: seguir uma rigorosa alimentação, tomar nove banhos de ervas, um a cada mês na lua crescente durante nove meses, e não olhar para a lua cheia até o dia do ritual de iniciação.

O processo pedagógico de formação de D. Zeneida como pajé durou um ano e dezessete dias, e incluiu um conjunto de saberes em que aprendeu com seu mestre: 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), dentre outros saberes.

A pajelança, de acordo com 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. Ela afirma que seus conhecimentos e práticas de cura seriam a sobrevivência de um culto originalmente indígena das tribos do Marajó. Em entrevista, D. Zeneida argumenta que a pajelança exercida por ela consiste na “pajelança marajoara”, que difere da pajelança cabocla, que para ela provém do Maranhão.

O pajé, para D. Zeneida, 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. Tal concepção embasa o trabalho que D. Zeneida desenvolve em Soure por meio de uma organização não governamental chamada “Instituição Caruanas do Marajó”, que dirige uma escola de ensino fundamental e atende centenas de criança de bairros carentes de Soure, e cuja proposta centra-se em projetos que articulam educação e ecologia.

Os caruanas, conforme esta pajé, são energias das águas. Ela explica que eles 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 realizada em julho de 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 malinezas, embora também tenham o poder de curar.

Como pajé, D. Zeneida 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 na sociedade. Ela reclama ter sido alvo de perseguição e preconceito, sobretudo em sua própria cidade (Soure).

Conforme seus relatos, D. Zeneida explica que durante o período em que estava menstruada não podia realizar pajelança, pois seu corpo “não estava puro para os caruanas”. Nessas ocasiões, deveria se alimentar somente de peixe e da parte inferior do mesmo e beber água apenas três vezes ao dia. Também não poderia ter relação sexual durante a lua cheia e nem em 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 próprios escritos em livros, percebemos que as práticas e crenças desta pajé são permeadas por saberes construídos a partir de sua própria cultura local, por conhecimentos transmitidos por seu mestre, e por conhecimentos adquiridos ao longo de sua vida, seja por meio de livros que leu sobre o tema, como encantaria, mitologia e cultura amazônica, seja por meio de sua própria experiência e vivência com as práticas de cura.

### **Considerações Finais**

Os estudos sobre as mulheres pajés na Amazônia estão se ampliando cada vez mais e demonstram 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*, que seriam pessoas, na maioria mulheres, que desenvolveram ou nasceram com o dom de cura, mas decidiram (a pessoa ou sua família) não serem pajés, tornando-se, portanto, apenas assistentes dos pajés, auxiliando-os em seus trabalhos de cura (CAVALCANTE, 2008).

Em todo o território amazônico elas são mulheres que curam, por isso são chamadas de curandeiras, benzedeiras, parteiras e pajés. Seu amplo arsenal de saberes envolve o conhecimento das plantas curativas, da mata, do ritmo das águas, dos ciclos

da lua e da natureza.

Em alguns locais, as mulheres são repreendidas ou sofrem restrições de conhecerem os mistérios da cura e da encantaria. Mas, teimosas, insistem em adentrar esse mundo místico, de transe e magia, contrariando a presença masculina, que geralmente predomina na pajelança. São, por isso, castigadas socialmente e rotuladas de feiticeiras, bruxas ou *Matintas* (VILLACORTA, 2000). Já em outros locais, há mulheres que assumem posição destacada na pajelança, podendo ser consideradas mais poderosas que os homens, sendo reconhecidas como pajés ou xamãs.

O que demarca essa diferença da situação da mulher pajé é, além do contexto sócio-cultural em que está inserida, a construção de simbolismos ligados ao seu corpo e aos ciclos naturais (como a menstruação), carregados de “desordem” e “impureza”. Esses simbolismos são construídos pela própria sociedade, não sendo, portanto, inerentes à natureza humana. Em outras palavras, o que restringe a participação, ou não, da mulher na pajelança são as regras sociais, criadas pela própria sociedade e não as “regras naturais”, existentes em seu corpo e fisiologia (MOTTA-MAUÉS, 1993).

Soure é uma destas localidades onde as mulheres não sofrem restrições de serem pajés ou de atuarem na prática da cura. Entretanto, devido ao seu ciclo fisiológico natural e aos simbolismos a ele atribuídos, a mulher pajé deve seguir certas restrições 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 que inclui não comer a parte da cabeça destes.

Também foi possível observar em Soure uma diversidade de saberes, práticas e rituais de cura que configuram uma sabedoria popular que possibilita aos sujeitos ordenarem a vida cotidiana e darem sentido às suas experiências. Tais saberes incluem o conhecimento dos mitos, da fauna e da flora, dos remédios da mata, a preparação de chás e banhos, o domínio de orações, das técnicas do transe, dentre outros.

Esses saberes se apresentam de maneira diferenciada no campo da pajelança, principalmente as crenças e práticas exercidas pela pajé Zeneida Lima. Portadora de múltiplos saberes, em suas práticas ela busca uma maior integração com a natureza, um culto à Mãe Terra, sendo que a maioria das entidades que trabalha são diferentes daquelas de outros pajés estudados, por exemplo, por Galvão (1955), Maués (1990) e Villacorta (2000). Em certo ponto, também divergem do que comumente se conhece sobre a pajelança indígena (JECUPÉ, 2001; MIOWA, 1999), em que existe a crença em

seres ou divindades como Ñamandu, Kuarahy, Jacy, entre outros, ao passo que a pajé Zeneida Lima (2002) apresenta crenças em deidades e seres com outra denominação e características, como o Girador (a divindade criadora que toma a forma de uma igaçaba, um grande pote), Auí (ser luminoso que na cosmogênese inverteu a ordem do mundo e ao mesmo tempo deu origem ao mundo que conhecemos), Patu-Anu (deidade responsável por reorganizar o mundo encantado sob as águas), dentre outros.

Seria esta, então, uma nova forma de pajelança existindo no seio da Amazônia? Ou deveríamos considerar a herança cultural dos povos indígenas do Marajó, ainda pouco conhecida pela história e arqueologia? São questões a serem investigadas.

### Referências

CAVALCANTE, Patrícia Carvalho. *De “nascença” ou de “simpatia”*: iniciação, hierarquia e atribuições dos mestres na pajelança marajoara. Dissertação. (Mestrado em Ciências Sociais), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará, 2008.

D. FLOR, entrevista realizada em abril de 2010, em Soure (Ilha do Marajó/PA).

D. ROXITA, entrevista realizada em fevereiro de 2009, em Soure (Ilha do Marajó/PA).

D. ZENEIDA LIMA, entrevista realizada em julho de 2010, em Soure (Ilha do Marajó/PA).

FIGUEIREDO, Napoleão e VERGOLINO, Anaíza. *Festas de Santos e Encantados*. Academia Paraense de Letras. 1972.

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

GINZBURG, Carlo. *Sinais: Raízes de um paradigma indiciário*. In: Carlo Ginzburg. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. Tradução de Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. pp. 143-179.

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

JECUPÉ, Kaka Werá. *Tupã Tenondé: A criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani*. São Paulo: Peirópolis, 2001.

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

MARTINIC, Sérgio. *Saber popular y identidad*. In: GADOTTI, Moacir; TORRES, Carlos Alberto. *Educação popular: utopia latino-americana*. São Paulo: Cortez; Edusp, 1994. pp. 69-88.



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

\_\_\_\_\_. *Uma outra invenção da Amazônia: religiões, histórias, identidades*. Belém: Cejup, 1999.

\_\_\_\_\_. *Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião*. 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>. Acesso em 22 maio 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.

MIOWA, Iara. *Kuarahycorá: o círculo do Sol*. São Paulo: Elevação, 1999.

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

SALLES, Vicente. *O Negro no Pará*. 2. ed. Pará: UFPA, 1988.

\_\_\_\_\_. *O Negro na formação da sociedade paraense*. Belém: Paka-Tatu, 2004.

SILVA, Gissele Vanessa Teixeira da. *A prática das benzedadeiras no mercado do Ver-O-Peso: um estudo sobre mulher, gênero e religiosidade*. TCC (Ciências da Religião), Centro de Ciências Sociais e Educação da Universidade do Estado do Pará, Belém, 2006.

VILLACORTA, Gisela M. *Mulheres do Pássaro da Noite: pajelança e feitiçaria na região do Salgado (nordeste do Pará)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia da Religião), Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Pará, Belém, 2000.