

ARTIGOS

ARTIGOS

ARTICLES

ARTICLES



MULHER E PAJELANÇA: UM ESTUDO DE CASO EM SOURE, NA ILHA DO MARAJÓ/PA

Mayra Cristina Silva Faro

Mestranda em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (Uepa).

E-mail: mayrafaro@yahoo.com.br

RESUMO

Este artigo pretende abordar os novos aspectos em que a pajelança cabocla se apresenta na Amazônia, e especificamente em Soure (Ilha do Marajó/PA) a partir da pajelança exercida por D. Zeneida Lima, cujas práticas e crenças caracterizam-se pelo culto à Mãe Terra e a outras entidades míticas (os caruanas, o Girador, Auí, entre outros), apresentando também um acentuado discurso ecológico e autodeclarada ancestralidade indígena marajoara para sua prática. A pajé Zeneida Lima defende sua prática como sendo uma pajelança “pura”, verdadeira, opondo-se às outras formas de pajelança bastante recorrentes na Amazônia, em que se encontram, além dos elementos da cultura indígena, também das religiões afro-brasileiras e do catolicismo popular, do qual tenta desvincular sua prática no que refere, sobretudo, ao culto aos santos católicos. Essa é uma pesquisa que vem sendo realizada desde 2009 e culminará na dissertação de mestrado em Ciências da Religião pela Uepa, a ser defendida em 2012. Os objetivos desse estudo são apresentar a pajelança de Zeneida Lima, comparando-a com outras formas desse culto descritas na literatura antropológica, e analisar o papel da mulher no contexto religioso e simbólico da pajelança em Soure.

PALAVRAS-CHAVE

Amazônia; mulher; pajelança; Soure; Zeneida Lima.

1. INTRODUÇÃO

Soure, na Ilha do Marajó/PA, é onde reside uma mulher pajé, chamada Zeneida Lima, ao mesmo tempo respeitada e

polêmica, que passou a ser conhecida nacionalmente em 1998, quando a escola de samba Beija-Flor venceu o carnaval do Rio de Janeiro com o enredo “O mundo místico dos caruanas”, baseado na autobiografia *O mundo místico dos caruanas e a revolta de sua ave*. Contudo, as práticas e as crenças dessa pajé divergem muito daquelas conhecidas tanto por folcloristas quanto por antropólogos e historiadores, uma vez que busca uma maior integração com a natureza, a maioria das entidades que trabalha é diferente daquelas de outros pajés estudados, por exemplo, por Galvão (1955), Maués (1990) e Villacorta (2000).

Portanto, este trabalho pretende analisar a pajelança apresentada por D. Zeneida Lima, cujas práticas e crenças se caracterizam pelo culto à Mãe Terra e a outras entidades míticas (como os caruanas, o Girador e Auí), apresentando também um acentuado discurso ecológico e autodeclarada ancestralidade indígena marajoara para suas práticas e crenças. A pajé Zeneida Lima defende sua prática como uma pajelança “pura”, verdadeira, opondo-se às outras formas de pajelança bastante recorrentes na Amazônia, em que se encontram, além dos elementos da cultura indígena, também das religiões afro-brasileiras e do catolicismo popular, do qual tenta desvincular sua prática, no que refere, sobretudo, ao culto aos santos católicos. Os objetivos deste estudo são apresentar a pajelança de Zeneida Lima, comparando-a com outras formas de pajelança descritas na literatura antropológica, e analisar o papel da mulher no contexto religioso e simbólico da pajelança em Soure.

2. SOURE: APRESENTANDO O CAMPO DE PESQUISA

Soure é autointitulada a “Pérola” ou “Capital do Marajó”, um título que, além de indicar a beleza de suas praias e ambientes naturais, beneficia a economia turística da cidade. Originou-se de uma antiga aldeia dos índios maruianazes e mundis, tornando-se posteriormente freguesia. Em 1757, foi elevada à condição de vila e, em 1959, à categoria de cidade por decreto-lei. O município possui extensão territorial de 3.051 quilômetros quadrados, está localizado a 87 quilômetros

de Belém e é a maior cidade da Ilha do Marajó, localizada no lado leste do arquipélago (PARÁ, 2012). Encontra-se às margens do rio Paracauari, de frente para Salvaterra.

Até o momento, foram realizadas quatro viagens ao campo, em períodos curtos, entre 2009 e 2010, em que a metodologia utilizada foi a pesquisa de campo e bibliográfica, pautada em uma abordagem qualitativa que, de acordo com Minayo (2001), trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, correspondendo a um campo mais profundo das relações, dos processos e fenômenos que são difíceis de serem reduzidos à operacionalização de variáveis. Além disso, foram realizados estudo e análise da obra autobiográfica da pajé Zeneida Lima e entrevistas com algumas mulheres pajés em Soure¹, observando-se com isso uma considerável recorrência de mulheres ativas na prática de cura e pajelança, sejam elas mulheres curadoras, parteiras ou pajés, demonstrando-nos que não há uma grande restrição à mulher no exercício da pajelança, como foi observado em certas localidades da Amazônia (MOTTA-MAUÉS, 1993; VILLACORTA, 2000; CAVALCANTE, 2008).

O acesso à cidade de Soure é um pouco complicado, e a viagem consiste em três etapas (saída de Belém até o porto de Camará; viagem de ônibus ou van de Camará até Salvaterra; e, por fim, travessia de Salvaterra a Soure) por meio de barco, que sai do Terminal Hidroviário nas Docas, ou de balsa, que sai de Icoaraci.

Soure é uma das cidades do Marajó mais voltadas para o mercado turístico, oferecendo uma variedade de hotéis e pousadas e investindo no artesanato e na cultura local. No entanto, a estrutura da cidade ainda não é a mais adequada tanto para receber turistas quanto para suprir as próprias necessidades da população. O sistema de transporte público, por exemplo, é precário, contando apenas com mototáxis, algumas kombis e pouquíssimos ônibus (sendo que estes dois últimos ficam mais frequentes nos fins de semana e, principalmente, em período de férias e feriados).

¹ A metodologia utilizada na pesquisa, que resultou no trabalho de conclusão de curso de Ciências da Religião pela Uepa, em 2010, continua basicamente a mesma (acrescida de outras abordagens, sobretudo a fenomenologia) na pesquisa que está sendo desenvolvida atualmente no projeto de mestrado em Ciências da Religião.

As ruas centrais da cidade são a 1ª, 2ª, 3ª e 4ª, onde se concentram diversas atividades sociais, econômicas e religiosas, que ocorrem em diferentes períodos do ano. Na 1ª rua, localiza-se o trapiche de onde saem e chegam a balsa e pequenas embarcações e também a praça principal, chamada Independência, que no mês de julho fica bastante movimentada.

Na 2ª rua, encontra-se o espaço em que ocorre a feira de exposições durante o evento anual chamado “Marajó Búfalo Fest”. Na 3ª rua, encontram-se o Mercado Municipal, um importante ponto de mototáxi e ônibus, uma loja de artesanato e produtos regionais muito visitada por turistas, um dos hotéis mais antigos da cidade, a Igreja Matriz de N. S. de Nazaré e outros pontos sociais e econômicos. A 4ª rua é a mais extensa da cidade e leva às praias e fazendas, além de ser onde acontecem festas de carnaval no mês de fevereiro.

A cidade é dividida em oito bairros – Tucumanduba, Centro, Pacoval, São Pedro, Matinha, Bairro Novo, Macaxeira e Umirizal – e dispõe de quatro praias: Pesqueiro (a mais conhecida e visitada), Araruna, Barra Velha e Garrote.

Ao caminhar pela cidade é comum ver búfalos nas ruas, soltos, andando, presos em alguma árvore ou puxando uma carroça. A figura do búfalo se tornou praticamente um símbolo da ilha, sendo bastante produzido e vendido o “queijo do Marajó”, feito do leite do animal.

3. D. ZENEIDA LIMA: A PAJÉ “CARUANA”

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. Esta pesquisa baseia-se em algumas entrevistas realizadas por mim com a pajé, no período de 2009 a 2011, e na análise de sua obra *O mundo místico dos caruanas da Ilha do Marajó* (2002).

Proponho o uso do termo “pajé caruana” para definir D. Zeneida Lima, pois esta referiu-se a si mesma como *caruana*, em uma entrevista em julho de 2010. Nessa entrevista, a pajé definiu também suas práticas como “pajelança marajoara”

e se diferenciou dos demais pajés, que, segundo ela, praticam a pajelança da “linha do Maranhão e de São Sebastião”, que podemos entender como sendo a “pajelança cabocla”, amplamente estudada por Galvão (1955), Maués (1990) e demais autores.

A pajelança cabocla é um significativo aspecto da cultura brasileira, mais especificamente da cultura amazônica, e é uma religiosidade bastante presente em várias localidades da região, apresentando suas particularidades dependendo do contexto histórico-social e da localidade na qual está inserida. A pajelança cabocla segundo Maués (1990) é 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.

Maués e Villacorta (2004) reconhecem uma nova perspectiva no campo da pajelança cabocla, vivenciada por Zeneida Lima em Soure e Maria Rosa em Colares (segundo o estudo de VILLACORTA, 2000), mulheres pajés que apresentam um discurso essencialmente ecológico, em que a natureza e o ser humano são interligados por uma “teia” cósmica, sagrada, e o homem não poderia quebrar essa ligação, devendo respeitar e preservar a natureza e seus recursos. Essa “nova face” da pajelança é denominada por esses autores de “pajelança ecológica”. Contudo, é difícil afirmar se o discurso dessas pajés, e especificamente o de D. Zeneida Lima, é efetivamente novo, atual, influenciado talvez pela mídia ou pela evidente destruição da natureza, ou se é um discurso originalmente antigo, reformulado ou ressignificado. Talvez ambos.

Zeneida Lima possui sete livros publicados, sendo o mais famoso *O mundo místico dos caruanas da Ilha do Marajó* (2002), atualmente na sexta 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 um segundo volume já escrito pela pajé, a 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.

Essa estreita relação da pajé Zeneida Lima com a mídia é um fator que incomoda muitas pessoas. Essas pessoas vão desde

o simples morador de Soure e pajé ou curador(a), que vê a divulgação das práticas de cura e de uma pajelança geralmente diferente ou desconhecida por ele(a), ao estudioso acadêmico do tema, que se sente intrigado ou mesmo desconfiado diante de um estilo de pajelança até então pouco estudado. Somado a isso, parte da população de Soure tem antipatia pela pessoa de D. Zeneida Lima devido a um acontecimento de mais de vinte anos atrás, quando a filha do prefeito da época misteriosamente desapareceu. A menina era a filha do pajé e sumiu após ter saído da casa de D. Zeneida. Algumas pessoas da cidade passaram a acusar o pajé de ter feito ritual de “magia negra” com a menina, mas nada foi provado pela polícia que comprovasse seu envolvimento com o sumiço da criança, e a acusação do povo representava mais uma atitude de discriminação contra Zeneida Lima do que um testemunho verídico. Não possuo muitas informações sobre esse acontecimento, que, aliás, até hoje algumas pessoas recordam, mas do qual preferem não falar muito; portanto, não me deterei muito nesse assunto.

D. Zeneida nasceu em 21 de julho de 1934, do matrimônio entre Angelino Rodrigues de Lima² e Maria José de Andrade Figueira de Lima (sua segunda esposa), sendo a terceira de 12 irmãos. Sua avó paterna, Rosa, era negra, descendente dos africanos, e contava a D. Zeneida Lima ainda pequenas histórias de Agontime, sua tataravó que nascera na África e era rainha do Daomé, cujos dois filhos (Adandoza e Gezo) com o rei Agongolo foram obrigados a deixar a terra africana e a viver no Brasil, e constituindo, assim, a descendência de sua família. Sua avó, Rosa, além de apresentar uma vasta memória das histórias do povo negro, demonstrava também possuir saberes ligados à cura e à magia. Ela também previu e avisou à mãe de D. Zeneida que esta era acompanhada pelas “energias da natureza” e “pertencente ao Mundo das Águas” (LIMA, 2002, p. 38).

A pajé alega em seu livro possuir também uma descendência europeia e indígena. Sua avó materna, Leonora, seria de origem espanhola, que se uniu a um pajé caboclo descen-

² Um influente político e advogado que nos anos 1930 e 1940 atuava ao lado de Justo Chermont e Magalhães Barata, sendo este último o padrinho de nascimento de Zeneida Lima (LIMA, 2002).

dente da tribo sacaca da Ilha do Marajó, e dessa união nascera sua mãe, Maria José. Dessa forma, a pajé argumenta trazer em seu sangue o poder ancestral da magia e da cura, através de seus antepassados, que representam as vertentes culturais negra, indígena e europeia. Ela seria, portanto, uma pajé de nascença que manifestou seu dom ainda no ventre da mãe, chorando ou emitindo um som, e tal ocorrido não pode ser revelado publicamente antes do tempo, sob pena de a pessoa perder seus poderes. A ocorrência de pajés de nascença foi observada também por Maués (2005) em Itapuá.

Além do choro no ventre de sua mãe, D. Zeneida aponta outros sinais que indicaram seu dom xamânico, como o pouso ou voo em volta da barriga grávida de sua mãe de borboletas azuis (que são manifestações de Anhangá, conforme explicou Zeneida em entrevista), a sensação da presença de caruanas perto de pessoas próximas de D. Zeneida, como a sua mãe ou um amigo desta, que se sentiram “mundiados” (LIMA, 2002, p. 50), e o nascimento de uma “coisa gêmea” junto com Zeneida Lima, que era um ser de “forma redonda que possuía olhos, nariz, boca e todos os órgãos” (LIMA, 2002, p. 52), uma criança malformada que depois de alguns minutos veio a falecer. Em entrevista realizada em julho de 2010, D. Zeneida me explicou que ela acredita ser esse um sinal de seu destino como pajé, pois seu bisavô teria dito à sua mãe que ao nascer ela viria com a lua. De alguma maneira, D. Zeneida acredita que a lua corresponderia à irmã, ou “à coisa gêmea”, que não se formou.

Outros acontecimentos estranhos, descritos em seu livro, ocorreram ao longo da vida de D. Zeneida, ora com características amistosas e amigáveis, ora perigosas e hostis, mas sempre misteriosas. Muitas vezes, ela ficava seriamente doente e apenas conseguia melhorar com a ajuda de um curador ou pajé, que receitava banhos e outros remédios à base de plantas.

Entretanto, mais do que doenças misteriosas, que só eram curadas ou amenizadas por meio da intervenção de um pajé, D. Zeneida Lima teve uma experiência marcante aos 11 anos de idade, que a inseriu definitivamente no universo da pajelança.

Acompanhada do irmão, da mãe e da empregada que caminhavam na mata, nas redondezas da fazenda onde residiam para apanhar açai, quando estava um pouco afastada dos demais, sentiu um vento frio soprar sobre ela e subitamente viu

diante de si três seres semelhantes a seres humanos, que tinham a aparência de serem dois homens e uma mulher. D. Zeneida Lima (2002, p. 136) assim descreve:

Os três seres estavam nus. Entre os braços e o corpo possuíam fina membrana, do mesmo tipo que ligava os dedos da mão. Os pés eram palmiformes, achatados, como de patos. A pele era de um azul intenso, brilhante. Ocorreu a mim que seriam seres da água. [...] Eles carregavam longos canudos em forma de cigarros e cachos de um fruto de bagas amarelas. Por gestos, ofereceram-me as frutas. Eu consegui balançar a cabeça negativamente. Sem outra razão passaram a me agredir. Meu corpo ardia com o castigo. Senti que desfalecia.

Desmaiou por um momento e, quando voltou à consciência, estava em outro lugar, ainda na floresta, mas na margem oposta do igarapé do qual, outrora, estava próxima. Sentia o corpo dolorido, e as roupas que vestia estavam rasgadas. Viu novamente os seres azuis, que lhe ofereciam as frutas, e ela de novo recusou. Eles continuaram a bater em Zeneida, que desmaiou profundamente e ficou inconsciente. Dezesete dias se passaram com Zeneida Lima desaparecida na floresta, quando finalmente a encontraram. Estava paralisada, enrolada em um emaranhado de cipós, os cabelos completamente embaraçados, e o corpo apresentava manchas definidas com figuras de peixes, pássaros, cobras, flechas, máscaras primitivas. Quando o pai lhe perguntou o que havia acontecido, ela soltou uma gargalhada, depois pausava e emitia gritos, os olhos estavam arregalados, cheios de brilho, o rosto, transfigurado; seu estado lembrava a loucura e o pânico. Afirmava ver os seres azuis que a chamavam para a mata e não lembrava mais nada.

Começou a sofrer crises de choro, gritos, risos, debatia-se e queria sair correndo para a floresta. Características da “corrente do fundo”, a qual todos os indivíduos que nascem com o dom sofrem antes de se tornarem pajés e é descrita por Maués (2005) como um período de muito sofrimento, crises, doenças ou ataques de violência ou possessão descontrolada de espíritos e caruanas. O(a) pajé deve, então, submeter-se a tratamento com um pajé experiente, que afastará os espíritos e os maus caruanas, treinando o(a) futuro(a) pajé para que ele(a) possa controlar as incorporações.

Zeneida Lima só melhorou quando levaram mestre El-pídio para vê-la, que afirmou que a menina havia sofrido flechada de Anhangá. Explicara também que ela tinha o dom de ser curandeira e não podia entrar na mata ou atravessar rios e igarapés na lua minguante, pois “é nessa lua que as resmas [que podemos entender como energias negativas] de Anhangá se espalham, ela tinha de fechar o corpo desde jitinha para que não acontecesse isso” (LIMA, 2002, p. 145). Apenas um ritual de pajelança poderia livrar Zeneida Lima da flechada de Anhangá, mas esse ritual só pôde ser realizado três dias depois, pois era uma Sexta-Feira Santa, e em dias santos não se faz pajelança. Esse respeito dos pajés pelos dias santos católicos pode ser entendido como um indício de que a maioria dos curadores se declara católica, como observam Galvão (1955) e Maués (1990). Mas, além disso, pode ser entendido como uma submissão culturalmente estabelecida, do catolicismo como “superior” à pajelança, e realizar rituais de cura ou encantaria em dias santos (como a Sexta-Feira Santa e o Natal) pode ser considerado até mesmo um pecado.

Essa visão sacralizada dos dias santos é percebida também nas religiões afro-brasileiras, como observou Vergolino (1987, p. 59) nos terreiros de Belém, que faz a interessante afirmação de que “não se trata apenas de uma justaposição [de religiões ou crenças religiosas], mas que, de fato, os terreiros assimilaram e reinterpretaram esse calendário [cristão]”.

Maués (1992) nos relata que os pajés costumam se definir religiosamente como católicos, e não como seguidores ou líderes de uma religião ou culto, que seria a pajelança. Na realidade, ser pajé é muito mais uma função social e espiritual do que uma devoção ou pertença religiosa. Entretanto, observa-se que em Soure D. Zeneida Lima não se identifica como católica, e, sim, como pajé, denotando uma intencionalidade de firmar em si uma tradição cultural, aparentemente, indígena marajoara. E mais: além disso, a pajé procura desvincular suas práticas e crenças do catolicismo popular, reverenciando não o Santo Antônio ou São Sebastião, tão adorado e respeitado por diversas comunidades amazônicas, mas, sim, o Vento, os caruanas, o Girador (a divindade criadora conforme a pajé escreve em seu livro), a Mãe Terra, entre outras deidades (LIMA, 1991, 2002), em uma fala que defende a “pureza”, a

autenticidade e a ancestralidade de sua pajelança. É possível reconhecer de fato aspectos ancestrais, xamânicos, em suas práticas e crenças de cura, no entanto observam-se também aspectos e pensamentos recorrentes do momento contemporâneo, como a ecologia desenvolvida conjuntamente com a educação e a relação com a mídia.

Decerto não existe religião ou cultura “pura”, mantida intocada e não influenciada por outras religiões e culturas. Entre semelhanças e diferenças de concepções espirituais, cada cultura assimila, reinterpreta, compartilha crenças, pensamentos e práticas e se apropria deles ao interagir com outras culturas.

D. Zeneida Lima, então, foi *sentada* pajé aos 11 anos de idade, pelo mestre Mundico de Maruacá, 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 de D. Zeneida Lima como pajé durou 1 ano e 17 dias, ao longo do qual aprendeu com seu mestre os rituais da pajelança (ou pajéismo, 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.

4. MISTÉRIO DAS ÁGUAS CARUANAS: A CONCEPÇÃO DE PAJELANÇA E MUNDO PARA D. ZENEIDA LIMA

A pajelança, de acordo com D. Zeneida Lima (2002, p. 16), 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”, pois estaria cada vez mais difusa entre elementos de outras religiões. Em sua concepção, Zeneida Lima (1991, p. 32) explica que a encantaria:

[...] 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.

A pajé alega que os seus saberes e práticas seriam a sobrevivência de um culto originalmente indígena das tribos do Marajó. Nesse sentido, podemos inferir que a pajelança praticada por essa pajé se relaciona mais com a ideia de xamanismo clássico do que com a de pajelança cabocla.

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), cuja origem remonta ao período Paleolítico, há 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 *pâlisamana*, que significa ‘homem inspirado pelos espíritos’”. A autora afirma também:

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).

Tedlock (2008) aponta cinco características fundamentais que definem as atividades e perspectivas xamânicas, que são:

1. a convicção de que todas as entidades (inanimadas ou não) estão imbuídas de uma força de vida holística, energia vital, consciência ou alma;

2. a crença em uma “teia de vida” em que todas as coisas são interdependentes e interconectadas;
3. a concepção de uma realidade complexa em que o mundo é construído em uma série de níveis conectados por um eixo central, que pode assumir a forma de uma árvore ou montanha;
4. a capacidade do xamã em viajar por mundos espirituais e de compreender e mudar eventos do mundo comum, podendo realizar tais coisas durante seu período de consciência normal ou em estados alternativos de consciência (por meio de jejum, alucinógenos, rituais e sonhos);
5. os xamãs reconhecem que forças extraordinárias, entidades ou seres cujo comportamento em uma realidade ou mundo alternativo afetam os indivíduos e acontecimentos em nosso mundo comum e, por outro lado, compreendem que ações ou rituais realizados na realidade normal podem afetar a esfera alternativa.

O xamã é, então, o sacerdote desse culto, o mediador fundamental entre os espíritos (de antepassados, de deuses e de animais) e os seres humanos. Entre suas funções, a principal é a cura das mais diversas doenças e males; para Lévi-Strauss (2003, p. 228), tal cura xamânica se processa por meio de uma manipulação psicológica na qual “a cura consistiria, pois, em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e aceitáveis para o espírito as dores que o corpo se recusa a tolerar”.

Para D. Zeneida, o pajé não é somente o instrumento (ou “ave”) dos caruanas (ou encantados, seres mágicos que habitam o fundo dos rios e interior das matas, detentores de grande poder para provocar tanto a cura quanto a doença) 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 fundou e mantém em Soure.

Os caruanas, conforme essa pajé, são energias das águas:

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 (em entrevista, 2010).

O domínio a 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 os encantados das águas salgadas são denominados caruás, possuem caráter “negativo” e geralmente efetuam malinezas, mas também têm o poder de curar.

Na literatura antropológica, e especificamente no estudo de Maués (2005, p. 7), os caruanas, também chamados de “companheiros do fundo”, são seres:

[...] normalmente “invisíveis” aos olhos dos simples mortais; mas podem manifestar-se de formas diversas. [...] 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.

Os caruanas podem também ser pessoas que se *encantaram*, ou seja, que não morreram, mas misteriosamente desapareceram em um rio ou mata, e integram-se de uma forma mítica àquele lugar e/ou a algum animal, associado à sua história de vida. Por exemplo, o caruana Raimundo Pavão, que

se encantou nas proximidades da praia Cajuúna em Soure. D. Zeneida Lima (2002) conta que esse caruana era um pescador que um dia, enquanto estava em sua embarcação nessa praia, provavelmente durante seu ofício de pesca, avistou um pavão sobrevoando seu barco. A ave volteou e se afastou para então pousar em:

[...] um areal que afluía das águas, surgido do nada. Tocando o pequeno barco para o areal, Raimundo notou que lá estavam muitos índios. Remou firme para lá e diante de seus olhos tudo desapareceu. A partir de então, Raimundo encantou-se assumindo as características de seu último estágio, ou seja, a de um pavão, tendo por missão proteger as três praias; Pesqueiro, Araruna e Cajuúna (LIMA, 2002, p. 84).

De acordo com a concepção de D. Zeneida Lima, a função dos caruanas é:

[...] em determinado tempo, preservar o equilíbrio natural, mas em sua grande maioria [os caruanas] dedicam-se à cura do ventre da Terra. [...] Finalmente, após cumprir as tarefas impostas pela Natureza, os Caruanas descem por uma Escadinha de Coral encantada, onde gradativamente são submetidos a uma transformação decrescente. Quanto mais desenvolvido o Caruana, mais ele percorre o caminho inverso para as profundezas. Sua aparência também vai se modificando até atingir sua forma mais elementar. Torna-se água novamente, a origem de tudo, o elemento principal e fundamental da vida, o que nos sustenta, dá forças e energias (INSTITUIÇÃO CARUANAS DO MARAJÓ CULTURA E ECOLOGIA, 2010a).

A pajé explica também que os caruanas se originam das Sete Cidades Encantadas que existem no fundo do mar e de lá observam no grande espelho das águas, que ela chama de a Lírica do Mar, tudo o que os mortais fazem e, invocados por um pajé, podem vir socorrer os seres humanos (LIMA, 2002, p. 82-83).

O pajé torna-se eixo de ligação entre os caruanas e os seres humanos, intermediando energias da natureza, formada basicamente pelos reinos animal, vegetal e mineral. Esses reinos

estão presentes também no ser humano e, quando estão desequilibrados, provocam doenças e outros problemas de ordem emocional, mental e até mesmo econômica, conforme a explicação de D. Zeneida Lima em entrevista. O pajé é responsável por tratar desse desequilíbrio no indivíduo, por meio de banhos e outros procedimentos. Para saber se as energias ou os reinos estão em equilíbrio ou não, D. Zeneida Lima explica:

Daí eu vô e dô uns enrolados, com três elementos da natureza, é uma pedra, um besouro e uma semente, aí você pega e depois fica dentro da cumbuca; essa cumbuca é preparada para fazer esse tipo de conferência das energias, depois disso eu pego os enrolados e abafa essa cumbuca com os enrolados, numa folha sagrada que ela tem o poder de reter essas energias ali. Daí eu levo pro tempo e deixo três dias, depois de três dias eu vô e tiro do tempo a cumbuca, tiro todas as folhas que eu botei, os enrolados de folha que eu botei, e pego os elementos e vô olhar e vejo a coloração. Às vezes eles ficam vermelhos, tem outros que ficam esverdeados. Tem vezes que tá tudo certo, você tá certa, suas energias estão certinhas. A partir daí é que eu mando... eu vejo o reino que tava... porque um representa a terra... a partir daí é que eu posso mandar as energias pra te curar (em entrevista, 2010).

Em sua cosmovisão e cosmogênese, D. Zeneida Lima (2002, p. 222-229) explica em seu livro que o mundo dos caruanas foi criado pelo Girador, a divindade primeva que possui a forma de uma grande igaçaba ou pote. Sobre águas primordiais pairou o Girador, do qual surgiu Auí, um ser ativo e luminoso, e seu povo, para o qual construiu Sete Cidades Encantadas sobre as águas. Eles viviam em harmonia com a natureza, até que um dia Auí transgrediu uma regra ditada pelo Girador, que não deveria se aproximar de lugares com desequilíbrios naturais. Auí avistou um redemoinho nas águas, provocado por Anhangá, tido como o “resto da natureza”, e ao olhar com mais atenção percebeu que o fundo das águas era feito do mesmo material que o Girador, o barro. Mergulhou em direção ao centro das águas e isso provocou um desequilíbrio na ordem natural. O que estava em cima foi para o fundo das águas, e o que estava embaixo emergiu à superfície.

Assim, criou-se a terra firme, e Auí e seu povo passaram a habitar o fundo. O Girador então pairou no ar e lançou sobre a terra sementes da vida que originaram todos os seres vivos. O corpo de Auí foi despedaçado pelo redemoinho e deu origem a várias coisas na natureza e também a seres mágicos, como o Peixe de Sete Asas Coloridas, que conduz a alma dos pajés aos mistérios das Sete Cidades Encantadas. Além dessas deidades, existe também Patu-Anu, criado pelo Girador para governar os caruanas e realizar transformações nas cidades sob as águas, depois da imersão ao fundo.

Outros mitos como esse são contados na autobiografia da pajé Zeneida Lima e se apresentam novos e desconhecidos na literatura mitológica da Amazônia, ao mesmo tempo que contêm, como nesse mito de criação, elementos-padrão existentes em muitas mitologias, como a água como princípio de toda a existência, uma divindade primeva e criadora do mundo, e, ao mesmo tempo, distante deste, a ordem ou harmonia natural, a transgressão dessa ordem, a punição e “queda do paraíso”, o sacrifício do gigante que tem seu corpo repartido e dá origem a diversas coisas da natureza (ELIADE, 2001; CAMPBELL, 1990).

Em seu depoimento, coletado em entrevistas, D. Zeneida Lima conta que os rituais que realiza são para várias finalidades, além daqueles realizados para a cura dos indivíduos. Há um para agradecer à natureza, outro para pedir chuva (caso esteja fazendo muito calor) ou sol (caso as chuvas estejam intensas), outro para proteger o indivíduo que entra na adolescência (caracterizando-se como um rito de passagem), para dar forças a uma pessoa que deseja alcançar um objetivo; há, também, rituais dedicados à Mãe Terra, para alimentá-la ou para curá-la quando uma área é devastada; há um rito fechado feito especificamente a Anhangá, no dia em que acontece o alinhamento da Terra, da Lua e do Sol. A pajé explica:

Os rituais de Anhangá, dentro da pajelança, eles são secretos, sabe? São rituais secretos porque o pajé... algumas pessoa veem, mas é com urtiga, sabe? Então o pajé se rola por cima da urtiga todinha, o servente bate o corpo do pajé tudo com urtiga. Então é um ritual, vamos dizer, pesado. Porque Anhangá, a energia de Anhangá, é pesado; ele faz isso... o servente do pajé faz isso, bate no pajé, pra acalmar essas energias na Terra, entendeu? Pra que

essas energias, não haja tanto *desgastes* [desastres], tantas coisas ruins, ele acalma as energias dela (em entrevista, 2010).

Alguns dos instrumentos sagrados que ela utiliza são o maracá, que deve ser de três tipos: o maracá da cura (que contém penas da asa da arara-azul), o maracá para marcar os ritmos da dança e dos cânticos (com penas do rabo da arara-vermelha) e o maracá de espinho (enfeitado com espinhos e penas amarelas), que serve para afastar Anhangá nos rituais de cura; há também as cintas, amarradas no corpo da pajé; um cipó, que ela utiliza para delimitar um círculo sagrado; um arco e flecha; cigarros de tauari; cuias ou cumbucas contendo água e outras coisas.

Como 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 marginalizada. Ela reclama ter sido alvo de perseguição e preconceito, sobretudo em sua cidade. Relata também que durante o período em que estava menstruada não poderia realizar pajelança, pois seu corpo “não estava puro para os caruanas” (em entrevista, 2010), deveria se alimentar somente de peixe e da parte inferior deste 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.

5. A MULHER COMO PAJÉ NA AMAZÔNIA

Em alguns estudos (MOTTA-MAUÉS, 1993; VILLACORTA, 2000; CAVALCANTE, 2008), foi observado que em certas localidades amazônicas a mulher é restrita de ser pajé, ou que no mínimo sofre interdições que geralmente o homem não sofre. Em outras localidades, porém, encontram-se mulheres pajés consideradas mais poderosas até que os homens pajés. E, em outras situações, é mais comum encontrarmos curandeiras, benzedeiras e parteiras, sendo esta última uma função exclusiva do sexo feminino.

As interdições relacionadas à restrição da mulher na pajelança giram, muitas vezes, em torno dos ciclos fisiológicos femininos e, sobretudo, do 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 as 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 a menstruação parar para voltar às atividades normais da pajelança. Ou, então, 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.

Koss (2004) afirma que a menstruação quer dizer “mudança de lua”, o que evidencia a relação da ciclicidade da natureza com o próprio corpo feminino, além de observar um dado amplamente conhecido de que o ciclo menstrual dura em torno de 28 a 29 dias, o mesmo período do ciclo lunar. Koss (2004, p. 14) escreve:

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.

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 se encontrava menstruada, era capaz de intermediar forças diferentes ou conectar-se com mundos diferentes, pois 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, que se diferenciam em cada sociedade.

Motta-Maués (1993) realizou um estudo em Itapuá, vila de pescadores em Vigia, acerca do papel da mulher na comunidade e na religião e quanto esse papel está relacionado simbolicamente à fisiologia e ao ciclo biológico feminino. 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 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), por sua vez, aponta em Condeixa (Ilha do Marajó) um número considerável de mulheres que trabalham como *meuans*, categoria que exerce uma assistência ao pajé que a “endireitou”, não atuando ativamente na pajelança. A maior dificuldade para mulheres se tornarem pajés é a não aceitação pela família, principalmente pelo 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 a ideia de mulher como 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 limitado o exercício do gênero feminino na pajelança, havia mulheres pajés. Porém, elas eram discrimi-

nadas pela 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 avó para neta), e, se contrariada ou desrespeitada, pode lançar um feitiço, doença ou desgraça para um indivíduo. Anda sempre acompanhada de um pássaro, que com seu assobio anuncia a presença da bruxa.

Sobre a recorrência de mulheres xamãs, observa-se que em algumas mitologias, como a da América Central, conta-se que a mulher nasceu ao mesmo tempo que o primeiro nagual (xamã) 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 mulheres segue as mesmas etapas que o dos homens no xamanismo.

Retornando mais no tempo, Tedlock (2008) afirma que, em diversas culturas da Era do Gelo, 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 próximo à cabeça do cadáver e o corpo de uma raposa posto em uma das mãos. Segundo a equipe de arqueólogos que estudou 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:

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.

Essa 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).

Diante disso, então, como a mulher em várias sociedades teve sua participação limitada e às vezes subjugada na vida religiosa? Alguns estudos recentes na área da antropologia vêm buscando solucionar essa questão. Margaret Mead, em seu livro *Sexo e temperamento* (1999), apresenta importantes considerações sobre a construção cultural dos comportamentos e papéis femininos e masculinos (o termo “gênero” surge somente alguns anos depois do seu estudo), a partir de sua etnografia em comunidades da Nova Guiné. Essa autora lança luzes no caminho da pesquisa sobre gênero, demonstrando que esse é muito mais um fator construído pela cultura – logo é relativo e suas configurações mudam de acordo com a sociedade em foco – do que um fator biológico, ou seja, universal, como alguns estudiosos afirmavam até o século XIX.

Rita Segato (1998) retoma essa ideia e afirma que o gênero não é algo observável, pois é abstrato, ou seja, sua construção encontra-se muito mais na mentalidade social do que necessariamente no corpo humano. Para Segato (1998), o gênero se transpõe, é complexo, e o sujeito deve ser considerado uma composição mista, plural, e não um ser monolítico, definido por características “femininas” ou “masculinas”, que na realidade variam conforme o contexto histórico e cultural, ou seja, o que é considerado característica feminina numa sociedade pode ser considerado masculina em outra. Nesse sentido,

podemos perceber algumas razões (construídas socialmente) que tornam a mulher ora restrita, ora participativa na atuação do xamanismo.

Em Soure, é possível observar que as mulheres não sofrem extremas restrições em serem pajés nem precisam esperar até a menopausa para atuarem na cura; no entanto, nos momentos em que estão menstruadas, as mulheres não podem realizar rituais de pajelança, pois o corpo está “impuro” para receber os caruanas, como afirmou D. Zeneida Lima em entrevista. Apesar de alguns estudos demonstrarem a dualidade do poder da mulher, representado pelo sangue menstrual, de caráter ora construtivo, ora destrutivo, é o caráter negativo (destrutivo) que prevalece na ideia dos(as) pajés.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo sobre as mulheres pajés na Amazônia está se ampliando cada vez mais e vem 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, benzedeiças, parteiras e pajés, que possuem saberes das plantas curativas, da mata, das águas, dos ciclos da lua e da natureza.

Em alguns locais, são repreendidas e restritas ao conhecimento dos mistérios da cura e da encantaria. 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 feitiçeiças, 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.

Com este estudo foi possível constatar que em Soure as mulheres não sofrem restrições em serem pajés ou de atuarem na prática da cura. Pelo contrário, entre os entrevistados (durante a pesquisa de 2009 a 2010, num total de cinco informantes), 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 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 deve seguir também uma dieta alimentar baseada em determinados tipos de peixes e não comer a parte da cabeça destes.

Foi 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 da religião, que estão em constantes mudanças e adaptações à realidade e ao tempo, e na pajelança ou encantaria não poderia ser diferente.

A pajelança exercida por D. Zeneida Lima apresenta-se de forma nova e desconhecida para os estudiosos do tema, entretanto pode-se afirmar que ela apresenta aspectos ancestrais e ao mesmo tempo modernos. D. Zeneida Lima é mulher e pajé, dois fatores socioculturais que foram marginalizados, mas que por meio de sua prática e atuação se tornam destaques no âmbito social, político³ e midiático. E, sobretudo, a pajelança passa a ocupar posição destacada, com livros publicados sobre o tema escritos pela própria pajé, sua participação no carnaval, produção de um filme sobre sua vida, uma clientela basicamente de classe média alta etc.

Com a atuação da pajé Zeneida Lima, surge também uma problemática, pois a pajelança praticada por ela entra em conflito com as outras formas de pajelança (de Soure e de outras localidades da Amazônia). Qual é pajelança mais “verdadeira”, mais “antiga”? Embora essa pergunta seja praticamente impossível de ser respondida, e nem é nossa pretensão responder a ela, é importante refletir sobre essa questão, pois nos remete à disputa pelo poder simbólico, utilizando o termo de Bourdieu (1989), e implica aspectos objetivos e subjetivos, interesses pessoais e ideológicos envolvidos.

³ A pajelança do Marajó foi declarada Patrimônio Cultural Imaterial do Pará em 28 de outubro de 2010, com o Projeto de Lei Ordinária nº 289, da deputada estadual Ana Cunha (INSTITUIÇÃO CARUANAS DO MARAJÓ CULTURA E ECOLOGIA, 2010b).

Alguns pesquisadores, antropólogos e folcloristas não consideram válida a concepção da pajé Zeneida Lima, e alguns nos dão a entender que essa forma de pajelança não foi nada mais do que inventada, visto que muitas de suas crenças (como a ideia do que são os caruanas e a criação do mundo) e práticas não foram igualmente observadas em estudos etnográficos até então realizados (MAUÉS, 1990; GALVÃO, 1955; VILLACORTA, 2000). Contudo, não devemos ter uma visão generalizadora desse fenômeno, a pajelança, na Amazônia, que, evidentemente, pode apresentar características próprias de um lugar para outro, pois há fatores complexos do ponto de vista histórico, social e cultural que ajudam a moldar as manifestações religiosas. Nesse sentido, é importante lembrar que a Ilha do Marajó teve uma das habitações mais antigas constatadas nas Américas pela arqueologia e foi habitada por sociedades indígenas sobre cuja origem e cultura temos, ainda hoje, pouco conhecimento, e que essa cultura, demonstrada simbolicamente nos vestígios de cerâmicas marajoaras, não existiu em nenhum outro ponto da Amazônia ou Pará, apenas no Marajó (SCHAAN, 2009). Não pretendo aqui defender nem atacar a pajelança de Zeneida Lima, mas levantar uma discussão e reflexão sobre as novas configurações que apresenta a pajelança na Amazônia, enfocando as práticas e crenças dessa mulher pajé.

WOMAN AND PAJELANÇA: A CASE STUDY ON SOURE IN MARAJÓ ISLAND/PA

ABSTRACT

This paper aims to analyze the new aspects that *pajelança cabocla* presents in Amazonia, and specifically in Soure (Marajo Island/PA) through the *pajelança* presented by D. Zeneida Lima, whose practices and beliefs are characterized by the worship of Mother Earth and other entities (caruanas,

Girador, Aú, and others), presenting a ecological discourse and self-declared indigenous ancestry to her practices and beliefs. The *pajé* (shaman) Zeneida Lima defends her practice as being a “pure”, true, *pajelança*, opposing to other forms of *pajelança* very present in Amazonia and that are beyond elements of indigenous culture, also afro-brazilian religions and popular Catholicism, when she tries to unlink to her practice, specially referring to the cult of catholic saints. This is a survey that has been developed since 2009, and will culminate in a master thesis in Science of Religion by Uepa. The objectives of this study are present the Zeneida Lima’s *pajelança*, comparing to other forms of this cult described in anthropologist literature, and analyze the function of woman in religious and symbolic context of *pajelança* in Soure.

KEYWORDS

Amazonia; woman; *pajelança*; Soure; Zeneida Lima.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

CAMPBELL, J. *O poder do mito* (diálogo com Bill Moyers). São Paulo: Palas Athena, 1990.

CAVALCANTE, P. C. *De “nascença” ou de “simpatia”*: iniciação, hierarquia e atribuições dos mestres na *pajelança* marajoara. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia da Religião)—Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

ELIADE, M. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GALVÃO, E. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

INSTITUIÇÃO CARUANAS DO MARAJÓ CULTURA E ECOLOGIA. Disponível em: <www.caruanasdomarajo.com.br>. Acesso em: 30 nov. 2010a.

INSTITUIÇÃO CARUANAS DO MARAJÓ CULTURA E ECOLOGIA. Ana Cunha declara a Pajelança Cabocla do Marajó integrante do Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Pará. 2010b. Disponível em: <<http://www.caruanasdomarajo.com.br/noticias28-04-2010.php>>. Acesso em: 19 set. 2012.

KOSS, M. von. *Rubra força: fluxos do poder feminino*. São Paulo: Escrituras, 2004. (Ensaio transversais).

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. 6. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

LIMA, Z. *O mundo místico dos caruanas e a revolta de sua ave*. Belém: Cejup, 1991.

LIMA, Z. *O mundo místico dos caruanas da Ilha do Marajó*. 6. ed. Belém: Cejup, 2002.

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

MAUÉS, R. H. Catolicismo popular e pajelança na região do salgado: as crenças e as representações. In: SANCHIS, P. (Org.). *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. Rio de Janeiro: Loyola, 1992. p. 197-230.

MAUÉS, R. H. *Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião*. 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v19n53/24092.pdf>>. Acesso em: 22 maio 2008.

MAUÉS, R. H.; VILLACORTA, G. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, R. (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

MEAD, M. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

MINAYO, M. C. S. (Org.). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. 19. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MONTAL, A. de. *O xamanismo*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

MOTTA-MAUÉS, M. A. “*Trabalhadeiras*” e “*camarados*”: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica. Belém: UFPA, 1993.

PARÁ. *Soure*: a Pérola do Marajó. Disponível em: <<http://www.paraturismo.pa.gov.br>>. Acesso em: 19 set. 2012.

SCHAAN, D. P. *Marajó*: arqueologia, iconografia, história e patrimônio. Erechim: Habilis, 2009.

SEGATO, R. L. *Os percursos do gênero na antropologia e para além dela*. Brasília: Departamento de Antropologia, 1998. (Série antropologia, v. 236). Disponível em: <<http://www.paraturismo.pa.gov.br/?q=soure-destinos>>. Acesso em: 19 set. 2012.

TEDLOCK, B. *A mulher no corpo de xamã*: o feminino na religião e na medicina. Rio de Janeiro: Rocco, 2008.

VERGOLINO, A. A semana santa nos terreiros: um estudo sobre sincretismo religioso em Belém do Pará. *Religião e Sociedade*, v. 14, n. 3, 1987.

VILLACORTA, G. M. *Mulheres do pássaro da noite*: pajelança e feitiçaria na região do Salgado (nordeste do Pará). 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia da Religião)– Universidade Federal do Pará, Belém, 2000.