



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

**Entre maracás, curimbas e tambores: pajelanças nas
religiões afro-brasileiras**

Gianno Gonçalves Quintas

**Belém – Pará
Fevereiro-2007**

Gianno Gonçalves Quintas

**Entre maracás, curimbas e tambores: pajelanças nas
religiões afro-brasileiras**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS), área de concentração em Antropologia, junto ao Departamento de Antropologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, como pré-requisito para obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais (ANTROPOLOGIA), sob a orientação do Prof^o Dr. Raymundo Heraldo Maués.

Belém – Pará
Fevereiro-2007

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

(Biblioteca de Pós-Graduação do CFCH-UFPA, Belém-PA - Brasil)

Quintas, Gianno Gonçalves

Entre maracás, curimbas e tambores: pajelanças nas religiões afro-brasileiras
/ Gianno Gonçalves Quintas ; orientador, Raymundo Heraldo Maués. - 2007

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2007.

1. Cultos afro-brasileiros - Belém (PA). 2. Religião e cultura - Belém (PA). 3. Medicina popular. 4. Cura. I. Título.

CDD - 22. ed. 299.6098115

Gianno Gonçalves Quintas

Entre maracás, curimbas e tambores: pajelanças nas religiões afro-brasileiras

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS), área de concentração em Antropologia, junto ao Departamento de Antropologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, como pré-requisito para obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais (ANTROPOLOGIA), sob a orientação do Prof^o Dr. Raymundo Heraldo Maués.

Este exemplar corresponde à dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em ___ de março de 2007 _____.

Banca:

Dr. Raymundo Heraldo Maués (UFPA) – Orientador

Dr^a. Jane Felipe Beltrão (UFPA) – Examinadora

Dr. Gustavo de Britto Freire Pacheco (IRBr) – Examinador

Dr. Flávio Leonel A. da Silveira (UFPA) – Examinador suplente

Belém – Pará
Fevereiro-2007

Dedico este trabalho a todas as mães, pais, filhos-de-santo, curadoras e curadores que, a despeito do preconceito, seguem cheios de fé no cumprimento de suas “missões”.

“Enquanto as maneiras de ser ou de agir de certos homens forem problemas para outros homens, haverá lugar para uma reflexão sobre essas diferenças que, de forma sempre renovada, continuarão a ser o domínio da antropologia”.
(LÉVI-STRAUSS *apud* PEIRANO: 2002, p. 20)

Agradecimentos

Aos meus familiares que sempre acreditaram e me apoiaram durante todos esses anos. Ao meu pai, Dirceu, ao meu irmão, Giorgio, e em especial a minha mãe, Graça.

À minha família de Santarém pelo apoio. Dona Raimunda, seu Saturnino, aos compadres Messias e Zilene e ao meu afilhado Ícaro.

Aos amigos de Belém e Macapá que sempre torceram e acreditaram em mim.

Aos colegas do Mestrado, pela leitura, discussões, sugestões e amizade.

Aos professores que tive durante o curso, por compartilhar suas experiências, suas valiosas colaborações e sugestões: Prof^ª. Jane Felipe Beltrão, Prof^º. Raymundo Heraldo Maués. Prof^ª. Marilu Campelo, Prof^ª. Mônica Conrado, Prof^ª. Angelica Motta-Maués, Prof^ª. Diana Antonaz, Prof^º. Flávio Leonel.

Aos amigos do Departamento de Antropologia, Paulo, Rosângela, Rosana, Elóy, Silvana, Max, obrigado por tudo!

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa de mestrado, auxílio fundamental para que eu pudesse realizar a pesquisa e prosseguir meus estudos.

Ao Prof^º. Gustavo Pacheco que gentilmente me enviou sua tese de doutorado e que muito me inspirou na construção deste trabalho.

À Prof^ª. Anaíza Vergolino por sua atenção e textos cedidos.

Ao auxílio dos amigos Francisco Neto, com inglês, e Marcelo Freitas, na revisão do texto.

À Jane Felipe Beltrão, minha sempre orientadora e amiga. Pela sua dedicação e esmero em formar novos antropólogos.

À Mam'etu Nangetu pela amizade, carinho, conversas e as inúmeras ajudas. Sakirila!

Ao Táta Kamungeji pela amizade fraterna, dicas e companhia durante as andanças em busca das curadoras.

À toda a minha família do Mansu Nangetu Mansubando Keke Neta.

Ao INTECAB-PA, FEUCABEP pelas importantes informações e fornecimento dos endereços dos terreiros, onde pude encontrar as mães-de-santo/curadoras.

Ao Prof^º Raymundo Heraldo Maués, meu orientador, por confiar no meu trabalho, pelo apoio durante o curso e liberdade de pensamento.

À Francilene, pela paciência, carinho, apoio, inspiração e amor, muito obrigado!

À dona Benedita, pai Tayandô, mãe Ilda, mãe Nazaré, mãe Graça, pai Olivaldo, pai Francisco, pai Beto, por me aceitarem em suas comunidades. Pela atenção dispensada e o compartilhamento de seus conhecimentos, visto sem isso o trabalho não seria possível. Meu profundo respeito e sinceros agradecimentos!

Resumo

Esta dissertação tem por proposta o estudo da pajelança na cidade de Belém, local onde a maioria dos estudos realizados se concentra na década de 1970 e 1980, ou tem como *locus* de investigação o interior do estado do Pará. Artigos de Vicente Salles (1969) e Napoleão Figueiredo (1994) apontam para o desaparecimento da pajelança “pura” na capital paraense. Este desaparecimento se deveria, em grande medida, à “influência” da umbanda. Assim, o objetivo é compreender, a partir do estudo de quatro terreiros, como está constituída essa prática na cidade de Belém, sob o contexto das religiões afro-brasileiras. A pajelança, ou pena e maracá, como é conhecida, caracteriza-se, basicamente, na crença nos “encantados”, que “baixam” durante os rituais, “incorporando” no pajé, que é a figura central das sessões.

Palavras chaves: Cultos afro-brasileiros – Belém (PA); Pajelança; Religião e cultura; Medicina popular; Cura.

Abstract

The purpose of this dissertation is to study the pajelança in the city of Belém, place where most of the accomplished studies if it concentrates in the decade of 1970 and 1980, or it has as investigation *locus* the countryside of the state of Pará. Some articles of Vicente Salles (1969) and Napoleão Figueiredo (1994) point to disappearance of the "pure" pajelança in Belém. This disappearance was due, in great measure, to the “influence” of the umbanda. Thus, the objective is to understand, starting from the study of four terreiros, as that practice is constituted in the city of Belém under the context of the Afro-Brazilian religions. The pajelança or “pena e maracá”, as it is known, is characterized, basically, in the faith of "encantados", that "incorporate", during the rituals, in the pajé, who is the central character of the sessions.

Key words: Afro-Brazilian cults – Belém (Pará, Brazil); Pajelança; Religion and culture; Popular medicine; Cure.

Sumário

Dedicatória	iv
Epígrafe	v
Agradecimentos	vi
Resumo/ Abstract	viii
Siglas utilizadas	xi
Introdução	1
Capítulo 1 – Pesquisador ou nativo? A entrada em campo e o início do estudo	7
1.1 – A entrada em campo	7
1.2 – Pesquisador ou nativo?	23
1.3 – Considerações sobre a moral e a ética na pesquisa de campo	35
Capítulo 2 – Pajelanças na Amazônia	40
2.1 – Olhares sobre a pajelança: séculos XVII a XX	42
2.2 – Linha de cura, pena e maracá e pajelança cabocla: a visão dos antropólogos	55
2.3 – Os dois sincretismos ou a dinâmica da pajelança	70
Capítulo 3 – Itinerários e os terreiros como <i>loci</i>	80
3.1 – As mães-de-santo/curadoras	81
3.2 – Os terreiros como <i>loci</i>	111
Capítulo 4 – Os trabalhos das mães-de-santo	122
4.1 – Os trabalhos: umbanda, mina e mesa branca	124
4.2 – Umbanda e mina: algumas observações	141
4.3 – Trabalhos particulares	152
Capítulo 5 – Os trabalhos das curadoras	155
5.1 – As sessões de pena e maracá	157
5.2 – Pajelança “misturada” e “não misturada”: o dito e o vivido	192
Capítulo 6 – Ritual e cura	200

6.1 – Os clientes	203
6.2 – Os rituais terapêuticos	226
Referências	237

SIGLAS UTILIZADAS

AAI Associação Amigos de Iemanjá

ACAOÃ Associação Cultural Afro-Brasileira de Oxaguiã

CONUB Conselho Nacional dos Umbandistas do Brasil

FEUCABEP Federação Espírita Umbandistas e dos Cultos Afro-Brasileiros do
Estado do Pará

INTECAB-PA Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira – Seção
Pará

IPTU Imposto Predial Territorial Urbano

URCABEP União Religiosa dos Cultos Umbandistas e Afro-Brasileiros do
Estado do Pará

UT União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil

Apresentação

Abre-te portão do fundo, portão do fundo do mar,
Aonde estão os meus bons mestres,
Vai bebendo seu paricá,
Vai fumando seu tauari,
e batendo seu maracá.

Doutrina de abertura da sessão de pena e maracá¹

Esta dissertação tem por objetivo o estudo da pajelança na cidade de Belém, local onde os poucos estudos etnográficos realizados se concentram na década de 1970 e 1980. A maior parte da literatura antropológica acerca da pajelança no Pará tem como *locus* de investigação o interior do estado. De acordo com essa literatura, a pajelança ou “pena e maracá” como é mais conhecida caracteriza-se na crença nos “encantados”, que “baixam” durante os rituais “incorporando” no pajé (curador), que é a figura central das sessões.

Artigos de Vicente Salles² e Napoleão Figueiredo³ apontam para o desaparecimento na capital paraense da pajelança como a que era praticada no interior do Estado. Este desaparecimento se devia, em grande medida, à influência das religiões afro-brasileiras, em particular a umbanda, haja vista a realização desta prática dentro dos terreiros de umbanda e “batuque” (tambor de mina).⁴

Seguindo as pistas de Vicente Salles e Napoleão Figueiredo sobre a “fusão” da pajelança com o kardecismo, umbanda e candomblé, realizei as observações nos terreiros. Visitei um total de 30 terreiros, sete realizavam sessão de pena e maracá. Destes, selecionei quatro para aprofundar o estudo.⁵

¹ Doutrina cantada por pai Tayandô na abertura da sessão de pajelança. Recolhida em trabalho de campo realizado entre os anos de 2004 e 2006. Mantive a grafia original em todas as falas das especialistas e cantigas. A utilização dessas estrofes me veio pela inspiração do trabalho de Yvonne Maggie (2001), que faz uso de tal recurso na escrita de seu estudo.

² Cf. SALLES, Vicente. Cachaça, Pena e Maracá. *Brasil Açucareiro*, Rio de Janeiro, 27 (74), p. 46-55, 1969.

³ Cf. FIGUEIREDO, Napoleão. *Rezadores, Pajés & Puçangas*. Belém: UFPA-Boitempo, 1979;

_____. Os ‘Bichos’ que Curam: os animais e a medicina de ‘folk’ em Belém do Pará. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia*, Belém, 10(1), p. 75-91, 1994.

⁴ Cf. LEACOCK, Seth; LEACOCK, Ruth. *Spirits of the Deep: a study of an Afro-Brazilian cult*. Nova York: Doubleday Natural History Press, 1972.

⁵ Os critérios da seleção serão referidos em outro momento deste trabalho.

A pesquisa, da qual esta dissertação é fruto, teve caráter qualitativo e foi desenvolvida através de observação direta e/ou participativa das sessões de pajelança, bem como de entrevistas-em-profundidade realizadas com as especialistas, além de conversas informais com as demais pessoas envolvidas, como: membros dos terreiros que participam direta ou indiretamente das sessões; e os clientes destes.

A princípio a minha intenção era fazer a pesquisa junto às curadoras (pajés) que não estavam vinculadas à umbanda ou ao tambor de mina, pois buscava encontrar uma pajelança “pura”, que não tivesse sofrido as “influências” das religiões afro-brasileiras.⁶ Embora meu empenho em localizar tais curadoras, o que encontrei foram mães-de-santo/curadoras, ou seja, a pajelança no contexto dos terreiros. A busca por curadoras era motivada pela pajelança que havia encontrado nos terreiros; fugir ao modelo de Eduardo Galvão⁷ – e pelo qual tinha por referência para desenvolver este trabalho – levava-me a questionar se o que havia encontrado era de fato pajelança ou “sobrevivências” da mesma, como apontava Figueiredo (1979), fazendo-me crer que, talvez, o objeto de pesquisa por mim construído não existisse na realidade.

Espero que tal dúvida não seja exclusiva da minha experiência com esta pesquisa (e os relatos de trabalhos que tenho lido me confirmam que não) porque poderia pensar que o errado sou eu. Mas creio que esse tipo de inquietação e a conclusão a que cheguei seja fruto do amadurecimento intelectual pelo qual a gente passa, com ou sem conseqüências, no curso de pós-graduação. Assim, procurei fazer do meu problema real fonte de entendimento do que percebia *in loco*.

A dúvida surgiu quando comecei a fazer observações sistemáticas sobre a pena e maracá nos terreiros. Os rituais em cada um dos terreiros eram diferentes entre si e, além disso, havia uma grande variação nos rituais de um mesmo terreiro que não se “encaixavam” nos modelos de pajelança até então descritos, embora as mães-de-santo dissessem que praticavam pajelança. As categorias e quantidade de entidades recebidas pelas curadoras

⁶ Na falta de um termo mais apropriado, a expressão afro-brasileiro, associada à religião, será empregada no mesmo sentido de religião de matriz africana, a despeito da ideologia e do evolucionismo que possa estar associado ao termo, como diz Dantas (1988).

⁷ Cf. GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

diferiam das encontradas por Eduardo Galvão, cujo trabalho serviu de parâmetro para muitos estudiosos depois dele. Cheguei a pensar e temi que a previsão de Figueiredo (1979) sobre o “crepúsculo dos encantados” e dos pajés, conseqüentemente, tivesse se concretizado. Percebi que estava vendo a realidade a partir de uma perspectiva que a limitava e talvez perdesse a chance de pesquisar “algo novo”, somente porque fugia ao que julgava ser pajelança.

O modelo é uma construção do analista para explicar determinada realidade, já ensinava Edmund Leach.⁸ Certamente, não se pode encontrar uma realidade tal qual o modelo, haja vista que ele só existe na cabeça do pesquisador. Contudo, o modelo é construído a partir da realidade. Assim, nos terreiros pesquisados, deparei-me com a recorrência de certos elementos, ainda que fluidos, comentados nos vários trabalhos sobre essa prática. Mas, para não limitar e condicionar a minha visão ao que havia sido produzido até então, procurei reavaliar o material encontrado para entender essas múltiplas pajelanças.

O estudo inicialmente seria centrado sobre o caráter terapêutico da pajelança, mas para isso era necessário antes mostrar como a pena e maracá estava configurada em Belém. Como havia um descompasso entre o que tinha encontrado e o que havia sido descrito por Galvão (idem) e Heraldo Maués,⁹ reorientei o foco de análise, buscando compreender mais por que e como a pena e maracá estava configurada do modo como a encontrei e não procurando o modelo que não existia nessa realidade. Assim, a vinculação ou não a uma religião – seja ela afro-brasileira ou ao catolicismo como visto por Galvão e Maués – não era relevante para este trabalho.

* * *

A motivação para a realização desta pesquisa adveio a partir da experiência de trabalho de campo para a iniciação científica. Realizei o trabalho nos bairros Jurunas e Condor, objetivando entender as habilidades dos moradores migrantes no tratamento de enfermidades e os sistemas terapêuticos acionados.

⁸ Cf. LEACH, E. R. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: EDUSP, 1996.

⁹ Cf. MAUÉS, Raymundo Heraldo. *A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: Editora da Universidade/UFPA, 1990;

_____. *Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Cejup, 1995.

Durante o trabalho de pesquisa¹⁰ junto a esses moradores, percebi que era freqüente o fato de recorrerem a diversos especialistas inscritos no sistema terapêutico “tradicional” para tratamento de enfermidades, seja no interior do Estado (quando lá moravam), seja na capital (onde se encontravam). Dentre os especialistas citados estavam as curadoras. Lembrei-me, então, que no decorrer do curso de graduação realizei alguns trabalhos onde percebi a existência da intercessão entre religião e práticas terapêuticas.

O contato com a temática envolvendo antropologia da saúde e, posteriormente religião, despertou-me o interesse em continuar no mestrado com o tema, como é mostrado no capítulo 1. Para chegar às curadoras busquei primeiramente entre os candomblecistas que conhecia. Sem sucesso, recorri a algumas instituições (que congregam os terreiros existentes em Belém), onde consegui os endereços dos terreiros de umbanda e mina, locais a partir dos quais julguei ser mais provável achar as curadoras, conforme sinaliza Salles (idem) e Figueiredo (idem). O fato de fazer pesquisa junto a vários terreiros, além de eu mesmo estar vinculado a um terreiro de candomblé, trouxeram algumas complicações, que procuro discutir no primeiro capítulo.

As pajelanças sob o contexto das religiões afro-brasileiras se mostravam distintas das que haviam sido estudadas por outros pesquisadores, o que fez com que eu voltasse o meu olhar para os trabalhos realizados sobre esta prática para compreender como os estudiosos a percebiam, levando em consideração o contexto em que foram produzidos para entender o que encontrei e daí repensar as diversas pajelanças, como mostro no capítulo 2.

Todavia, nos terreiros onde fiz a pesquisa, além da pajelança, havia outras religiões e/ou práticas religiosas. Assim, o terceiro capítulo é um esforço para compreender como se constituíram as diferentes atividades religiosas nesses espaços, haja vista que as especialistas realizavam rituais de umbanda, mina e espiritismo. Para isso, busquei verificar

¹⁰ O projeto de pesquisa de iniciação científica foi desenvolvido com apoio de bolsa concedida pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), sob a orientação da prof^a Dr^a Jane Felipe Beltrão junto ao Grupo de Pesquisa “Cidade, Aldeia e Patrimônio”, que resultou no meu trabalho de conclusão de curso. Para maiores informações, conferir QUINTAS, Gianni G. “... *Aqui a gente já tem outros conhecimentos...*” – *Saúde entre migrantes dos bairros Jurunas e Condor, Belém/PA*. Trabalho de Conclusão de Curso, Departamento de Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará (UFPA). Belém, 2005.

como se deu a construção da carreira religiosa das especialistas para entender as motivações e o processo de iniciação em cada uma das práticas por elas realizadas.

No capítulo 4 descrevo as atividades religiosas pelas quais as especialistas são reconhecidas, isto é, os rituais de umbanda e mina. Inicialmente meu interesse em participar das outras atividades rituais do terreiro era apenas para familiarizar-me com as pessoas e com o ambiente de modo a facilitar minha entrada em campo, pois os rituais de pajelança não eram realizados com frequência em alguns terreiros. Embora o enfoque fosse a pena e maracá, percebi que era preciso entender a ligação que as outras atividades religiosas pudessem ter com o objeto da pesquisa.

As sessões de pajelança dos quatro terreiros estão descritas no quinto capítulo, onde retomo a discussão feita no capítulo 2 sobre a construção desta prática tanto do ponto de vista nativo quanto dos analistas. Procuro compreender como cada especialista pensa e constrói a identidade da pajelança em relação às outras atividades religiosas e a que fim ela atende dentro de cada uma das instituições pesquisadas. Ao invés de tentar perceber como a pajelança estava configurada nos terreiros a partir do modelo construído pelos analistas com quem havia entrado em contato antes da realização do trabalho de campo, parti da realidade contida nos terreiros para entender as múltiplas configurações dessa prática.

Entretanto, como realizar tal procedimento em meio a tantas possibilidades reais de pajelança? Intentando dar conta de meus objetivos principais, utilizei como instrumento de análise um tipo idealizado de pajelança, construído por mim a partir do que visualizei no campo, para compreender as visões nativas. O objetivo é mostrar que a pajelança não está conformada num único modelo como sugeriam alguns autores partindo de Eduardo Galvão, mas na existência de inúmeros “modelos”.

Certamente um dos aspectos marcantes na pajelança é o caráter terapêutico que esta prática possui, e é justamente isso que procuro mostrar no sexto e último capítulo a partir do itinerário terapêutico dos clientes, buscando focalizar como é construída a percepção de doença e os motivos que os levam a recorrer a estas especialistas.

Assim “Entre maracás, curimbas e tambores: pajelança nas religiões afro-brasileiras” tem com proposta principal compreender como a pajelança se configura em

Belém sob o contexto das religiões afro-brasileiras, com base em quatro terreiros onde essa prática é realizada. O título do trabalho é uma alusão, ainda que imprecisa, das atividades exercidas pelas especialistas em que o “maracá” representaria a pajelança; a “curimba”, a umbanda; e o “tambor” a mina e o candomblé.

Evans-Pritchard,¹¹ perguntado sobre o quanto do caderno de campo deveria ser publicado, responde: “tudo”. Algumas descrições se tornaram longas, apesar de parcial, porque penso ser interessante mostrar os dados de onde construí minha interpretação. Concordo com o autor quando diz “(...) o que não é publicado está perdido para sempre (...)” (idem, p. 255), pois o que ficou registrado neste trabalho poderá servir a outros no futuro “(...) que esteja se perguntando coisas que não perguntamos, aquilo que para nós parecia banal (...)” (idem). Mas com isso carregamos para “(...) o resto da vida o que se publicou, aprisionado na cela que se construiu” (idem).

Embora as “vozes” das interlocutores dessa pesquisa não estejam todas aqui, elas foram importantes para as reflexões sobre o que está sendo discutido ao longo do trabalho. Algumas coisas podem estar em desacordo com o que pensam outros que vivem a religião e “fazem” a pena e maracá, pois, como visto, cada uma tem seu ponto de vista, o que muitas vezes está em desacordo com o olhar de seus pares. Como dizem os antropólogos, apresentamos uma das muitas leituras possíveis, assim como as interlocutoras. Certamente a realidade é mais ampla e complexa do que apresento aqui. Em alguns pontos iremos concordar, em outros não, e é isso que faz a realidade ser tão rica. Procuro, a partir dos vários olhares, discutir com vistas a contribuir com mais um olhar sobre as práticas aqui apresentadas.

¹¹ EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, Oráculos e Magia Entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

Capítulo 1 – Pesquisador ou nativo? A entrada em campo e o início do estudo

Acordai quem está dormindo,
levantai quem está sentado,
e vamos cantar alegremente a doutrina,
do boto branco malhado.

Doutrina de invocação do encantado Boto Branco Malhado¹²

Como dito na apresentação, esta dissertação tem por proposta o estudo da pajelança, na cidade de Belém, local onde a maioria dos estudos etnográfico realizados acerca da temática se concentra na década de 70 e 80 do século passado. Entretanto, até o momento pouca informação foi produzida sobre esta temática, em especial, na capital paraense – apesar de haver algumas pesquisas com enfoque sobre as práticas terapêuticas de vários especialistas, como benzedeadas, parteiras, ervateiros¹³ – pois grande parte da literatura antropológica, acerca da pajelança, tem como *locus* de investigação o interior do estado do Pará. Mas, para tanto faz-se necessário dizer como cheguei ao tema e aos personagens do trabalho, o que faço a partir de agora.

1.1 – A entrada em campo

Malinowski,¹⁴ na introdução da sua obra, que se tornou um clássico da Antropologia, relata a sua iniciação na pesquisa de campo e revela alguns truques, e que magia o etnógrafo deve invocar em campo na realização do seu ofício, entretanto, se limita a dizer o “que fazer”, não mostrando “como fez”.¹⁵ Neste capítulo, tentarei mostrar “como fiz”, o que acaba se transformando, como diz Vagner Silva (2000, p. 116), numa “literatura de confissões”.

¹² Doutrina cantada por Boto Branco Malhado “incorporado” em mãe Ilda. Encantado muito popular da encantaria paraense. É recebido tanto nas sessões de pena e maracá, quanto de umbanda. Doutrina recolhida em trabalho de campo realizado entre os anos de 2004 e 2006.

¹³ Como é conhecido popularmente o herborista, aquele que planta e comercializa plantas e ervas medicinais.

¹⁴ Cf. MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

¹⁵ Cf. SILVA, Vagner Gonçalves da. *O Antropólogo e sua Magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: EDUSP, 2000.

No trabalho antropológico não existe receita pronta e acabada, como diz Benjamin D. Paul citado por Cicourel,¹⁶ para se entrar em campo, ou segundo Evans-Pritchard (2005) – quando buscou indicações, de como fazer o trabalho de campo, entre os renomados antropólogos de sua época – “(...) muito depende do pesquisador, da sociedade que ele estuda e das condições em que tem de fazê-lo” (2005, p. 243). O essencial é fazer contatos iniciais com as pessoas ou as instituições que controlam a comunidade para desenvolver o trabalho. E, de alguma maneira, este tem sido a principal, mas não a única, receita que utilizo para efetuar os primeiros contatos.

Penso ser importante abordar sobre as questões de metodologia adotada, principalmente – e aqui concordo com Sérgio Ferretti¹⁷ – porque se têm poucas referências sobre aos procedimentos metodológicos referentes ao estudo das religiões de matriz africana, e que eu estenderia para as demais práticas pouco pesquisadas, como no caso o jarê,¹⁸ o catimbó,¹⁹ e aqui, a pajelança.

Recentemente, temos o trabalho de Vagner Silva (2000), que procura discutir o trabalho de campo, a partir, especificamente, das religiões afro-brasileiras, para entender como os relacionamentos, entre pesquisador e pesquisado, construídos ao longo da pesquisa, se refletem na construção do texto etnográfico. O autor discute as várias opções metodológicas dos pesquisadores, que vão dos “clássicos”, até os mais recentes.

Vagner Silva trabalha, sobretudo, com base nas produções antropológicas, realizadas junto ao candomblé, batuque, xangô, tambor de mina, que, ao meu ver, são consideradas religiões bastante parecidas, no que toca sobre a questão de “tradição”. Diferente do que estudei, pois, além da pajelança, dialoguei com umbandistas e “mineiras”.²⁰ E, ao invés de estudar uma única casa – como é comum nos estudos sobre religiões afro, como se pode verificar na vasta literatura a respeito – estudei várias, com o “agravante” de ser

¹⁶ Cf. CICOUREL, Aaron. Teoria e Método em Pesquisa de Campo. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar (Org.). *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1975. p. 87-121.

¹⁷ Cf. FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís, FAPEMA, 1995.

¹⁸ Sobre o jarê consultar: SENNA, Ronaldo de Salles. Jarê, a Religião da Chapada Diamantina. In: PRANDI, Reginaldo (Org.) *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 74-119.

¹⁹ Sobre o catimbó consultar: ASSUNÇÃO, Luiz. *O Reino dos Mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

²⁰ Como se denominam os adeptos do tambor de mina.

adepto de uma modalidade, ainda não bem “aceita”, dentro do cenário das religiões de possessão, em Belém.

Em seu livro, Vagner Silva procura discutir, também, com diversos autores que pesquisaram as religiões afro-brasileiras, envolvendo questões sobre o trabalho de campo. Vários deles adeptos da religião que estudou, como o próprio Vagner Silva. Alguns aderiram para, apenas, estudar e/ou por outros motivos pessoais. Essa é uma questão à qual voltarei no fim deste capítulo, pensando a partir da minha própria condição, para a realização desta pesquisa. Nessa discussão, Silva (2000) vai ser meu maior interlocutor. Assim, tentarei, ao longo da dissertação, restituir as condições em que foi feito o trabalho de campo, de modo a mostrar as opções que fiz no desenvolvimento da pesquisa.

Não é somente o campo que impõe limitações, reformulações e/ou mudanças de objeto quando do momento da realização da pesquisa em si, mas a própria academia contribui com as modificações. Isto não é algo novo, como mostra Vagner Silva, pois, segundo ele, “[o] desenvolvimento do trabalho de campo sofre, portanto, os constrangimentos relacionados com o modo pelo qual a escolha do tema, das hipóteses e das perspectivas (...) é negociada na academia que o acolhe e o legitima” (2000, p. 28).

Não é meu objetivo fazer uma meta-etnografia, como faz Vagner Silva (2000) e James Clifford,²¹ mas apenas chamo a atenção para um problema, que começa antes mesmo de se iniciar o trabalho de campo propriamente dito, e de como isso pode interferir de maneira negativa no resultado final dos trabalhos, que são programados e produzidos dentro de um espaço de tempo limitado, como no caso do mestrado que é, atualmente, de dois anos. Faço esse comentário, pois, a intenção era, inicialmente, pesquisar outra temática dentro do universo afro-religioso, que não a pajelança,²² e acabou trazendo-me alguns contratemplos que serão narrados em seguida.

A despeito do interesse pelos estudos sobre religiões afro-brasileiras – e antes disso a pajelança, particularmente – o contato com ambas somente foi possível nos primeiros

²¹ Cf. CLIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Reginaldo Santos Gonçalves (Org.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

²² A pajelança, antes do advento das religiões de matriz africana, era considerada a principal forma de culto mediúnico na Amazônia, e que passou a ser praticada, também, dentro dos terreiros como aponta o casal Leacock (1972).

semestres de 2003 e 2004 respectivamente, quando fiz trabalho para duas disciplinas da graduação do curso de Ciências Sociais. Os textos que preparei eram revisões bibliográficas, sendo que o primeiro era sobre pajelança e saúde na Amazônia, e o segundo tratava sobre saúde e doença no candomblé. O trabalho sobre candomblé, apesar de ser uma breve discussão, a partir de estudos realizados em Belém, fiz uma entrevista com a mãe Nangetu, que possui terreiro da “nação”²³ angola²⁴ no bairro do Marco.

A ponte para o campo foi um colega de curso, “filho-de-santo”²⁵ naquela casa, através de quem, a partir daquele primeiro momento, pude estabelecer contato com religiosos de outros terreiros, principalmente de candomblé, contato este, como *Doc* – em alusão ao informante de Foote-Whyte²⁶ – feito por intermédio da “mãe-de-santo”²⁷ entrevistada; bem como a minha participação, à época, no I Encontro Estadual sobre Religiões Afro-Brasileiras e Saúde,²⁸ onde conheci pai Tayandô que é um dos meus atuais interlocutores.²⁹

Entretanto, os “imponderáveis da vida real” também se apresentam no meio acadêmico, principalmente quando nos aproximamos dos campos de estudos considerados de propriedade de alguns cientistas, como o que ocorreu comigo. Logo, me vi impossibilitado de continuar meus estudos nessa linha – muito embora já estivesse fazendo trabalho de campo visando ao mestrado – pois, como diz Vagner Silva, “(...) os antropólogos tornam-se refratários à presença de outros pesquisadores que se aproximam de suas redes de campo” (p.

²³ Termo utilizado para designar os diversos ritos, a partir das diferentes ênfases culturais pelo qual o candomblé se apresenta, como o candomblé ketu, angola, de caboclo, entre outros. Cf. PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do Axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora Hucitec 1996. Em Belém é, igualmente, utilizado para assinalar qual religião é praticada em determinado terreiro, como a umbanda, mina-nagô, tambor de mina, e as várias modalidades do candomblé.

²⁴ Seu terreiro chama-se Mansu Nangetu Mansubando Keke Neta.

²⁵ Refere-se ao adepto do candomblé, tambor de mina ou umbanda.

²⁶ Cf. FOOTE-WHYTE, William. *Treinando a Observação Participante*. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar (Org.). *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1975. p. 77-86.

²⁷ Refere-se tanto à pessoa que passou pela iniciação no candomblé, tambor de mina ou umbanda, quanto o dirigente do terreiro.

²⁸ O evento aconteceu no dia 03 de julho de 2004 no auditório do Palácio Antonio Lemos, em Belém. Dentro da programação do encontro houve o Seminário de Lançamento do Núcleo Belém da Rede Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, cuja coordenadora estadual da Rede é mãe Nalva de Oxum, da Associação Afro-Religiosa e Cultural Ile Iyaba Omi (ACIYOMI), situado no bairro da Terra Firme. O objetivo da Rede é a promoção da saúde junto aos terreiros participantes, e pensar políticas públicas que atendam as necessidades do povo-de-santo. O site da Rede é: www.redereligioesafrosauade.org

²⁹ Devido ao interesse pela temática da saúde, gravei todas as palestras proferidas no encontro, em especial, as dos vários pais-de-santo. O material seria utilizado na construção da proposta sobre candomblé e saúde.

32), ou ao próprio campo; parti, então, para outra temática, de igual interesse, para que fosse possível a sua realização, e desse modo cheguei (ou voltei) à pajelança.³⁰

Após vários reveses durante a pesquisa, faço um paralelo entre as trajetórias acadêmicas ou dos acadêmicos, porque muito se assemelham aos das mães-de-santo/curadoras,³¹ ou mesmo aos itinerários terapêuticos de seus clientes, muitas vezes direcionados pelo “mundo da vida cotidiana”, isto é, o mundo da *práxis*, determinando a “atitude natural” frente aos problemas a serem solucionados.³²

Delimitado o novo tema, construí a proposta para a seleção do mestrado, reaproveitando parte do estoque do capital social e material (acumulado ainda na graduação sobre o candomblé, especificamente, e sobre as religiões afro-brasileiras de modo mais geral), que redirecionado, serviu para subsidiar a pesquisa que ora apresento, posto que estando “apresentado” ao campo afro-religioso, tive a oportunidade de iniciar o levantamento dos dados bibliográficos.

Contornado os imponderáveis iniciais, fui atrás dos pajés.³³ Primeiramente, procurei nos terreiros das mães e pais-de-santo que já havia conhecido, mas sem sucesso pelos seguintes motivos: o primeiro deles é que a maioria dos terreiros que fui eram de candomblé e, amiúde, em dias de festa; o segundo é que grande parte dos convidados são, também, da mesma modalidade.³⁴

A maioria dos candomblecistas se diz praticante somente da religião que professam, e tem um discurso de “pureza” em relação as outras religiões afro, que são por eles consideradas sincréticas,³⁵ por mais que alguns sejam antigos mineiros que na década de 1980

³⁰ Pajelança e o universo da encantaria é uma realidade que faz parte da vida cotidiana das pessoas que moram em lugares como na Ilha de Marajó, por exemplo, onde eu cresci. Era comum as pessoas recorrerem a este tipo de especialista, como era comum o surgimento de uma nova história e acontecimentos relacionados aos encantados. De maneira que foi quase impossível para mim não ter interesse sobre um fenômeno tão presente na realidade da população que vive na Amazônia, e a qual estou incluído.

³¹ Será utilizada esta forma no feminino, haja vista serem mulheres a maioria das interlocutoras.

³² Cf. BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis: Vozes, 1999.

³³ Aqui utilizada tanto como categoria analítica do pesquisador quanto nativa.

³⁴ Não é muito freqüente os sacerdotes da umbanda e/ou tambor de mina irem nas casas de candomblé e vice-versa. Pelo que observei, geralmente, há visitas entre os sacerdotes desde que da mesma modalidade de culto. Entretanto, há exceções e elas ocorrem em virtude das alianças políticas e das redes de relações estabelecidas a partir daí.

³⁵ Segundo Reginaldo Prandi (1999), a história das religiões afro-brasileiras pode ser dividida em três momentos: o primeiro seria quando religiões de matriz africana passaram pelo processo de sincretização com o catolicismo,

foram à Bahia, ou trouxeram pais-de-santo à Belém para “fazerem o santo”.³⁶ Este não é um fenômeno novo e já foi estudado por Furuya,³⁷ Campelo³⁸ e Luca.³⁹

Esse fato me fez perceber que seria melhor ir aos terreiros de umbanda e tambor de mina, procurando seguir as pistas de Vicente Salles (1969) e Napoleão Figueiredo (1979, 1994) sobre a “fusão” da pajelança com o kardecismo e a umbanda. Muito embora meu insucesso na iniciação ao estudo das casas de candomblé, conforme relatado anteriormente, as observações feitas foram importantes para compreender o lugar da pajelança no cenário afro-religioso, bem como a própria dinâmica dessas religiões em Belém, e que serão discutidos nos próximos capítulos.

Como comentei acima, fazer contatos com as pessoas ou instituições que controlam a comunidade é uma estratégia importante, mas quais instituições e quais pessoas procurar foi o passo seguinte. Como não consegui via os pais-de-santo que conheço, o que inviabilizou temporariamente o prosseguimento da pesquisa, lembrei das palavras de Evans-Pritchard, em referência a sua experiência no trabalho de campo: “há um período inicial de perplexidade, pode-se até dizer de desespero, mas se perseveramos, a coisa passa” (2005, p. 254). A perplexidade de Evans-Pritchard, ilustra não só a minha e de muitos, mas fundamentalmente mostra que o trabalho antropológico nunca é um processo linear, é, ao contrário, cheio de idas e vindas, mas que nem sempre isso aparece no texto etnográfico.

Para alcançar outros terreiros, fora da rede que já havia estabelecido, recorri a três instituições que as congregam, e que conheci no desenvolvimento do trabalho de campo para a qualificação do projeto de mestrado (em antropologia). A primeira delas foi a Federação

e que ocorreu durante a formação das modalidades tradicionais (candomblé, xangô, tambor de mina e batuque); o segundo momento é o do branqueamento sofrido pela umbanda durante a sua formação; o terceiro é o processo de africanização, onde o candomblé passa a negar o sincretismo, e torna-se uma religião universal, onde não faz distinção de cor ou origem racial e étnica. Cf. PRANDI, Reginaldo. Referências Sociais das religiões Afro-Brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: CARDOSO, Carlos; BARCELOS, Jefferson (Orgs.). *Faces da Tradição afro-brasileira. Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Rio de Janeiro: Pallas, Salvador: CEAO, 1999.

³⁶ Expressão que significa realizar a iniciação na religião.

³⁷ Cf. FURUYA, Yoshiaki. Entre “Nagoização” e “Umbandização”: uma síntese no culto mina-nagô de Belém. Brasil. *Annals* 6, Tóquio, Universidade de Tóquio, p. 13-53, 1986.

³⁸ Cf. CAMPELO, Marilu, Márcia. *Tradição e Inovação: um estudo sobre a mina e o candomblé na Amazônia*. 2003. 63 f. Relatório de Pesquisa, Departamento de Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, Belém, 2003.

³⁹ Cf. LUCA, Taíssa Tavernard. *“Revisitando o Tambor das Flores” – A Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará como Guardiã de uma Tradição*. 2003, Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará (FEUCABEP),⁴⁰ em junho de 2005, onde levantei os primeiros endereços. Tem como presidente o candomblecista Hyder Nazareno Lisboa, ou pai Hyder. Fundada em 1964 é a mais antiga e que congrega o maior número de casas, aproximadamente 1600, prevalecendo os terreiros de umbanda. Surgiu no contexto da ditadura militar, como forma de reprimir os abusos e controlar os cultos nos terreiros, dentro de padrões estabelecidos pela FEUCABEP, de modo a normatizar, e ser “(...) mediadora entre as ‘casas de culto’ e o Estado”⁴¹ (LUCA: 2003, p. 24).

A partir de 1982, com o fim da proibição da realização de rituais no perímetro urbano de Belém, a federação perde seu papel normatizador, possibilitando maior liberdade de culto, de abertura de outras casas (fora do julgo da FEUCABEP), o que favoreceu o surgimento de outras instituições – como o INTECAB-PA – que passaram a disputar com ela o “(...) mercado religioso paraense e representando concorrência à supremacia da Federação” (idem, p. 27).

No mesmo período, e com o mesmo intuito, procurei o Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira – Seção Pará (INTECAB - PA),⁴² que tem como coordenadora estadual a candomblecista Oneide Monteiro Rodrigues, conhecida por mãe Nangetu. O INTECAB-PA foi fundado em 1993, trazido para Belém por dissidentes da FEUCABEP, principalmente, por adeptos do candomblé que passam a questionar a necessidade de se federalizar, bem como a cobrança de taxas feita pela federação (LUCA: 2003).

Não sei precisar quantos terreiros existem cadastrados, porque a filiação no INTECAB - PA é por pessoa, possuindo ou não terreiro,⁴³ ao contrário do que percebi nas outras duas instituições, em que a inscrição da pessoa significa inscrição do terreiro que possui. No INTECAB-PA a maioria dos filiados é do candomblé. Fora os filiados, há ainda o registro dos terreiros (e seus responsáveis), que recebem cestas básicas, repassadas pelo

⁴⁰ Consegui o endereço e telefone da mesma através da lista telefônica. A FEUCABEP situa-se na travessa Dr. Enéas Pinheiro, 697, bairro da Pedreira.

⁴¹ Grifos da autora.

⁴² O INTECAB-PA situa-se na travessa Pirajá, 1194, bairro do Marco, no mesmo endereço do terreiro e residência de mãe Nangetu.

⁴³ Entretanto, a pessoa deve necessariamente estar ligada a um terreiro. Exemplo disso, sou eu que sou filiado pelo terreiro de mãe Nangetu.

Programa Fome Zero para o INTECAB-PA, e redistribuí entre os afro-religiosos. Neste cadastro, há muitas casas de umbanda.

E, por último, fui à União Religiosa dos Cultos Umbandistas e Afro-Brasileiros do Estado do Pará (URCABEP),⁴⁴ fundada em setembro de 2002 por Itacy Dias Rodrigues e atual presidente, ou Coronel Itacy, como é popularmente conhecido.⁴⁵ A URCABEP⁴⁶ tinha cadastrado, em abril de 2006, por volta de 900 terreiros, sendo a maioria de umbanda, como na FEUCABEP.

Segundo Taíssa de Luca (2003), o coronel Itacy é presidente vitalício da Associação Amigos de Iemanjá (AAI), criada, extra-oficialmente, em 1971, com a finalidade de realizar o Festival de Iemanjá na primeira quinzena do mês de dezembro. Na década de 1980, houve uma tentativa da AAI em ter o Festival assimilado pela FEUCABEP, mas sem sucesso, pois a federação não reconhecia essa festividade. Nesse mesmo período, houve a tentativa dos dirigentes da AAI em tomar o poder político da federação, novamente sem sucesso, ocupando apenas cargos burocráticos de pouca relevância.⁴⁷

Após as incursões frustradas, os dirigentes do AAI criaram a União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil – Seção Pará (UT), com propósito parecido ao da FEUCABEP. Porém, a UT não desponta e não representa uma ameaça ao prestígio da federação, e aos poucos vai perdendo espaço (LUCA: 2003). Ao que tudo indica, a criação da URCABEP é mais uma tentativa de fazer frente a FEUCABEP, pois ela tem, como a UT tinha, a mesma finalidade da federação, como expedir alvarás de funcionamento e oferecer assistência jurídica para seus associados (CARDOSO FILHO: 1999).⁴⁸

Com exceção da URCABEP,⁴⁹ nas duas outras instituições consegui obter uma lista de endereços, o que possibilitou a minha ida aos terreiros e, dessa forma, encontrar a(o)s

⁴⁴ A URCABEP situa-se na travessa Curuzú, 1265, bairro do Marco, nos altos da residência do Coronel Itacy. Por intermédio de mãe Nangetu, consegui o endereço e telefone da URCABEP.

⁴⁵ Itacy Dias Domingues é bacharel em Direito e Coronel aposentado da polícia militar.

⁴⁶ A URCABEP é filiada ao Conselho Nacional dos Umbandistas do Brasil (CONUB).

⁴⁷ Cf. CARDOSO FILHO, João Simões. *Uma Rosa a Iemanjá: uma análise antropológica da Associação dos Amigos de Iemanjá – Belém – Pará*. 1999. 147 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará (UFPA), 1999.

⁴⁸ Interessante foi notar que muitos terreiros que visitei possuem, tanto o alvará da URCABEP, quanto da FEUCABEP.

⁴⁹ Coronel Itacy não quis fornecer endereços dos terreiros, alegando a privacidade dos seus dados, apenas forneceu, a muito custo, o número de terreiros cadastrados em sua instituição.

curadora(e)s, como dona Benedita,⁵⁰ que é filiada na FEUCABEP. A partir da experiência com o candomblé, preparei uma lista em que constavam quase que somente terreiros de umbanda, sendo poucos de tambor de mina, porque julguei que seria o modo mais provável de se chegar a(o)s curadora(e)s.

Quando ía aos terreiros tomava certo cuidado, tal como evitar citar os nomes dos pais ou mães-de-santo que já havia visitado (falando apenas quando perguntassem), como forma de não despertar possíveis ciúmes, querelas, pois poderiam ser rivais, isto é, pertencerem a redes distintas de sociabilidade, e eu ser tomado como espião, tornando empecilho ao trabalho, ou mesmo sugerir a idéia que eu estava comparando uma casa com a outra, para apontar qual, possivelmente, possuía o verdadeiro “fundamento”.⁵¹

Desse modo, procurei constituir os meus contatos a partir do terreiro visitado, e dele ir a outros pertencentes à sua rede social, ou de conhecimento do pai-de-santo. A indicação dos afro-religiosos, de terreiro ou de possíveis pessoas que trabalhassem na “pena e maracá”,⁵² era outra maneira que utilizada na busca pela(o)s curadora(e)s e que rendeu os melhores resultados.

Um “mito” propalado, tanto na literatura antropológica quanto na academia, é o da existência de uma aliança entre afro-religiosos e antropólogos, que começou com as pesquisas de Raimundo Nina Rodrigues, passando por Arthur Ramos, Roger Bastide e chegou aos dias de hoje. Tais estudos conferiam (ou ainda conferem), certa visibilidade e prestígio aos terreiros, bem como proteção, numa época de forte repressão policial contra esses cultos. Por sua vez, e em contrapartida os pesquisadores tinham a possibilidade de realizar suas pesquisas, possibilitando sua legitimação enquanto antropólogo, dentro e fora da academia. Seria uma relação de mútua dependência, um processo de mão dupla na construção de prestígios e legitimações (SILVA: 2000).

⁵⁰ “Benedita” é conhecida por “dona Benedita” ou “dona Bené”, apesar de poder ser incluída na categoria “mãe-de-santo”, ela não é assim chamada (embora seja reconhecida como tal) por sua situação ambígua em que se encontra de ser, ao mesmo tempo, curadora.

⁵¹ “Fundamento” denota tanto o conhecimento teológico, secreto e específico de cada terreiro, que é transmitido àquele que passou pelos ritos iniciáticos, quanto ao conhecimento teológico mais genérico, porém aprofundado, sobre a religião afro-brasileira.

⁵² Utilizarei os termos “cura”, “linha de cura”, “pena e maracá” e “linha de pena e maracá” como sinônimos para referir-me à pajelança (todas categorias nativas, assim como pajelança). A partir desse momento, me referirei a elas sem as aspas para não tornar o texto pesado.

Se tal aliança pode ser encontrada, com mais ou menos intensidade, em várias regiões do país, onde existam pesquisas realizadas, convém não generalizar sua existência para todos os terreiros encontrados dentro de uma mesma localidade, como Belém, por exemplo. Nem sempre as partes, antropólogos e religiosos, têm ciência desta aliança, ou compartilham de uma reciprocidade de ajuda mútua, como dito acima. Em consequência disso, o antropólogo nem sempre é uma figura prestigiada aonde chega para realizar a pesquisa, como aconteceu comigo.

Não vou dizer que não existam terreiros onde a presença do antropólogo seja bem vinda, como tenho ciência a partir dos relatos de colegas da área. Porém, a realidade mostra que nem sempre isso acontece. Talvez essa conclusão (da existência da aliança) se deva ao fato de que em Belém, dentre os estudos feitos, exista uma certa recorrência em pesquisar determinados terreiros que já foram objeto de estudo em outras épocas, o que acaba por deixar as portas abertas para novos pesquisadores, caso o que tenha sido escrito não desagrade o pesquisado.

Muitos dos terreiros já pesquisados são considerados renomados, dentro do cenário afro-religioso da capital paraense; os que não são, procuram se afirmar enquanto tal, utilizando várias estratégias, inclusive das pesquisas e/ou dos próprios pesquisadores, na construção do prestígio de suas casas ante as demais. Não estou querendo afirmar que antropólogos constroem tradições, mas que, às vezes, ajudam na construção de prestígio.

Neste sentido, pai Tayandô é um exemplo de casa pesquisada. Se sua casa é ou não considerada tradicional é uma questão a ser discutida. O que não se pode dizer é que ele não seja, ultimamente, uma figura bastante conhecida no cenário afro-religioso de Belém. O que quero frisar é que dentre os interlocutores desta pesquisa, somente pai Tayandô sabe o que é um antropólogo e o que faz, o que facilitou o desenvolvimento do trabalho, ao contrário dos demais que não sabiam e ainda não sabem muito bem.

Esta não era a primeira vez que a casa de pai Tayandô seria alvo de investigação, e, sempre que possível, ele abre sua casa aos pesquisadores, muitas vezes por indicação de outros estudiosos que passaram por ali.⁵³ Este fato o torna singular, se comparado aos demais

⁵³ Eu próprio me incluo nesta relação.

interlocutores, porque é, também, um leitor das produções dos antropólogos,⁵⁴ o que trouxe algumas implicações peculiares neste caso.⁵⁵

Tenho ciência que uma investigação científica nunca é fácil, especialmente quando não se têm pessoas para intermediarem, junto ao grupo pesquisado, a entrada em campo, que é o momento crucial para o sucesso ou fracasso da pesquisa. Dessa forma, tive que ter “jogo de cintura”, isto é, tive de ir aprendendo a lidar com os atores da pesquisa ao longo de seu desenvolvimento, como escolher as palavras para poder explicar o que era o estudo, o que fazia e por quê, para ter permissão de realizá-la no local, e, mesmo assim, as pessoas ficavam muito desconfiadas no início, sobretudo por se tratar de religiões que são historicamente alvo de perseguições e discriminações.

Para evitar mais complicações procurei não fazer uso de anotações ou ficar com caderneta à mão em campo, fazia assim que tinha chance.⁵⁶ As pessoas não se sentem à vontade, tendo a sensação de que estão sendo vigiadas, e isso, de certa forma, causava desconforto a elas e a mim. Principalmente em relação aos clientes que vão aos terreiros e temem pela privacidade de sua identidade e dos motivos que os levaram àquele local, isso me fez entender porque o ritual de pena e maracá em Belém é diferente da praticada no interior, que vai ser comentado em outro capítulo.

Para explicar como havia chegado ao terreiro e dissipar a idéia que surgiu do nada, falava de meu percurso pela federação, o que me dava certa credibilidade, pois se a federação havia indicado o terreiro não havia porque temer a minha presença. Raramente tive a possibilidade de chegar a um terreiro via intermediação de uma pessoa de “carne e sangue”, pois a ponte era mais “virtual” do que “real”.⁵⁷

⁵⁴ Pai Tayandô procura construir seu discurso a partir dos textos etnográficos, principalmente quando o assunto repousa na questão teológica,

⁵⁵ A impressão que tenho, a partir da leitura dos trabalhos sobre religião de matriz africana, é que dentre religiosos, os candomblecistas são os maiores leitores dos textos etnográficos acerca da temática afro-religiosa. O consumo de literatura antropológica em Belém, sobre religião afro, foi igualmente percebido por Napoleão Figueiredo (1983).

⁵⁶ Penso que em razão de não anotar nada na frente das pessoas, possa também ter dado a idéia de que estava lá por outro motivo, possibilitando outras interpretações sobre minha figura.

⁵⁷ As pessoas precisavam de referências para que as relações pudessem ser estabelecidas, e se no início a ponte era “virtual”, depois, com a convivência, o interlocutor passa a ter outros parâmetros, mais “reais”, para se basear e construir relacionamento. Procurei levar artigos de antropologia sobre a temática, bem como meus próprios trabalhos para dar a idéia do que faz o antropólogo e o que eu pretendia fazer. Porém, tal procedimento gerou outros resultados não planejados, pois algumas pessoas fizeram comentários a partir da reflexão surgida do

E, conseqüentemente, para estabelecer a empatia fiz diversas visitas aos terreiros, participando de várias sessões, até que pudesse sentir que poderia solicitar uma entrevista formal com gravador e tudo mais. Pai Olivaldo, mineiro, foi exceção, pois fui apresentado pessoalmente por mãe Graça, umbandista. Isso se deve ao fato de ambos morarem no mesmo bairro, a um quarteirão de distância e por serem parentes-de-santo.

Com os endereços em mãos, levantados na federação ou por indicação de terceiros, partia para conhecer os terreiros e estabelecer contatos com seus responsáveis. Geralmente, procurava descobrir se havia algum terreiro que teria cerimônia aberta ao público, porque era uma maneira de ir conhecendo, na prática e não só em nível de discurso, como era o terreiro, e, também, conversar com pessoas para saber informações a partir dos múltiplos pontos de vista.

Mas nem sempre ficava sabendo das festas em terreiro de umbanda, ou mina; era mais fácil saber aonde iria ocorrer as de candomblé.⁵⁸ Visitar terreiros em dia de cerimônia pública era a situação ideal que desejava; entretanto, não poderia esperar ter uma festa para contactar os terreiros, pois temos prazos a cumprir. Tive mesmo de bater de porta em porta, procurando de que forma a pajelança se apresentava em Belém do Pará.⁵⁹

Na primeira vez que ía a um terreiro optava pelos horários diurnos, porque se não estivesse ocorrendo uma festa ou fazendo algum “trabalho”⁶⁰ particular, o pai ou mãe-de-santo estaria descansando. Visitava os terreiros no horário da manhã ou da tarde, por dois motivos: ficava mais fácil visualizar os números das casas, especialmente nos bairros de periferia, onde numa mesma rua existem várias casas com o mesmo número – lição aprendida em trabalhos anteriores –, e porque é o horário em que estão atendendo os clientes em trabalhos particulares ou cuidando dos afazeres do lar.⁶¹

contato com o material, estabelecendo comparações entre o texto etnográfico e a sua própria prática e crenças. Tal fato possibilitou perceber seus posicionamentos sobre determinados aspectos da religião por eles vivenciada.

⁵⁸ Em virtude dos vários convites que mãe Nangetu recebia.

⁵⁹ Do início da pesquisa até conseguir contactar as primeiras curadoras, levei quase um ano na busca.

⁶⁰ “Trabalhar” significa fazer algum tipo de atendimento, que pode ser desde jogo de cartas à oferendas rituais.

⁶¹ Na maioria do tempo estão cuidando mais dos afazeres domésticos que “trabalhando no santo”, isto é, em atividades ligadas ao sagrado.

Quando a mãe-de-santo estava atendendo algum cliente, e eu era avisado por uma filha-de-santo de que ela iria demorar, ía embora e voltava outro dia, ou se era possível falar, eu ficava e aguardava a minha vez. Mas se o terreiro era pequeno (e não possuía uma sala para as consultas), e o cliente não queria que eu escutasse o que ele tinha a dizer para a mãe-de-santo, cedia a vez para mim, mas não se furtava em ouvir o que eu tinha a dizer. Nessas situações, para não tomar o tempo das pessoas, apenas me apresentava e explicava brevemente o motivo da visita, e ela marcava outro dia para retornar para conversar com mais “calma” e/ou assistir a algum ritual.⁶²

No dia combinado, retornava, sempre uma hora antes da marcada, para observar a rotina dos preparativos de uma sessão (como o acender das velas nos pontos e no altar, o incensar do ambiente e das pessoas, ouvir as conversas dos clientes e demais convidados), os filhos-de-santo e os clientes chegando, a mãe-de-santo chamando a atenção de um ou outro pelo atraso.

E ao notar minha presença, a mãe-de-santo vinha e cumprimentava-me, falando para eu ficar à vontade. No início, os filhos-de-santo da casa eram indiferentes, mas ao longo do tempo se acostumavam comigo e íamos fazendo amizade. Após algumas idas ao terreiro, marcava a entrevista. Mas, volta e meia, tinha alguma mãe-de-santo ou alguém perguntando o quê era mesmo que estava fazendo ali. Assim, fui realizando o trabalho de campo até selecionar os terreiros que trabalharia mais aprofundadamente.

A escolha dos locais onde fiz a pesquisa foi demorada, não podia simplesmente selecionar o terreiro no primeiro contato. Tinha que, além da conversa inicial, ir noutro dia para falar mais detidamente sobre a história do terreiro,⁶³ saber o que praticava,⁶⁴ o “tempo de santo”,⁶⁵ se fazia cura, se trabalham na pena e maracá, ou na linha de pena e maracá.

⁶² Procurava, preferencialmente, marcar o retorno em dia de festa ou algum outro ritual público.

⁶³ Uma das características dos terreiros em Belém é a não continuidade destes quando morre seu fundador. As quatro interlocutoras desta pesquisa são as fundadoras dos seus terreiros.

⁶⁴ Perguntar sobre a história do terreiro era uma estratégia, e uma forma indireta, para descobrir sobre a vida da mãe ou pai-de-santo, pois não é conveniente fazer perguntas pessoais a alguém que mal se conhece, porque não iriam responder ou responderiam evasivamente. Como aconteceu quando conversei com dona Benedita pela primeira vez. Daí em diante, tomei mais cuidado no momento da abordagem.

⁶⁵ Refere-se ao tempo que a pessoa tem de iniciada, num sentido *stritu* ou de vivência na religião, sem que tenha, necessariamente, passado por ritos iniciáticos.

Eu fazia pouca referência à palavra pajelança, porque pensei que pudesse ser tomada como termo depreciativo em relação à sua prática religiosa, como mostra Heraldo Maués, no seu estudo sobre o assunto, pois o “(...) termo “pajelança” não é usado pela população de Itapuá e, na capital do Estado, ele assume um sentido pejorativo” (1990, p. 33),⁶⁶ ou, como aponta Gustavo Pacheco,⁶⁷ pelo fato que “(...) a pajelança não é um rótulo universalmente reconhecido nem uma denominação religiosa *stritu sensu*. Não se diz *eu sou pajé* ou *eu sou da pajelança* (...)” (2004, p. 05),⁶⁸ é mais uma categoria analítica do pesquisador do que nativa (MAUÉS: 1995).

Por isso o meu retorno, a fim de verificar como e se realmente trabalhavam com pena e maracá, denominação sob a qual a pajelança é conhecida, como informam Chester Gabriel (1980), Yoshiaki Furuya (1986), e Gustavo Pacheco (2004). Não podia simplesmente perguntar se faziam ou trabalhavam com cura, porque é uma categoria ampla e, praticamente, todas as religiões possuem também caráter terapêutico.⁶⁹

Quando perguntava, muita gente respondia que trabalhava com cura ou na linha de cura, mas, na prática, cura significava trabalhar com caboclo, espírito de luz ou preto-velho em dia de “desenvolvimento”,⁷⁰ “arriar obrigação”⁷¹ ou fazer “mesa branca”,⁷² na solução dos mais variados tipos de problemas, do afetivo ao financeiro.

Todas essas maneiras de curar nada tinham a ver com o modo de curar da pajelança, logo percebi que toda pena e maracá significa cura, mas nem toda cura é pena e maracá. Isso leva a outra questão que é a do significado do termo curar na pena e maracá. Obviamente, porque a pena e maracá não é encontrada em todas as casas de mina e umbanda. Neste sentido, tentei entender qual o sentido de cura, o que será discutido mais detidamente no sexto capítulo.

⁶⁶ Grifos do autor

⁶⁷ Cf. PACHECO, Gustavo de Britto Freire. *Brinquedo de Cura: um estudo sobre a pajelança Maranhense*. 2004, 283 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

⁶⁸ Grifos do autor.

⁶⁹ Cf. RABELO, Miriam Cristina. Religião, Ritual e Cura. In: ALVES, Paulo César; RABELO, Miriam Cristina (Orgs.). *Saúde e Doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1998, p. 47-56.

⁷⁰ A sessão de desenvolvimento é um ritual ao qual o médium se submete para aprender a ter controle da possessão (MAGGIE: 2001). A sessão é realizada, geralmente, uma vez por semana, podendo variar sua periodicidade em cada terreiro.

⁷¹ Fazer oferendas às entidades para alcançar determinado objetivo.

⁷² Como é conhecida a mesa espírita. No terceiro capítulo, esta prática será discutida com mais propriedade.

As idas nos diversos terreiros atendiam vários objetivos, sendo o principal encontrar os curadores. Os outros eram conhecer um pouco da realidade do dia-a-dia da umbanda e da mina, que apesar de conhecer a partir da literatura acerca do tema, precisava ver o que era realmente vivido. Em, aproximadamente, dois anos percorri 33 terreiros: 30 em Belém, dois em Ananindeua e um em Marituba. Como a prioridade era umbanda e mina, estes foram mais visitados, sem deixar de lado os de candomblé, em menor número.

Evidentemente, precisava ter um número delimitado de casas para realizar a pesquisa com profundidade, pois corria o risco de estudar tudo e não dar conta de nada. Dos 30 terreiros que visitei, sete praticam pajelança. Em algumas casas, apesar da minha insistência, não foi possível checar se praticavam ou não – mesmo tendo a assertiva dos afro-religiosos que me deram a indicação – porque sempre ocorria algum problema e a mãe ou pai-de-santo não me recebia, ou simplesmente dizia que não trabalhava na pena e maracá (o que pode ter sido simples coincidência ou desculpas previamente pensadas para não me receber).

Em virtude do prazo, optei por trabalhar com quatro terreiros, mas não deixei de ir nos outros três, para assistir e entrevistar os curadores. Para efeito de organização, dividi o trabalho de campo em três etapas, sem querer dizer, com isso, que elas não se sobrepuseram umas as outras: a primeira consistiu em ir atrás das casas e conhecer um pouco da realidade das religiões afro-brasileiras e encontrar os possíveis interlocutores; após selecionar as quatro casas, que iria pesquisar, comecei por estudar duas de cada vez no período que foi do segundo semestre de 2005 e início de 2006; as duas outras restantes, comecei no início de 2006 até princípio de agosto do mesmo ano.

Ressalto mais uma vez que, durante todo esse período, procurei manter contato regular com os quatro terreiros. E, apesar de ter concluído essa fase, ainda vou com frequência nas casas dos interlocutores deste trabalho para rever alguns pontos que faltaram e completar informações, mas mais ainda pela amizade que foi construída ao longo deste período.

Os dois primeiros terreiros que contactei foram frequentados de maneira mais intensa, como o de pai Tayandô, no bairro de São Brás – por conhecê-lo há mais tempo, e porque vinha levantando dados do mesmo antes de entrar no mestrado, tendo em vista ter

feito um dos trabalhos da graduação em seu terreiro –, e de dona Benedita, no bairro da Pedreira, contato feito a partir da lista conseguida junto à FEUCABEP.

Na fase seguinte, trabalhei junto às casas de mãe Nazaré⁷³ e mãe Ilda, ambas mineiras, que moram nos bairros da Cremação e Condor, respectivamente. Cheguei a ambas por indicação de Mãe Graça do bairro do Jurunas, a qual cheguei, por sua vez, por meio da lista levantada no INTECAB-PA.⁷⁴ Mãe Graça foi uma interlocutora importante e, por sua intermediação, conheci algumas pessoas que são, também, interlocutoras deste trabalho, as quais me ajudaram a entender parte da realidade do universo pesquisado.

Dentre elas, a própria mãe (biológica) de mãe Graça, dona Maria, curadora e umbandista, e que mesmo não trabalhando mais “atuada”,⁷⁵ devido à idade (87 anos), é muito procurada para “puxar barriga”,⁷⁶ benzer, entre outras coisas. Conheci pai Olivaldo que é seu pai-de-santo, e que, também, indicou-me mãe Ilda e ainda pai Francisco,⁷⁷ umbandista, morador do bairro da Cremação, e mãe Denise,⁷⁸ mineira, residente no Jurunas. A partir dessas pessoas, recebi indicação de outras que possivelmente trabalham na pena e maracá, mas que não tive a oportunidade, devido ao tempo, de fazer uma visita e conferir a informação.

Não era minha intenção fazer pesquisa somente com mães-de-santo/curadoras, entretanto, as pistas que segui levaram-me a eles. Nos terreiros que visitei e pesquisei, perguntava se conheciam curadores que pudessem auxiliar na pesquisa. As indicações acabavam por levar a outros pais e mães-de-santo.

Desse modo, esta pesquisa foi desenvolvida com mães-de-santo/curadoras, mas de modo algum afirmo que não exista a possibilidade de haver curadoras que não estejam vinculados somente à religião afro, como os pesquisados por Heraldo Maués (1990). E, como diz Evans-Pritchard (2005, p. 244), o antropólogo deve estudar o que encontrou do grupo

⁷³ Conhecida popularmente como mãe Nazica.

⁷⁴ A lista que levantei tem por base o cadastro dos terreiros beneficiados com as cestas básicas do Programa Fome Zero.

⁷⁵ Incorporada com os encantados.

⁷⁶ “Puxar a barriga” significa “ajeitar” a criança quando esta se encontra *sentada* na barriga da mãe, depois de verificada sua posição, para que a mulher tenha a possibilidade de ter “parto normal”.

⁷⁷ Popularmente conhecido como “Chico Macumbeiro”.

⁷⁸ Nome fictício.

social que escolheu, pois “(...) pode acontecer de, não se encontrar o que se procura, *remodelar-se* o texto, de modo a valorizar o que se encontrou” (SILVA: 2000, p. 27).⁷⁹

Assim, um dos objetivos é compreender – com base nas trajetórias de vida das mães-de-santo/curadoras e das sessões de cura – como a pajelança se apresenta e coexiste com as religiões de matriz africana dentro de um mesmo espaço físico (do terreiro) e ritual, na cidade de Belém, mostrando como se dá a ordenação dessas diferentes estruturas religiosas.

1.2 – Pesquisador ou nativo?

No período em que desenvolvia o trabalho de campo e a proposta para o mestrado, entre 2004 e início do curso do mestrado em 2005, acabei por aderir ao candomblé, no terreiro de mãe Nangetu, onde fiz a primeira entrevista. Fatores pessoais contribuíram para esta decisão, e não como mero recurso metodológico para aproximar-me da realidade dos grupos estudados.

Muitos antropólogos passam pelo processo de iniciação, uns por afinidades com a religião, outros interessados em ter acesso a informações, que são vedadas as pessoas estranhas ao grupo religioso; muitos sem nem ao menos se darem conta da questão ética que está por traz de tais posições (pesquisador e filho-de-santo). Porém, o fato de se iniciar ou aderir a uma família-de-santo, acarreta vantagens e desvantagem para quem realiza pesquisa neste campo.

Com a vivência intensa junto a minha comunidade-de-santo, passo a conhecer mais a fundo não somente o universo afro-religioso –a visão de mundo e o *ethos*⁸⁰ – mas o campo afro-religioso onde as inúmeras relações se estabelecem, o que configura vantagem para quem, além de pesquisador, é filho-de-santo; conhecer os “imponderáveis da vida real” que não se aprendem totalmente nos manuais da nossa disciplina e que me ajudam a não cometer gafes tais como: não ir de bermuda nos terreiros;⁸¹ evitar roupas da cor preta e usar

⁷⁹ Grifos do autor.

⁸⁰ O Conhecimento e o entendimento da religião a que me refiro, não se remete somente a nível racional ou intelectual, mas “(...) sim fundamentalmente a nível do emocional” (SANTOS *apud* SILVA: 2000, p. 101).

⁸¹ Observei que o uso de calça comprida dentro dos terreiros em dia de ritual público é mais cobrado em casas de candomblé do que de umbanda, por exemplo.

as de tonalidade clara;⁸² não cruzar as pernas e estalar os dedos,⁸³ como cumprimentar as entidades, os vários fundamentos das religiões afro, e, principalmente, conhecer a linguagem do povo-de-santo, uma condição para a própria concretização do trabalho.

A desvantagem é que, com isso, como alerta Vagner Silva (2000, p. 108), pode-se “fechar as portas” em outros terreiros, como nos de umbanda e mina por não “simpatizarem” com o candomblé, modalidade relativamente recente em Belém. Muitos adeptos da umbanda e do mina acham que os candomblecistas os vêem como uma religião menor, com menos fundamentos por estar “degradada” devido ao processo de sincretismo com o kardecismo e o catolicismo.

E esse é o mesmo argumento, mas não o único, que leva vários dos próprios umbandistas e mineiros a se iniciarem no candomblé, e buscar nele a “verdadeira” raiz, e modelo de religião “autêntica”, num processo de “nagoização” das religiões (FURUYA: 1986, CAMPELO: 2003).

Desse modo, a minha nova condição exigiu diferentes estratégias para entrar em campo e obter os dados para a construção da dissertação. Então, como fazer para contornar possíveis obstáculos para o desenvolvimento do estudo? Como candomblecista sou tomado como concorrente pelos demais religiosos, onde o acúmulo de conhecimento sobre os fundamentos da religião é sinônimo de prestígio e poder.

Muito embora não seja analista da religião que sou adepto, de certo modo não deixo de ser nativo, pois estou inserido no campo afro-religioso que estudo, por carregar a marca da comunidade de que faço parte. Apesar das rivalidades e disputas entre os terreiros, o fato de ser membro do candomblé e militar junto ao movimento afro-religioso ofereceu-me possibilidades (citadas acima) que, apenas como pesquisador, não seria possível, no prazo de tempo que se tem para fazer o trabalho de campo e escrever a dissertação.

Assim, tive acesso a informações que dificilmente teria se não fosse afro-religioso, como me disse uma vez pai Tayandô em uma conversa: “tem coisas que falo pra ti que não falaria pra outra pessoa, pra outro pesquisador, porque tu é do santo, e fica difícil

⁸² Estas restrições são mais flexíveis nos terreiros de umbanda e mina.

⁸³ Segundo as entidades, tais atos “cortam as energias” delas e dos clientes.

falar coisas pra quem não é”. E, eu respondi “mas nem tudo o que o senhor me fala poderei escrever”. Com isso, entrei no dilema de como utilizar as informações sem quebrar a ética e moral, profissional, pessoal e religiosa.

Tentei chegar às mesmas informações, conseguidas como religioso, por meio de etnografias e entrevistas (como e o que perguntar), mas saber algumas informações, de antemão, facilitou o trabalho como antropólogo, tendo sempre a preocupação de agir eticamente.

De certo modo, como talvez dissesse Max Weber,⁸⁴ todo antropólogo tem suas preferências políticas, religiosas, ideológicas, seus “juízos de valor”, e estes valores de alguma maneira o motivam na escolha e construção do objeto. Para Weber, a objetividade nas Ciências Sociais somente é possível se for levada em consideração a subjetividade, e/ou como diz Löwy,⁸⁵ “os pressupostos das ciências culturais são subjetivos, mas isso não tem por consequência absolutamente que os resultados da pesquisa devam ser, eles próprios subjetivos” (1991, p. 38).

Entretanto, os “juízos de valor” não devem interferir no resultado final da investigação. De acordo com Héctor Saint-Pierre,⁸⁶ para ter valor científico os “juízos científicos” e seus resultados “(...) devem ser obtidos a partir de procedimentos submetidos à verificação, e cuja correção se impunha sobre todos os pontos de vista e a quaisquer sistemas de valores” (1999, p. 39), isto é, devem ser obtidos a partir de metodologia universalmente válida, que quando submetidos à confrontação da realidade, podem ser verificados empiricamente por meio da explicação causal.

No contato inicial com os religiosos apresentava-me como pesquisador, não tocando no assunto das minhas preferências e opção religiosa, salvo me perguntassem se era ou não adepto, o que aconteceu algumas vezes. A exceção foi pai Tayandô que, por estar fazendo trabalho de campo em sua casa, conheceu-me primeiro como estudante de antropologia e depois como filho-de-santo.

⁸⁴ Cf. WEBER, Max. *Metodologia das Ciências Sociais, parte 1*. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

⁸⁵ Cf. LÖWY, Michael. *As Aventuras de Karl Marx Contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. São Paulo: Busca Vida, 1991.

⁸⁶ Cf. SAINT-PIERRE, Héctor Luis. *Max Weber: Entre a Paixão e a Razão*. São Paulo: Editora Universidade Estadual de Campinas, 1999.

A princípio fiquei receoso quanto à continuidade da pesquisa, porque não sabia como seria sua receptividade a respeito da minha nova condição. Poderia pensar que se estava estudando sua casa porque, então, não procurei a mesma, ao invés de aderir a outro terreiro.⁸⁷ Senti, à época, que a notícia foi recebida com certa surpresa, por alguns filhos-de-santo que me conheciam, bem como pelo próprio pai Tayandô, mas sem prejuízo para nossa amizade e o andamento do estudo.

Em relação às outras três curadoras/mães-de-santo com quem dialoguei, somente mãe Nazaré sabia da minha condição. Perguntada se conhecia alguém que trabalhasse na pena e maracá, mãe Graça indicou mãe Nazaré que, segundo ela, “trabalha muito bem”, pois já a tinha visto trabalhar. Após os primeiros contatos com mãe Nazaré, marquei uma entrevista. No dia acertado fui e, quase no final da entrevista, perguntou-me se era filho de mãe Nangetu, o que confirmei. Tal fato havia se repetido quando fui apresentado ao pai Olivaldo. Como a ponte entre pai Olivaldo e mãe Nazaré foi mãe Graça, supus que ela havia comunicado a ambos quem eu era e que iria procurá-los.

Quando conheci mãe Graça, disse que havia conseguido seu endereço no INTECAB-PA e, de pronto, ela perguntou se era filho de mãe Nangetu. Penso que ou ela concluiu que para ter acesso aos endereços era preciso ser filho de mãe Nangetu ou, então, soube através de mãe Gertrudes⁸⁸ que é amiga de ambas e já me conhecia do terreiro e sabia da pesquisa. Mãe Graça vê o INTECAB-PA como uma instituição reguladora dos cultos, como a FEUCABEP, o que fez associar a minha pessoa como alguém que estava “supervisionando” os terreiros.

Esse fato demonstra claramente que as informações transitam rapidamente, como foi também percebido por Sérgio Ferretti (1995, p. 32),⁸⁹ e de alguma maneira acabam “restringindo a liberdade do pesquisador”. Todavia, convém não generalizar, pois para as notícias circularem é necessário que as pessoas (pais-de-santo ou clientes) façam parte de uma rede, senão não há circulação das informações, exemplo disso é o caso de dona Benedita e

⁸⁷ Dos vários motivos que me fizeram aderir ao terreiro de mãe Nangetu, um foi a amizade que surgiu em consequência do convívio com ela e com os membros da casa, que passamos a desenvolver em decorrência da pesquisa (mencionada no início), já que este foi o primeiro terreiro onde estudei.

⁸⁸ Utilizo aqui nome fictício para preservar a identidade da pessoa.

⁸⁹ Sérgio Ferretti (1995) diz que, para continuar com a confiança das pessoas na Casa das Minas, optou por não estudar mais de uma casa para não ter seu trabalho inviabilizado.

mãe Ilda que, de acordo com seus relatos, quase nunca saem de suas casas, por isso não sabem da minha dupla identidade. Entretanto, não quero afirmar que as duas, por não saírem de casa, não façam parte de alguma rede e sim que, por seu reduzido círculo social, há uma certa restrição ao conhecimento do que se passa neste cenário.⁹⁰

Muito embora todas as religiões sejam sincréticas, elas se pensam como únicas e possuidoras da verdadeira prática (FERRETTI: 1995). E, como foi mencionado, evitei fazer referência das minhas idas a outros terreiros, para não sugerir que estava querendo assinalar qual tinha o melhor e o mais correto fundamento.

Quando queria levantar discussão acerca de algum ritual em Belém, com base nos estudos antropológicos, o fazia com todo cuidado, especialmente nas casas de pessoas de quem fui por indicação, porque poderiam pensar que ou eu estava fazendo comentários depreciativos (e/ou fazendo fofoca do que havia visto na casa de quem me indicou, e que eu faria a mesma coisa em relação a ela em outros terreiros), ou sugerir que ambas estavam erradas no modo como praticavam a religião.

Um fato ilustrativo era a preocupação das curadoras/mães-de-santo em saber o que eu pensava do seu terreiro. Queriam a minha opinião e era uma situação embaraçosa, pois sempre me perguntavam na frente dos filhos-de-santo e/ou clientes e todas as atenções se voltavam pra mim. As perguntas eram do tipo: “você tá gostando do que você tá vendo?”; “o que eu faço é diferente dos outros terreiros que o senhor anda?”; “eu faço melhor ou pior pelo que o senhor já viu?”. E, para evitar respostas com sentido ambíguo, me limitava a dizer que havia gostado, que era muito interessante, de fato era o que eu pensava e isso era o suficiente para eles no momento.⁹¹

Após as respostas, as curadoras/mães-de-santo diziam que eu era bem vindo. Isso era importante tanto para elas, porque a aprovação de uma pessoa que pesquisa o assunto a legitimava frente à sua comunidade, como para mim, pois sua anuência a minha resposta era um aval, ante sua comunidade, e contribuía para minha aceitação como seu membro.

⁹⁰ Essas duas curadoras/mães-de-santo, até onde pude perceber, não vão à outros terreiros e nem recebem visitas de afro-religiosos. Seu círculo social se compõe mais de clientes e familiares do que desses outros especialistas.

⁹¹ Uma vez um filho-de-santo, de pai Tayandô, sabedor da minha dupla identidade, perguntou, na frente de outros filhos, qual religião afro que mais gostava e que escolheria, além do candomblé. Disse-lhe que era a pajelança, e por isso estava estudando.

Geralmente, quando havia festa na casa de uma das mães-de-santo, como por exemplo na mãe Nazaré ou Graça, onde o filho biológico e de santo da primeira tocava nas festas da casa da segunda e vice-versa, eu sempre procurava ir aos terreiros com igual constância, pois visitar com mais assiduidade à casa de algum deles poderia significar que estava privilegiando uns em detrimento de outros. A minha presença era sempre esperada, e quando faltava questionavam-me o motivo.

Ainda que não tenha estudado a religião a qual sou adepto, de algum modo não deixei de ser nativo, porque pesquisei casas que são de religiões de matriz africana, sejam elas umbanda mina, ou candomblé keto. Os interlocutores deste trabalho, embora sejam curadora(e)s, ainda que muitos não se vejam assim, eles estão incluídos na categoria de filhos, pais ou mães-de-santo, na qual estou também incluído, a despeito das diferentes denominações/nações, o que fez eu ser visto como alguém que pertence à “missão”.⁹²

Desse modo, ao ser apresentado, tal condição era sempre mencionada, como ocorreu com mãe Graça, quando me apresentou aos seus conhecidos, falando: “ele é da missão também”, ou ainda com pai Tayandô que me apresentou dizendo: “ele é ogã, é táta”⁹³ da casa da mãe Nangetu”. Situações como essas, vivenciadas durante o trabalho de campo, fizeram eu perceber que não me viam totalmente como um estranho. E, como tal, não poderia agir diferente desta condição, senão eu (e minha família-de-santo) seria mal visto por quebrar as regras de etiqueta que orientam as relações, como não tomar a benção dos sacerdotes mais velhos.⁹⁴

Isso se refletiu, igualmente, nas diferentes recepções que tive nos terreiros, seja de pai Tayandô ou de mãe Nazaré que sabiam da minha condição. No primeiro caso, existem variantes, já citadas, que facilitaram o meu trabalho, tais como: já terem sido feitas várias pesquisas em seu terreiro; ele saber o que é e o que faz um antropólogo; ter trânsito com a academia; nos conhecermos antes de eu me tornar adepto; utilizar as pesquisas feitas como fator legitimador para sua casa, conferindo-lhe prestígio e distinção diante da sua própria

⁹² Dizer que alguém é da “missão” significa que ele é afro-religioso.

⁹³ Dentro do candomblé, os cargos hierárquicos são distribuídos entre aqueles que entram em transe e os que não entram. O ogã (no candomblé nagô)/táta (no candomblé angola) é a pessoa do sexo masculino que não entra em transe e é responsável, geralmente, por percutir os atabaques e/ou imolar. Segundo Vagner Silva (2000), os antropólogos preferem ser ogãs/tátas para não ter que passar pelo transe, que é um modo de compatibilizar a vida religiosa e profissional. Porém, ser suspenso táta não foi escolha minha, mas decisão da divindade.

⁹⁴ Mais velho como sinônimo de maior tempo de iniciação.

comunidade e dos demais terreiros na disputa política do movimento afro-religioso; ser eu filho de mãe Nangetu que é sua aliada política;⁹⁵ não ser a pena e maracá vista propriamente como uma religião, embora tenha seus fundamentos próprios; ter maior tempo de contato, desde 2004; e a amizade construída ao longo desse tempo, não só entre ele e mim, mas também com seus filhos-de-santo. Esse contato me possibilitou maior quantidade de material etnográfico, que será apresentado e discutido ao longo da dissertação.

Sempre que ía no terreiro de pai Tayandô (seja pela pesquisa, para visitá-lo ou ajudá-lo a resolver os problemas com sua página pessoal na internet), conversávamos sobre o que se passava dentro do movimento afro-religioso, os avanços, os retrocessos e os porquês, ou simplesmente trocávamos idéias sobre a religião em si o que não convém relatar porque dizem respeito aos fundamentos da religião e não contribuem para o desenvolvimento deste trabalho. Mas tais conversas ajudaram a direcionar a pesquisa e ver com clareza o material que já havia coletado, sejam as palestras, as entrevistas ou as sessões de pena e maracá e demais rituais da sua casa.

Pai Tayandô pode ser classificado como um “intelectual do santo”, alguém que reflete sobre o que pratica, pois busca o conhecimento seja em livros de estudiosos sobre religião ou com pessoas que ele julga conhecerem profundamente a teologia das religiões afro-brasileiras. Não quero aqui dizer que as outras pessoas não reflitam sobre sua religião, cada um o faz à sua maneira. Chamo a atenção pelo fato de isso ser uma característica marcante em pai Tayandô, mais que nos outros. Por isso, também, seu trânsito com a academia e as diversas páginas no *Orkut*⁹⁶ que ajudei a construir, tendo por objetivo principal discutir a religião.

No caso da mãe Nazaré, o fato de ter sido indicado por mãe Graça foi um ponto a favor e, ao mesmo tempo, um complicador, porque ao comunicar a minha ida dizia quem eu era a partir do seu ponto de vista (de quem indicava), pois, além de ser da missão, dizia que eu era da federação. Tanto na casa de mãe Nazica, como é mais conhecida, quanto na de mãe Graça, tentei dissuadir a imagem de que eu seria representante da federação e estava ali para supervisionar os terreiros, e “ver se estava tudo direitinho”, como disse mãe Graça ao me apresentar para sua comunidade pouco antes do início de uma sessão de umbanda na sua casa.

⁹⁵ Pai Tayandô é vice-coordenador do INTECAB-PA.

⁹⁶ Sítio de relacionamento da empresa estadunidense *Google*. Cf.: www.orkut.com

Quanto à condição de filho-de-santo, procurei atenuar dizendo que não era “feito”,⁹⁷ apenas “suspenso”,⁹⁸ sugerindo a idéia que, se eu era da religião, não era tão de dentro. Para evitar que mãe Nazaré, de pronto, dissesse não à realização do trabalho, adiantei-me mostrando que o objetivo da pesquisa não era a respeito de fundamentos da casa, e sim sobre a história do terreiro e da pessoa.

A minha situação poderia ter sido pior se ambas as mães-de-santo não fossem simpáticas a respeito do candomblé, pois têm amizades com vários candomblecistas. Nas acusações sobre feitiçaria feitas por alguns dos umbandistas que conheci (e que obviamente não sabiam da minha pertença, como dona Bené, umbandista, e mãe Ilda, mineira), os candomblecistas são apontados como feiticeiros,⁹⁹ porque sacrificam animais para provocar maldades.

Nos dois casos, as mães-de-santo conhecem a minha mãe, haja vista mãe Nangetu ser militante ativa do movimento afro-religioso e coordenadora de uma das instituições que nos congregam. Este fato despertou certo interesse em relação a mim, porque o INTECAB-PA tem parceira com o Programa Fome Zero do Governo Federal e é o responsável pela distribuição cestas básicas de alimentos para os afro-religiosos;¹⁰⁰ mãe Nazaré e mãe Graça são beneficiadas e têm interesse de continuar recebendo, e fazer com que outras pessoas de sua comunidade-de-santo também recebam. A intermediação via minha pessoa junto a mãe Nangetu, para receberem as cestas básicas seria mais conveniente do que ser feito por terceiros, como atualmente vem acontecendo.¹⁰¹

⁹⁷ Termo que quer dizer iniciado.

⁹⁸ “Suspende” é quando o orixá ou nkise, durante algum ritual, escolhe uma das pessoas presente, indicando que ele foi selecionado para servi-lo na condição de ogã/táta (para os homens) ou ekede/kota (para as mulheres). Estar suspenso é estar numa condição liminar, entre o não iniciado e o iniciado. Somente após passar pela “feitura” (iniciação) é que a pessoa suspensa é considerada “confirmada” (iniciada).

⁹⁹ Feiticeiro é usado mais como categoria acusatória que como auto-identificação (MAGGIE: 1992).

¹⁰⁰ Não afirmo, com isso, que a relação seja motivada unicamente por interesses materiais, como pelas cestas básicas distribuídas pela instituição coordenada por mãe Nangetu.

¹⁰¹ O INTECAB-PA, ao receber as cestas básicas, repassa para as lideranças afro-religiosas de cada bairro que, por sua vez, são responsáveis em repassar para as comunidades. Durante o trabalho de campo, recebi denúncias de que as lideranças dos bairros não estavam entregando as cestas ou, quando faziam, era apenas parcialmente. Cheguei a fazer, com mãe Graça, um levantamento dos terreiros existentes no bairro do Jurunas, para que pudessem dispor do benefício, e que, posteriormente, foi levado à instituição para os procedimentos necessários à sua realização.

Nos demais casos, onde não sabiam da minha dupla identidade, a realização do trabalho seguiu com as dificuldades peculiares a qualquer pesquisa antropológica. Como os problemas que tive para a realização do meu trabalho de conclusão de curso (QUINTAS: 2005), o fato de ser homem acaba se tornando um obstáculo quando o interlocutor é mulher, como no caso agora de dona Bené.¹⁰² Porque, além do fato de ser mulher, ela mora sozinha e possui vários imóveis, tendo inclusive sofrido tentativa de assassinato por parte de um de seus clientes homens.

Mas seus receios do início foram cedendo à medida que eu freqüentava a sua casa. Além do consentimento do pai ou mãe-de-santo, com base na sua vidência e intuição existe ainda a autorização das próprias entidades, pois são eles que dão a última palavra e dizem se deve ou não continuar sendo realizada a pesquisa, mesmo que o seu “cavalo”¹⁰³ já o tenha dado.

Dona Bené sempre se mostrou reticente (e pouco à vontade) nas minhas tentativas de entrevistas formais, o que abandonei, passando à estratégia das conversas informais onde obtive informações mais ricas em detalhes, ao contrário das que alcancei tentando entrevistá-la. Na entrevista, suas respostas eram muito concisas, limitando-se diretamente ao que se havia perguntado; daí a opção pelas conversas informais, muito mais ricas em detalhes – contextualizando inclusive o que era relatado. Por isso, na maior parte do trabalho de campo, a minha memória e o caderno de campo foram as minhas ferramentas principais, procurando fazer as anotações reservadamente, longe dos olhos dos especialistas e clientes.

De modo geral, as conversas informais são interessantes, porque as pessoas ficam mais à vontade, sobretudo os que não estão acostumados a dar entrevistas. Uma vez que, nas

¹⁰² Ao contrário de Evans-Pritchard (2005, p. 249/250) que, segundo comenta, não teve esse tipo de problema quando estudou os Azande, pois, para ele, os antropólogos do sexo masculino, não precisam se comportar, em algumas ocasiões, como tal, por não se ajustarem ao conceito local de masculino ou feminino. Entretanto, isso talvez só seja válido para trabalhos realizados em sociedades como a que ele estudou, onde o antropólogo seria como um ser sem sexo. Apesar dessa “neutralidade”, Evans-Pritchard jamais conseguiu conversar com uma mulher numa vila do Alto Egito. Mesmo Foote-Whyte (1975, p. 78), que fez pesquisa em seu país, passou por situação que o fez perceber que seu comportamento (masculino) era passível de julgamento, embora parcialmente, quando foi à casa de uma garota de Corneville. Para os homens de Corneville, esse ato significava que ele tinha a pretensão de casar, porém os pais da garota entenderam que esta não era sua intenção, por não ser daquela localidade e não conhecer os costumes locais. O que nos mostra os dois exemplos é que o antropólogo, seja qual for a sociedade, tem seus atos julgados e interpretados sob o prisma dos nativos, sendo ou não levado em consideração a procedência do analista. Assim sendo, deve portar-se de acordo e respeitando os costumes do grupo que estuda, para que não tenha seu trabalho inviabilizado, principalmente se faz parte da mesma sociedade.

¹⁰³ Termo dado para a pessoa que recebe as entidades.

entrevistas formais, há um certo clima de apreensão que os faz escolher mais as palavras, procurando contar os fatos da maneira mais “arrumada” possível.

Se tomarmos como tipos ideais e fizermos uma comparação entre uma entrevista e uma conversa, eu diria que a primeira é mais “ritualizada” que a segunda. Porque, geralmente, é marcado dia e hora com antecedência, e nisso o entrevistado já fica ansioso, querendo saber o que vai ser perguntado. No dia combinado os dois se sentam em um espaço reservado, onde se desenrola toda a entrevista, sendo que há um direcionamento da conversa, a partir das perguntas, pelo entrevistador para atingir o que quer saber, por mais que se queira deixá-lo à vontade para falar o que quiser.

Nas conversas informais os interlocutores falam onde, quando e como querem. Mas, para isso, é preciso que se tenha tempo para acompanhar o dia-a-dia das pessoas. Não nego, contudo, que não haja nas conversas informais,¹⁰⁴ um direcionamento da conversa para aquilo que queira saber, afinal de contas o antropólogo precisa ser um “(...) caçador atento, atraindo a caça, seguindo-a cautelosamente até a toca de mais difícil acesso” (MALINOWSKI: 1978, p. 22). Porém, muitas vezes o interlocutor fala o que o pesquisador almeja descobrir, sem que seja necessário perguntar. E como nos ensina Foote-Whyte (1975, p. 82), “(...) se as pessoas o aceitam (...) a longo prazo vai ter as respostas que precisa sem fazer perguntas”.

A pesquisa que desenvolvi teve caráter qualitativo e, afora as entrevistas formais e as conversas – que travei durante a estada em campo com mãe-de-santo/curadora, e com as demais pessoas envolvidas, tais como filhos-de-santo e clientes – foram feitas observações direta e participante dos rituais em cada um dos terreiros.

Além de fazer as anotações do campo,¹⁰⁵ também gravei – registrando sistematicamente com gravador – as sessões de pajelança, desde a abertura até o seu encerramento, inclusive as consultas com os clientes e conversas que mantive com as

¹⁰⁴ Ou que as entrevistas não possam ter caráter informal.

¹⁰⁵ Conforme as observações já feitas no corpo deste capítulo.

entidades.¹⁰⁶ O objetivo das gravações foi o de me auxiliar nas etnografias realizadas, para perceber detalhes que tivessem escapado ao olhar em campo.

Apesar de a pajelança ser o foco principal deste trabalho, não ignorei as demais práticas das mães-de-santo/curadoras, porque são constituintes na construção do seu prestígio enquanto especialistas, sendo imprescindíveis para entender o contexto em que a pena e maracá está inserida.¹⁰⁷ Muitos clientes procuram estes especialistas não porque sejam curadora(e)s, mas porque são mães ou pais-de-santo, mesmo sem saberem distinguir com precisão o que é, e como é praticado no terreiro.

Esta dificuldade em distinguir onde começa um e termina o outro não é só do cliente, mas, às vezes, dos próprios afro-religiosos e também do analista. Em sua tese sobre o brinqueado de cura, como é conhecida a pajelança praticada no Maranhão, Gustavo Pacheco (2004), comenta as dificuldades encontradas pelos diversos pesquisadores quando estudaram a encantaria brasileira, e chama a atenção para uma das suas principais características constituinte: seu caráter flexível e heterogêneo. Segundo Gustavo Pacheco “[e]ssa heterogeneidade representa um verdadeiro desafio à análise na medida em que se presta pouco às abstrações de totalidade que as ciências sociais manejam constantemente” (2004, p. 11). Esta peculiaridade da encantaria brasileira é um alerta às tendências de impor fronteiras aos diversos cultos, que têm uma identidade frouxa, e acabam por empobrecer a riqueza da diversidade cultural tão característico do universo religioso.

Ainda em relação às técnicas, utilizei as histórias de vida com vistas a conseguir demarcar as fases da carreira dos especialistas (curadoras/mães-de-santo) e, assim, pude traçar suas trajetórias de vida com mais propriedade a partir de suas próprias falas. Para isso, utilizei técnicas de observação direta e participante, sendo a pesquisa pautada por suas experiências e visão de mundo, resultados esses que foram comparados e analisados aos referenciais teóricos pertinentes.

¹⁰⁶ Utilizo um gravador digital que, por ser pequeno, cabe no bolso e longe da visão das pessoas, para que não os constranjam; tendo sempre a cautela de fazer os registros com a devida permissão das pessoas.

¹⁰⁷ A percepção da relevância de observar as demais práticas para compreender como isso se articulava com a pajelança, deu-se quando fui observar os demais rituais apenas para efeito de registro, já que o que interessava era a pena e maracá. Pensava o terreiro compartimentado e não em sua totalidade e achava que uma prática não tinha implicação sobre a outra. Também foi interessante para perceber a própria participação dos clientes nos vários rituais.

O trabalho foi realizado junto aos especialistas, pois eles foram os interlocutores que possibilitaram compreender como a pajelança se apresenta em Belém, que é um dos objetivos deste trabalho; porém, sendo a cura (tanto no sentido *lato*, como *stritu* do termo) uma das principais finalidades das sessões de pena e maracá, é quase impossível não tratar da questão terapêutica desta prática.

Para tanto, busquei entender, a partir do ponto dos clientes, como a doença e a saúde são percebidas. O enfoque da pesquisa era o especialista, mas era importante entender os motivos e itinerários que levam as pessoas a procurar seus serviços, para evitar correr o risco de ter conhecimento apenas de parte do processo.

Para isso, era necessário fazer um acompanhamento dos clientes, mas, ao contrário dos especialistas, não foram tão solícitos em cooperar com a pesquisa, seja em razão da privacidade de sua identidade – para que seus parentes, amigos ou colegas de trabalho não descubram, como na maioria das vezes acontece – seja por vergonha em relação ao pesquisador, quanto aos motivos que o levaram a estar ali, o que será melhor discutido no sexto capítulo.

Os clientes ficavam receosos em tecer críticas sobre os especialistas, achando que eu iria comentar algo depois, e quando o faziam era porque havia algum desentendimento entre as partes. Em virtude das limitações do tempo para realização do trabalho e do reduzido número de clientes que colaboraram, tive poucas oportunidades de fazer um estudo mais aprofundado.

No dia de sessão de pena e maracá, eu chegava com bastante antecedência para ver os preparativos e contactar com os clientes e/ou acompanhantes destes. Ao longo do período de trabalho de campo e das esperas das sessões, percebi que havia alguns clientes que iam freqüentemente; logo começaram a conversar comigo sobre seus problemas. Durante o tempo que duraram os tratamentos, tive a oportunidade de observá-los, e perguntava o que estavam achando do tratamento. Ao longo da pesquisa descobri que algumas dessas pessoas são clientes há vários anos, o que demonstra a crença na eficácia do trabalho.

Dos clientes que conheci nos terreiros, conversei com cerca de 10. Destes, pude acompanhar mais proximamente dois, o que foi interessante para perceber a dinâmica das

relações entre cliente e especialista, e como são construídas as interpretações sobre os seus problemas. Estou certo que para um estudo mais completo é necessário um período maior de tempo, para acompanhar os vários itinerários que estas pessoas percorrem e os inúmeros atores que influenciam na construção dos diagnósticos (o que é do meu interesse fazer noutro momento).

A variável escolhida para análise foi doença, verificando como é percebida pelos especialistas e clientes, a partir da experiência que eles têm de saúde e doença, como são feitos os diagnósticos, que tipo de recursos são utilizados, em que condições as pessoas procuram os serviços dessas especialistas e suas técnicas terapêuticas na produção de significados.

1.3 – Considerações sobre a moral e a ética na pesquisa de campo

Uma das minhas preocupações neste capítulo é pensar os limites morais e éticos na realização da pesquisa, haja vista os estudos antropológicos realizados no Brasil terem características peculiares em relação aos que são realizados pelos países ditos “centrais”. Nestes países, aqui tomando o exemplo de Malinowski (1978), Evans-Pritchard (2005) ou Clifford Geertz,¹⁰⁸ o objeto é sempre o “outro”, muito distante da realidade do analista, diferente do nosso, em que o “outro” está próximo de onde moramos, ou somos nós mesmo, analista e nativo a um só tempo.

Partindo de suas experiências, Geertz (2001) procura discutir a questão da moral nas ciências sociais, pois as pesquisas nesta área têm apontado mais do que encontrado soluções para os problemas dos outros. Somado a isso, a saída dos gabinetes para o campo passa a redimensionar o fazer antropológico, que era encarado com “impessoalidade”, pela distância espacial em relação ao outro, e que passa a ter pessoalidade, em virtude do contato mais próximo com o objeto a ser investigado, que acaba por gerar tensão moral entre os atores envolvidos, por serem ambos, muitas vezes, de realidades distintas.

¹⁰⁸ Cf. GEERTZ, Clifford. *Nova Luz Sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

Entretanto, essa pessoalidade ou a demonstração dessa humanidade, tanto do pesquisador quanto do pesquisado, aparecem separados nos trabalhos antropológicos. Restritas, quando muito, “nas introduções metodológicas” (SILVA: 2000), numa tradição que começou com Malinowski (1978), quando consolidou de vez o método de observação participante, iniciado por Franz Boas. Segundo Malinowski, o “(...) trabalho só terá valor científico se nos permitir distinguir claramente, de um lado, os resultados da observação direta e das declarações e interpretações nativas e, de outro, as inferências do autor” (1978, p. 18). Sendo que, grande parte dessa vivência e das experiências daí decorrentes, junto ao grupo pesquisado, é a base que vai auxiliar o antropólogo a entender a sociedade que estuda e como fazer a pesquisa.

Clifford Geertz (2001) diz que o que discute não tem nada de novo, entretanto, revela que muita gente se mostra indiferente a estas questões. Confunde-se distanciamento científico à inexistência de emoção ou moral. Para Geertz, distanciamento significa uma submissão pessoal a uma ética profissional. E ainda afirma que existe uma “ignorância preservada” em relação a estas questões, cuidadosamente pensada para alcançar interesses acadêmicos.

Sinaliza Clifford Geertz para a dificuldade do antropólogo em ser um ator envolvido e um observador imparcial, esquecendo que uma das marcas do ofício é a da não separação das esferas pessoais e profissionais e sim a fusão, porque podemos “(...) encontrar amigos entre os informantes e informantes entre os amigos” (2001, p. 45). Este esforço de combinar atitude engajada e analítica numa única atitude é o que chama de desprendimento ou distanciamento e não ausência moral, sendo tal atitude sinal de maturidade.

Conclui o autor dizendo que a ética profissional ao assentar-se na pessoa e pender para um dos lados suprime a própria humanidade ou racionalidade, e cai na chamada patologia da ciência. Em resumo, o que Geertz aponta é que devemos ter em conta que não é a ausência de sentimentos ou da moral que conseguiremos o distanciamento, mas o esforço em equilibrar os valores profissionais e o pessoal, pois objetos de “carne e sangue” exigem antropólogos de “carne e sangue”.

A tensão moral existente em campo entre pesquisador e objeto se deve ao fato de ser uma relação assimétrica, onde cada um ocupa um papel e possuem interesses distintos,

exercendo as barreiras culturais pressão sobre ambos, como no caso de Geertz, estadunidense que fez pesquisas na Indonésia e no Marrocos, por exemplo.

O que diferencia o meu trabalho do dele é o *locus* e a origem dos atores envolvidos, pois na maioria dos seus trabalhos (como o referido) o “outro” está sempre muito distante, o que acaba por tornar mais tensa (para usar o termo empregado pelo autor) as relações; sendo a tensão “contornada” quando se adquire a confiança do informante, exemplificada pela famosa “empatia”, que para Geertz não passa de um conjunto de ficções parciais. Ou seja, realidades pessoais diferentes sustentadas por uma amizade (ficção parcial) para atingir objetivos. Quando a relação-ficção é rompida, perde-se a empatia e cada um fica em seu mundo.

Para o autor, a realidade tenta sempre negar a relação supostamente verdadeira, a ficção parcial. Porém, já que a empatia repousa numa ficção (verdade parcial), não deixa de ser uma relação falsa por ser verdade parcial (GEERTZ: 2001, p. 43), mas que está presente na etnografia bem sucedida. A percepção dessa “tensão” entre as realidades envolvidas é comentada por Evans-Pritchard, em seu trabalho entre os Azande, pois, para ele o antropólogo viveria entre dois mundos mentais diferentes (2005, p. 246), e mesmo que se tente participar da vida cotidiana dos nativos, para realizar o trabalho, é preciso que se reconheça que há um certo fingimento. Contudo, mesmo as distâncias entre analista e analisado, não se pode dizer que não possa haver amizade e nem que toda relação seja ficção, como diz o próprio Geertz.

E aqui eu complementaria dizendo que a assimetria, tal como no exemplo de Geertz, pode permanecer, mas não na mesma proporção, e o que marca a antropologia brasileira é que cada vez mais os estudos voltam o olhar para grupos pertencentes à própria sociedade e isso traz outros tipos de implicações, “(...) não totalmente diferentes daquelas vividas pelos antropólogos que pesquisam grupos não pertencentes à sua sociedade”, como diz Silva (2000, p. 116/7).

Por mais que “pesquisamos a nós mesmos” sempre vão existir certas distâncias que não podem ser “deixadas de lado”, como, no meu caso, a escolaridade que pode, às vezes, evidenciar essa assimetria, ou o fato dos meus interlocutores morarem em bairros da periferia

de Belém, e eu em um bairro considerado “nobre”, por ser “central”,¹⁰⁹ podendo sugerir que, mesmo morando na mesma cidade, vivemos em mundos diferentes, e que o fato de estar lá deve-se unicamente ao interesse de se fazer um trabalho de pesquisa.

Porém, os interlocutores, ao longo da pesquisa, desenvolvem outras interpretações sobre a figura do antropólogo e a sua real intenção dentro do terreiro. Pelo fato de eu compartilhar um mesmo sistema de representações – ligado ao universo das religiões afro-brasileiras – nunca fui tomado somente como alguém que faz um estudo, mas alguém que também busca algo, seja o significado para a vida ou solução para algum problema, podendo vir a tornar-se cliente, filho-de-santo ou amigo.

Por vezes, tenho a impressão que a minha presença pode, de certo modo, gerar expectativas de que eu possa, de alguma forma, trazer alguma espécie de benefício a médio prazo com a minha pesquisa, nem que seja mais cestas básicas, ou tolerância em relação à religião que praticam, como indagou pai Chico para mim, depois que terminou de dar uma entrevista: “será que agora as coisas vão mudar, vai melhorar?” Se não temos dívidas – como os países “centrais” em relação aos seus pesquisados, que colonizaram – temos responsabilidades para com nossos interlocutores.

No entanto, o que se tem na prática da pesquisa é que cada um tem interesses distintos, como em qualquer relacionamento; o antropólogo sendo ou não nativo do grupo que estuda. A própria pesquisa é feita para atingir determinado fim,¹¹⁰ que difere em muito do interesse dos (“meus”) interlocutores, como aumento no prestígio, legitimidade, credibilidade no mercado religioso, pois ter sua casa escolhida para ser estudada significa que ela é referência naquilo que cultua. A pesquisa pode dar voz, mas o “tom” e como ela aparece é determinado pelo analista de acordo com seus objetivos, e com base na metodologia da disciplina, caso contrário apenas reproduziria o discurso nativo e seus interesses particulares, desse modo, o trabalho perderia seu caráter científico.¹¹¹

¹⁰⁹ Bairro de São Brás.

¹¹⁰ Um dos meus objetivos com esta dissertação, além da obtenção do grau de mestre, é entender como a pajelança se constitui na cidade de Belém e por quais motivos as pessoas a ela recorrem. O outro seria a visibilidade, não somente a uma prática pouco estudada em Belém, mas, fundamentalmente, de pessoas que ainda hoje sofrem preconceitos e discriminações, desde seus parentes “de sangue” à sociedade mais ampla.

¹¹¹ Fazer análises de como as pessoas vivenciam sua religião é uma situação delicada, principalmente quando os interlocutores tornam-se nossos amigos, pois pode soar como críticas pessoais, uma espécie de traição à amizade estabelecida.

A antropologia é uma área do conhecimento que tenta compreender os fatos a partir dos atores envolvidos (ou do ponto de vista do nativo), do que eles vivenciam no lugar. Assim, no exercício do ofício, o antropólogo apresenta uma, das inúmeras leituras possíveis, do grupo estudado, e deve evitar ao máximo que suas convicções, sejam elas ideológicas, religiosas ou políticas, interfiram no resultado final, mesmo sabendo que é impossível, ao pesquisador, se despir totalmente de seus valores.

Capítulo 2 – Pajelanças na Amazônia

Eu vim correndo, eu vim correndo, Tango-do-Pará,
Rio Amazonas é meu lugar, Tango-do-Pará,
Aí quem que quiser me agüentar, Tango-do-Pará,
As feiteira eu vou surrar, Tango-do-Pará,
Trim, trim, trim, trim, Tango-do-Pará.

Doutrina do encantado Tango do Pará¹¹²

Como dito no capítulo anterior, foi árdua a tarefa de encontrar pessoas que praticassem pajelança ou pena e maracá, nome pelo qual é mais conhecida, principalmente se levarmos em consideração que nem sempre a cura (praticada) era pena e maracá, muito embora quando falamos em pena e maracá é sempre pensando-a como cura. Em virtude das dificuldades iniciais, encontrei uma multiplicidade de práticas que se encaixavam ou não no modelo que tinha em mente do que seria pajelança, haja vista ter como referência – e não poderia ser diferente – os estudos clássicos de Eduardo Galvão, Vicente Salles e Heraldo Maués.

Para compreender o que via em campo foi necessário retornar aos textos desses e de outros autores que tiveram a pajelança como foco de seus estudos. Desse modo, no presente capítulo retomo alguns dos inúmeros trabalhos para fazer uma análise sobre os mesmos objetivando entender as idéias que guiaram o olhar dos estudiosos, e daí repensar as diversas pajelanças.

Neste capítulo não tenho preocupação com a questão da origem, haja vista ser uma tarefa quase impraticável, onde uma infinidade de leituras são possíveis, porém, como diz Gustavo Pacheco (2004), é plausível tentar identificar, a partir de dados disponíveis, possibilidades de interação entre os vários grupos sociais ao longo da história, para entender o processo de sincretismo.¹¹³

¹¹² Doutrina cantada por Tango do Pará “incorporado” em dona Benedita. Encantado que teria seu encanto no vizinho estado do Amazonas, é recebido, também, por pai Tayandô, porém com algumas variações na sua doutrina. Doutrina recolhida em trabalho de campo realizado entre os anos de 2004 e 2006.

¹¹³ Trabalharei o conceito de sincretismo a partir de Sergio Ferretti (1995). Mais adiante explicarei o uso que faço do mesmo.

Não vou apontar todas essas possibilidades, mas elencar algumas e o que, talvez, poderiam ter sido elas, pois vários foram os contatos entre índios e negros, uma vez que muitos deles se aliavam e articulavam fugas dos aldeamentos e fazendas, ainda podendo ser levado em consideração a “miscigenação” que possivelmente se deu entre eles, como as que foram relatadas sobre os quilombos de São Benedito, São Sebastião, Limoeiro e Turiaçu-Gurupi no século XIX (PACHECO: 2004, CAMPELO; GOMES: 2003).¹¹⁴

Desde o século XVII, a pajelança vem despertando a atenção, de missionários e viajantes como Claude D’ Abbeville. Segundo Aldrin Figueiredo,¹¹⁵ entre os séculos XIX a XX, suas crenças e ritos têm sido abordados por vários folcloristas e intelectuais, como Antônio de Pádua Carvalho, José Veríssimo, José Carvalho, Jorge Hurley e Henry Bates, Vicente Salles (1969) e José Rêgo Jr.,¹¹⁶ a antropólogos como Charles Wagley¹¹⁷ e Eduardo Galvão,¹¹⁸ que pesquisaram no município paraense de Gurupá na década de 1950, este último considerado o “pai fundador” dos estudos de religião na Amazônia.

Temos também os estudos de Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino e Silva¹¹⁹ na região do Alto Cairari no município de Moju; Napoleão Figueiredo ainda abordou a questão tanto no interior do Estado do Pará, quanto na cidade de Belém (1976, 1979, 1994);¹²⁰ Chester Gabriel¹²¹ que, a despeito de ter como foco a umbanda em Manaus/AM, estudou a pajelança dentre os outros cultos extáticos.

¹¹⁴ Cf. CAMPELO, Marilu; GOMES, Flávio. “Brincadeiras” de Santa Bárbara: narrativas e notas de pesquisas sobre religiosidades, identidades e memória. GT 19. São Luís, 2003. 1 CD-ROM.

¹¹⁵ Cf. FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. A Cidade dos Encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia. A constituição de um campo de estudo (1870-1950). 1996. 258 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Campinas, 1996.

¹¹⁶ Cf. RÊGO JR. José Pires de Moraes. *Pajelança na Vigia*. Belém: [s.n.], 1973.

¹¹⁷ Cf. WAGLEY, Charles. *Uma Comunidade Amazônica*. Coleção Brasileira. São Paulo, Nacional, 1957.

¹¹⁸ Eduardo Galvão fez seu trabalho de campo entre os meses de junho a setembro de 1948 (GALVÃO: 1976).

¹¹⁹ Cf. FIGUEIREDO, Napoleão; VERGOLINO E SILVA, Anaíza. *Festas de Santos e Encantados*. Belém: Academia Paraense de Letras, 1972. Os autores realizaram o trabalho de campo em duas etapas: a primeira de agosto a novembro de 1968, e a segunda etapa, no mesmo período do ano seguinte.

¹²⁰ Cf. FIGUEIREDO, Napoleão. Pajelança e Catimbó na Região Bragantina. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas*, Alagoas, 32, p. 41-52, 1976.

¹²¹ Cf. GABRIEL, Chester E. *Communications of the Spirits: umbanda, regional cults in Manaus and the dynamics of mediumistic trance*. 1980. Thesis (Doctor) - McGill University, 1980. Gabriel realizou seu trabalho de campo em duas etapas: a primeira entre os anos de 1970 1973 e a segunda entre 1977 a 1978.

Mark Cravalho¹²² que, a partir da antropologia psicológica, pesquisou na vila de Santo Antonio no município de Monte Alegre/PA; e, especialmente, Raymundo Heraldo Maués (1990, 1995, 1998, 1999),¹²³ com diversos trabalhos, que vão da religião às práticas terapêuticas tradicionais, principalmente entre as populações rurais da localidade de Itapuá, em Vigia/PA, além de outros municípios situados na microrregião do Salgado.¹²⁴

Há também o trabalho de Aldrin Moura de Figueiredo (1996), que elaborou sua dissertação de mestrado em História, sobre a formação do campo de estudos sobre a pajelança, que vai dos primeiros folcloristas no século XIX a Eduardo Galvão. Temos, ainda, os trabalhos da antropóloga Gisela Villacorta,¹²⁵ realizados em Colares/PA e Itapuá/PA, que enfoca, além da pajelança, a questão de gênero, e Gustavo Pacheco (2004)¹²⁶ que, em São Luís/MA e Cururupu/MA, partindo da antropologia da performance, estudou o brinquedo de cura, como a pajelança é conhecida no Maranhão.

Há vários trabalhos sobre a pajelança, de modo que partindo do que já foi produzido procurarei ver como esta prática tem sido vista ao longo do tempo, para daí pensar as concepções de pajelança seguindo o ponto de vista dos que hoje a vivenciam em Belém. Desse modo, farei uma breve revisão bibliográfica, a partir da contribuição dos autores que estudaram a temática.

2.1 – Olhares sobre a pajelança: séculos XVII a XX

Uma das primeiras descrições sobre o que hoje podemos considerar pajelança na Amazônia foi realizada pelos padres capuchinhos Yves D'Evreux e Claude D'Abbeville, que

¹²² Cf. CRAVALHO, Mark. *An Invisible Universe of Evil: supernatural malevolence and personal experience among Amazon peasants*. 1993, 249 f.. Dissertação (Doctor in Anthropology) - University of California, San Diego, 1993. Trabalho de campo realizado entre os anos de 1989 a 1991.

¹²³ MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Medicina Popular e Pajelança Cabocla*. In: ALVES, Paulo César; MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). *Saúde e Doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1998. p. 73-81;

_____. *Uma Outra "Invenção" da Amazônia: religião, histórias, identidades*. Belém: Cejup, 1999. Heraldo Maués fez trabalho de campo nos seguintes períodos: 1975 a 1976, 1979 a 1980 e 1984 a 1985 (MAUÉS: 1990, 1995).

¹²⁴ Cf. Maués (1995).

¹²⁵ Cf. VILLACORTA, Gisela Macambira. *As Mulheres do Pássaro da Noite: pajelança e feitiçaria na região do Salgado (Nordeste do Pará)*. 2000. 100 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará (UFPA), 2000. Villacorta fez trabalho de campo entre os anos de 1993 a 1999.

¹²⁶ Gustavo Pacheco realizou trabalho de campo entre os anos de 2000 a 2003 (PACHECO: 2004).

estiveram no Maranhão nos anos de 1613-14 e 1614, respectivamente. Ambos relatam as práticas terapêuticas dos tupinambá como soprar fumaça sobre a parte enferma do corpo e posteriormente retirar a doença, sugando-a com a boca (PACHECO: 2004).

Há o relato de 1784 do sargento-mor, engenheiro João Vasco Manuel de Braun, em que os índios são tratados pelo pajé que sopra fumaça, benze e receita “rigorosa dieta”; mostra também que o branco português realizava práticas nativas da Amazônia, tal como os índios, o que nos faz perceber que as mesmas não se limitavam apenas aos índios, havendo a adesão do europeu a tais práticas (SALLES: 1969).

Gabriel (1980), citando o naturalista Henry Bates que esteve pela região, narra uma sessão de cura de um pajé indígena em 1848. Relata que na sessão o pajé fazia uso do cigarro de “tauari”¹²⁷ e que soprava fumaça na parte afetada pela dor, para sugar com a boca a doença.

Tem-se, ainda, as anotações do bispo do Pará Dom João de São José Queiroz que, em viagem pelo interior paraense, entre os anos 1762 e 63, descreve o caso de uma mulher que realizava curas utilizando ervas e aguardente, após soprar baforadas, incorporada com “alma do índio”, dançava e persuadia que os outros bebessem e dançassem, ao som de tambor e taboca,¹²⁸ e era tida como feiticeira pelos demais índios (SALLES: 1969).

Vicente Salles (idem) procurava assinalar, destacando a presença do tambor, a influência africana na constituição da pajelança. E, sobre a influência do catolicismo, o autor ainda se referiu a José Veríssimo, em livro lançado em 1878, que trata da pajelança em Belém, dizendo que na sua época os pajés eram nascidos e criados no interior, aprendendo por experiência própria ou com terceiros a curar. Cura esta que era acompanhada por danças ao som do maracá, “benzimentos” e “orações católicas”. Nos centros maiores como Belém e Manaus, talvez, não tivesse o mesmo cerimonial comum no interior do estado.¹²⁹

¹²⁷ Cigarro feito a partir do caule da *Urataria Tavary*. Atualmente, em Belém é usado tanto para fumar, como para defumação do paciente e do terreiro.

¹²⁸ Segundo Mundicarmo Ferretti (2004), a taboca é um instrumento musical considerado de origem indígena “(...) formado por dois pedaços de bambu percutidos diretamente no chão ou sobre a laje”; está presente nos rituais de cura de Cururupu/MA, e são “(...) tocadas geralmente por mulheres (...)” (FERRETTI: 2004, p. 60).

¹²⁹ Essa passagem também é comentada por Aldrin Figueiredo, mas, segundo ele, Veríssimo “(...) não chegou a presenciar uma sessão de cura da pajelança” (1996, p. 70). Se assistiu não sabemos ao certo, porém o que nos interessa é a descrição da sessão que é bastante próxima das relatadas por outros autores daquela época, como José Carvalho, por exemplo, que presenciou tais rituais, que são semelhantes aos realizados nos dias atuais.

Chester Gabriel (1980), referindo-se a Vicente Salles (1969), diz que a pajelança (indígena) desde os princípios da colonização sofreu influência do catolicismo nos aldeamentos. Maués (1995), na mesma linha, partindo de fontes históricas, diz que possivelmente, as práticas do que é hoje conhecido como pajelança cabocla¹³⁰ teriam se desenvolvido a partir da mescla de crenças do catolicismo com as crenças indígenas e africanas.

Para Heraldo Maués (idem), as práticas de exorcismo da igreja católica eram utilizadas pelos padres no tratamento de enfermidades junto à comunidade, o que possibilitou a apreensão desta prática pelos especialistas populares, que passaram, provavelmente, a empregar para tratar de enfermidades. Esta apropriação do conhecimento dos sacerdotes, pela população e seus especialistas, seria, grosso modo, próximo do que hoje Boltanski¹³¹ denomina de medicina imitativa.

A Visitação do Santo Ofício entre os anos de 1763 e 1769 no Pará já sinalizava para práticas bastante próximas do que atualmente se conhece por pajelança cabocla, e que eram realizadas tanto por indígenas quanto por brancos, negros e mamelucos, como nos casos citados por Maués (1995) da preta Maria, escrava do índio Antonio, do mameluco Pedro Rodrigues, da branca Ludovina Ferreira, dentre os inúmeros casos citados no livro da visitação.¹³²

E ainda em relação aos casos anotados pela Visitação do Santo Ofício, em que os denunciantes descreviam os rituais que tomaram parte, nota-se a utilização do maracá, de cantos para invocação das entidades (mas sem dizer quais cantos e quais entidades) e rezas para tirar feitiço (LAPA: 1978).

¹³⁰ É utilizado aqui o termo pajelança cabocla, entendida enquanto a praticada por populações rurais ou originárias desta, como forma de distinguir da pajelança indígena, embora o mesmo não seja um termo adequado como ressalta Heraldo Maués (MAUÉS: 1995).

¹³¹ Medicina imitativa, para Boltanski, seria a apropriação do conhecimento científico pela população e sua aplicação, quando enfermos, na forma de administração de remédios já prescritos anteriormente, não tendo que recorrer novamente ao médico. Cf. BOLTANSKI, Luc. *As Classes Sociais e o Corpo*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

¹³² Esses e outros casos Cf. LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Texto inédito e apresentação de J. R. Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.

Sobre as inúmeras narrativas, Gabriel (1980) comenta que apesar do uso do termo pajelança para se referir às várias descrições dessa prática na Amazônia, não há um consenso do que é ou do que foi essa prática. Justifica citando Câmara Cascudo que utiliza o termo pajelança para referir-se “às práticas mágicas encontradas na Amazônia”, e aí inclui tanto o elemento indígena quanto o africano.

Para Oneyda Alvarenga, o catimbó, o candomblé de caboclo e a pajelança são tomadas como religiões populares, misturadas ao catolicismo, kardecismo, feitiçaria afro-brasileira e costumes indígenas, sendo este último o elemento que constitui a parte principal e que caracteriza esses cultos (GABRIEL: 1980: p. 140).

Roger Bastide, ainda segundo Chester Gabriel (*idem*), faz relatos sobre a pajelança negra e indígena, mas cada uma como práticas distintas, muito embora estivessem juntas no mesmo terreiro. Vicente Salles (1969) refere-se à pajelança urbana e rural; e aqui acrescentaria Napoleão Figueiredo (1979, 1994) que talvez influenciado por Vicente Salles (1969), ou pela teoria culturalista a qual o Figueiredo utiliza em suas análises, faz distinção parecida em relação à pajelança que estaria sob “influência” da umbanda em Belém e estariam desaparecendo os pajés.

Para Gabriel (1980), o que fica evidente, com base nas descrições, é que a pajelança apresentou (ou apresenta) diferentes características ou formatos, dependendo, é claro, do momento em que foi observado e estudado.

É provável, de acordo com Gabriel, que, nos estágios iniciais, a pajelança tenha sido influenciada por práticas africanas, o que é corroborado por Pacheco (2004). Chester Gabriel diz que não se tem notícias de práticas religiosas africanas na região amazônica antes do século XX, embora haja referências de danças acompanhadas de tambor percutido por negros, mas sem especificar e identificar a religião, conforme assinalou Salles (1969, p. 50) reportando-se aos cientistas alemães Spix e Martius que estiveram aqui por volta de 1820, e notaram o batuque dos negros.

O que deve ser ressaltado, segundo Gabriel, é que as práticas indígenas, além do catolicismo, foram influenciadas também por práticas da religião africana nos estágios iniciais, sem, no entanto, o autor dizer que práticas religiosas eram essas. Chamo a atenção

para a relevância da influência negra, que, ao que parece, se faz sentir desde o início da invasão portuguesa, mas que foi deixada de lado por alguns estudiosos quando da construção da pajelança como objeto de pesquisa, pois procurou-se destacar na pajelança sua origem indígena em detrimento da africana, como assinalou Aldrin Figueiredo (1996) quando tratou da constituição do campo intelectual relacionado ao fenômeno.

Apesar dos negros terem vindo em menor número para o Pará, se compararmos ao Maranhão, não se pode negar a influência para a constituição das práticas religiosas, da culinária e da música existentes, por mais que aqui, de acordo com Salles (2004, p. 18), não tenha “(...) sobrevivência de um culto puramente africano”.

A despeito da presença negra desde o século XVII no Pará, não se tem conhecimento de terreiro que tenha sido fundado ou aberto por negros como no Maranhão ou Bahia.¹³³ Segundo a autora, com a ausência de referencial histórico, há opiniões contrárias, seja por parte dos pesquisadores, seja dos afro-religiosos, pois para uns o tambor de mina teria se desenvolvido paralelamente ao Maranhão, e para outros a religião teria vindo do estado vizinho. Para Anaíza Vergolino-Henry (idem), há indícios para sustentar ambas as opiniões, mas faltam pesquisas históricas para responder.

Em relação às religiões de matriz africana, o casal Leacock (1972), nos seus estudos sobre o batuque em Belém, afirma que antes da chegada de mãe Doca,¹³⁴ proveniente do Maranhão no início do século XX, havia somente pajelança (baseada principalmente no “xamanismo indígena”) e que era praticado (naquele momento) tanto dentro como fora do batuque, pois estava ocorrendo a transição da pajelança para o batuque (p. 43-45).¹³⁵

Na sua dissertação, Aldrin Figueiredo (1996) mostra uma notícia do ano de 1877, de um jornal paraense, que sugere possível culto aos voduns daomeanos. Não é possível afirmar, de acordo com o autor, que as religiões como o tambor de mina tenham vindo somente do Maranhão, e que também não tenham surgido no Pará, como sugerem alguns religiosos.

¹³³ Cf. VERGOLINO-HENRY, Anaíza. Maranhão: onde o Pará deita raízes. GT 05. São Luís, 2003. 1 CD-ROM.

¹³⁴ Rosa Viveiros Nunes, falecida em 1969 (VERGOLINO-HENRY: 2003).

¹³⁵ Aqui os autores afirmam que o tambor de mina teria origem no Maranhão. Segundo Figueiredo (1996), tal afirmação é uma versão restrita à realidade pesquisada pelo casal.

Devido a sua superioridade demográfica, em relação aos outros grupos provenientes da África, os povos de origem bantu exerceram grande influência na formação da encantaria brasileira, nas suas mais variadas manifestações (PACHECO: 2004). Entretanto, como foi bastante fluida a contribuição dos bantus, estes prescindiram, muitas vezes, de irmandades religiosas,¹³⁶ ao contrário dos outros povos e suas tradições, como por exemplo os originários da Nigéria e Benin que se organizaram em comunidades religiosas, constituindo os terreiros das religiões que se conhece atualmente, como o tambor de mina e o candomblé (PACHECO: 2004).

Essa fluidez da tradição bantu levou muitos pesquisadores como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro e Roger Bastide a desqualificar e desconsiderar a contribuição religiosa bantu, privilegiando as tradições religiosas de origem nagô (CAVALCANTI: 1986, PACHECO: 2004).

No Maranhão as populações negras de cultura bantu se apropriaram das práticas da pajelança e contribuíram na sua constituição e evolução (PACHECO: 2004). A convergência e paralelismos entre representações e práticas bantus e indígenas – como a crença na feitiçaria e cura através do exorcismo – colaboraram para que ocorresse a apropriação da pajelança por parte dos negros. Entretanto, o diálogo entre ambas não ocorreu de imediato nas duas tradições, mas ofereceu uma base de convergência que possibilitou, para gerações posteriores, uma comunicação entre os dois grupos (PACHECO: 2004). Práticas tidas como originárias do xamanismo eram realizadas por africanos, e são também encontradas na Portugal pré-capitalista, ficando difícil fazer distinções a que grupo étnico pertencem tais técnicas (idem).

Assim como no Maranhão, os negros bantus, provenientes da Angola, foram os primeiros a virem como escravos para o Pará no século XVII, posteriormente vindo escravos de outras regiões da África como os sudaneses.¹³⁷ Segundo Vicente Salles (2004, p. 17), estes não se contrapuseram aos negros de cultura bantu que aqui se encontravam, pois, devido a “manifestação exterior da cultura desses povos”, houve a possibilidade de “convergência” e

¹³⁶ Cf. CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *Origens, para que as quero? Questões para uma investigação sobre a umbanda. Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, 13 (2), jul. 1986.

¹³⁷ Cf. SALLES, Vicente. *O Negro no Pará Sob o Regime da Escravidão*. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005.

“fusão” num único grupo, influenciado pela condição de escravo na qual se encontravam.¹³⁸ Embora presentes, os negros bantu não constituíram irmandades religiosas semelhantes aos do Maranhão, muito provavelmente em razão da sua fluidez característica, o que não elimina a possibilidade de terem sido constituídos por outros grupos, faltando estudos para tais afirmações, como diz Vergolino-Henry (2003).

Essa população negra no Pará ou Amazonas não se organizaram em centros de culto, mas é razoável comentar que suas práticas religiosas tenham sido introduzidas quando aqui chegaram (GABRIEL: 1980). Mas, apesar das descrições dessas práticas de pajelança sugerir uma “conexão” com as práticas atuais, isso não quer dizer que haja uma “continuidade histórica direta” (PACHECO: 2004). Contudo, como seria essa pajelança que se observou desde a chegada dos invasores portugueses na Amazônia? Ou o que seriam as práticas descritas?

Várias são as narrações sobre a pajelança, sem muitos detalhes do seu ritual, mas o que se descreveu permite visualizar técnicas e representações bastante semelhantes, que vão dos estados do Maranhão ao Amazonas. Pajelança praticada por grupos indígenas, brancos europeus, mamelucos e negros, nas cidades ou na zona rural e em quilombos. Mas será que em todas elas se trata de uma mesma pajelança, haja vista se fazer referência à pajelança como prática de feitiçaria, sejam elas práticas indígenas, africanas ou a “nascente” pajelança cabocla? (SALLES: 1969)

Ao que parece, o termo pajelança era empregado para designar genericamente e de forma pejorativa práticas não-católicas, tidas como feitiçaria (SALLES: 1969, PACHECO: 2004). Ou ainda, Vicente Salles afirma que o termo feitiçaria era empregado para designar práticas africanas (magia africana),¹³⁹ em oposição à pajelança dos índios, muito embora o fato de existir duas práticas distintas, estas poderiam ser produtos de práticas sincretizadas.

¹³⁸ Belém foi porta de entrada e distribuição de escravos africanos na Amazônia. Pelos portos da capital paraense entraram escravos originários da Guiné Portuguesa, Cabinda, Angola e Cabo Verde oriundos da África, além do tráfico interno, onde Maranhão, Pernambuco e Bahia eram os principais fornecedores. Estima-se que tenham entrado por volta de 50 mil escravos negros que foram distribuídos por toda a Amazônia. Cf. FIGUEIREDO, Napoleão. *Presença Africana na Amazônia. Separata: Dos Arquivos de Anatomia e Antropologia*, vol. I, ano I, p. 433-443, 1975.

¹³⁹ Mário de Andrade diz que em “(...) outra zona em que inesperadamente o africano colabora muito na feitiçaria brasileira, é na Amazônia, onde o culto dominante é chamado pajelança” (*apud* FIGUEIREDO: 1996, p. 145). Mais adiante veremos que se tratava de religião afro-brasileira e não pajelança, como pensava Andrade.

As descrições colhidas na Visitação do Santo Ofício são interessantes, pois mostram que a pajelança era praticada por todo tipo de pessoas. É possível perceber as técnicas e instrumentos utilizados, mas não se pode fazer uma análise mais profunda do ritual, pois não é possível, a partir das informações, precisar o que seria a pajelança de fato antes do século XX, quais entidades baixavam nas sessões descritas e narradas no livro do Santo Ofício.

O que é possível fazer é conjecturar – através das poucas informações colhidas ao longo dos anos por uma série de narradores – o que poderia ter sido a pajelança, como nas descrições dos padres capuchinhos Yves D’Evreux e Claude D’Abbeville, do Bispo Dom João de São José Queiroz e o sargento-mor João Vasco Maunel de Braun, além das registradas pelo Santo Ofício (SALLES: 1969, PACHECO: 2004). Mas o que talvez seja possível afirmar é que provavelmente já estavam ocorrendo sincretismos entre práticas indígenas, negras e brancas.

Nesses e noutros relatos fica evidente que o termo pajé e pajelança já era adotado bem antes do seu emprego por Eduardo Galvão (1976). Entretanto, foi com este autor que a pajelança, no contexto amazônico, se tornou objeto dos antropólogos, ganhando outras denominações. Mas Galvão demonstra e ressalta a influência indígena da pajelança e pouco fala da influência africana.

Aldrin Figueiredo (1996) na sua dissertação, embora trate do campo intelectual e a constituição do campo de estudo sobre pajelança e as religiões afro-brasileiras na Amazônia, dá pistas interessantes, que corroboram o que se vem falando sobre o processo de sincretismo da pajelança indígena e práticas que seriam oriundas da África, apesar de não discutir mais detidamente sobre os aspectos rituais da pajelança citadas em seu trabalho. Como o caso de uma sessão citada por Figueiredo (1996), que foi assistida por José Carvalho em Belém.¹⁴⁰ onde o pajé fazia uso do maracá e do cigarro de tauari (preparado com tabaco), que lhe provocou o transe. O curador – Carvalho faz uma ressalva para não chamar pajé ao curador – realizaria a sessão em meia hora aproximadamente (FIGUEIREDO: 1996).

¹⁴⁰ Esta descrição está no seu livro, intitulado *O Matuto Cearense e o Caboclo do Pará: contribuição ao folclore nacional*, lançado em 1930.

Após incorporar o primeiro mestre, sucediam-se vários outros, com voz e gestos distintos ao do curador. Segundo Carvalho, o curador recebia mestres que vinham do fundo dos rios para realizar as consultas e fazer curas aplicando a boca no local afetado para retirar, sugando, a doença e cuspidando-a em seguida (idem).

Os remédios receitados pelos mestres, se referiam tanto aos homeopáticos quanto aos alopáticos. Terminado os atendimentos, despedia-se de todos, indo embora o mestre e “retornando” o curador, o qual dizia não lembrar do que havia sucedido. José Carvalho diz que os mestres costumam beber muito. Alguns vinham para beber, outros dançar ou brincar. Dentre as entidades que recebia, havia pai João, mestre Felipe, mestre Crispim, mestre Cancan (FIGUEIREDO: 1996, p. 119).

Há, ainda, o relato sobre a curandeira Maria Brasilina que era cearense, como José Carvalho. Brasilina teria vindo para a Amazônia quando criança, tornando-se pajé. Além de curar, ela também era adivinha. Um dos mestres recebidos pela curandeira, que chamou a atenção de Carvalho, foi pai João, que pela descrição do seu andar e falar lhe parecia um africano. O que reforçava a argumentação de Carvalho era que, durante as sessões, Pai João falava em linguagem incompreensível (idem).

Outro autor com quem Figueiredo (1996) procura discutir as suas idéias é Raimundo Morais. Em livro publicado em 1930, Morais comenta dizendo que a pajelança tal qual praticada pelos índios havia morrido, dando lugar à feitiçaria. Os pajés estavam se tornando feiticeiros. Aldrin Figueiredo ressalta aí a idéia da possível ligação da pajelança com os cultos afro, como José Carvalho assinalava em relação ao pai João, recebido por Brasilina, que supunha ser de origem africana.¹⁴¹

Para Raimundo Morais, a transformação da pajelança em feitiçaria se devia ao processo de urbanização da prática indígena. De acordo com Figueiredo, que analisou os discursos dos intelectuais entre os anos de 1870 a 1950, procurando nos jornais da época outros discursos – que funcionavam como uma espécie de “termômetro” sobre a fusão entre as práticas – percebeu que, a partir da década de 1920, os olhares estavam mudando em relação aos pajés. Se antes eram idealizados remetendo ao “puro” pajé aborígine, passaram

¹⁴¹Seria interessante saber se pai João, recebido pelo primeiro curador descrito por José Carvalho, era também africano.

então a ser referidos como feiticeiros, devido ao processo de africanização pelo qual estava atravessando esta prática (FIGUEIREDO: 1996).

Neste sentido, Aldrin Figueiredo comenta o caso do pajé Jary. No relato, as descrições ganham conotações racistas, haja vista o pajé ser negro e o jornal Folha do Norte, na década de 1920, o comparar a um gorila. A africanização da pajelança para esses intelectuais tendia a degradá-la porque a afastava da pureza aborígine presente na região.¹⁴² A africanização não ocorria pelo fato de os pajés serem negros, como acontecia com Zeferino, mas em virtude de seu ritual ter se tornado negro, ou seja, ter incorporado elementos da cultura africana (FIGUEIREDO: 1996).

O pajé negro Zeferino, cuja trajetória de vida está vinculada ao quilombo de Caraparu, em Santa Izabel, era bastante conhecido em Belém nos anos de 1920, tinha por guia Dom Firmino, um rei que vivia no rio. O pajé era uma “sobrevivência” e, de acordo com Raimundo Morais, seria engolido pelo processo civilizador na medida em que o povo fosse sendo alfabetizado e educado (idem).

Na cabana do pajé Jary, homens, mulheres com “saias berrantes”, dançavam, com gestos “desbragados e impudicos” ao som do tambor. De acordo com Figueiredo, tal imagem se assemelha ao ritual de candomblé nos dias de hoje (ou do mina-nagô) e contrastavam, devido a sua animação, com as sessões de pajelança de cantigas “monótonas” (FIGUEIREDO: 1996).

Continua Figueiredo dizendo que não era apenas o pajé Jary que recebia as entidades, mas os dançantes e, ao que parece, invocavam também “bichos do fundo” (“botos” e “mães d’água”). Pelo descrito parecia ser um “novo modelo” de pajelança que estava configurado naquele contexto ritual (FIGUEIREDO: 1996, p. 130).

Pajelança ou não, o que é interessante é o fato de que parecia existir nesse período um maior processo de junção entre práticas numa mesma pessoa e num mesmo espaço físico, o terreiro. Isso fica mais evidente a partir da pesquisa realizada pelos Leacock (1972), como

¹⁴² Por trás do discurso dos intelectuais, sobre a pajelança, estava a preocupação em construir um tipo racial a partir das características regionais da população, livre dos preconceitos, na formulação de uma identidade do homem amazônico na figura do caboclo (BOYER: 1999).

referido acima. Uma vez que, se mudava o discurso dos intelectuais em relação a pajelança, é porque também mudava a pajelança (FIGUEIREDO: 1996).

Aldrin Figueiredo apresenta novos fatos que corroboram os estudos dos Leacock (1972), que era a prática da pajelança por pais-de-santo. Pois, de acordo com o casal Leacock, os pajés estavam aderindo ao tambor de mina, e que é confirmado pelos trabalhos de Vicente Salles (1969) e Napoleão Figueiredo (1979) em relação a influência das religiões de matriz africana.¹⁴³

Por volta desse período, em 1938, vem a Belém a Missão de Pesquisa Folclórica, projeto de Mário de Andrade que almejava estudar a relação “(...) entre a pajelança indígena e os cultos africanos” (FIGUEIREDO: 1996, p. 143). Sendo essa era a segunda investida de Mário de Andrade – a primeira foi quando esteve em Belém em 1927 – para investigar as influências dos elementos africanos na pajelança em uma região apontada como de predomínio da influência indígena.

Mário de Andrade, analisando a contribuição do africano na Amazônia, diz que a influência da pajelança é tanta que chamam o pai-de-santo de pajé (FIGUEIREDO: 1996). Penso que isso poderia também sinalizar para o duplo papel que estes especialistas talvez vivenciassem naquele momento, ou seja, o de pajé e pai-de-santo paralelamente. Após a sua primeira visita, e objetivando mais dados sobre essa influência negra, Andrade pede mais informações a seu amigo, o paraense Gastão Vieira, para lhe ajudar nessa tarefa. Gastão Vieira manda um relato de uma sessão de pajelança, a primeira que presenciou.

Entretanto, o que descreveu, no meu entendimento – e que é explicado depois por Aldrin Figueiredo em sua dissertação – foi um ritual de mina,¹⁴⁴ onde se cantou para os orixás e família de turcos (FIGUEIREDO: 1996). Poderia ser também que fosse algo mais

¹⁴³ Na falta de estudos históricos mais profundos, pode-se pensar que a transição dos pajés para o tambor de mina, talvez, se deva a penetração mais acentuada desta modalidade, proveniente tanto da capital como do interior maranhense, no período da chegada da mãe Doca e de outros “mineiros” até a década de 1960 que aqui chegavam com a identidade de curadores e depois assumiam suas identidade de “mineiro” (VERGOLINO-HENRY: 2003). Mundicarmo Ferretti (2004) diz que os pais-de-santo de São Luís começaram suas carreiras religiosas como curadores e são mais conhecidos como tal. O mesmo se dá em Cururupu/MA e em Codó/MA, onde “(...) pais e mães-de-santo são também curadores” (FERRETTI: 2004, p. 64).

¹⁴⁴ Satiro diz que em Belém há três linhas de cultos africanos: cabinda, nagô e jejê (*apud* FIGUEIREDO: 1996, p. 151). Cabinda é a nação da qual, segundo Mundicarmo Ferretti (2004), teria originado a tradição do terecô no município de Codó/MA, que também era o terreiro de Satiro.

semelhante ao que se conhece atualmente na pajelança maranhense, por brinqueado de cura ou mesmo um baião de cura (ritual do tambor de mina), pois o ritual descrito, pelo autor, era acompanhado por tambores e cheque.¹⁴⁵

Mas se fosse brinqueado de cura, ficaria uma pergunta. por que esse modelo não continuou até aos dias de hoje, tal como é encontrado no Maranhão? Talvez porque os cultos afro tenham se transvestido de pajelança para poder continuar aqui no Pará, como sugere Vicente Salles (1969). O contrário se deu no Maranhão, onde a pajelança se aproximou dos cultos afro e, para poder continuar atuante, admitiu o tambor (PACHECO: 2004). É razoável que em contextos específicos tenha sido produzido fenômenos distintos.

A Missão de Pesquisa Folclórica ao chegar em Belém entra em contato com Gastão Vieira. Este apresenta, para o grupo da Missão, o mesmo pajé de que havia assistido a sessão anos antes. Contudo, o pajé não era mais referido como tal, mas como pai-de-terreiro. O resultado da pesquisa seria apresentado anos mais tarde por Oneyda Alvarenga em livro, denominando a religião dele Babassuê, uma prática inédita ainda não estudada, mas que na verdade era tambor de mina ou batuque como se referia Satiro.

Satiro era o nome do pajé, agora mostrado como pai-de-santo, e que mesmo traçando sua genealogia de santo para os pesquisadores da Missão – dizendo que “(...) seus pais pertenciam ao candomblé, sendo que a sua mãe era ‘nago’ e seu pai ‘gêge’ (sic!)”¹⁴⁶ – estes lhe deram um novo rótulo (FIGUEIREDO: 1996, p. 150).

O livro de Alvarenga, segundo Figueiredo (1996), abre caminho para novas interpretações sobre os pajés de Belém, rompendo com a “tradição” dos estudos locais que pensava a Amazônia como área de influência predominantemente indígena.¹⁴⁷ Entretanto, era, também, de influência africana, mas idealizada como indígena, por isso, diz Figueiredo (1996), os intelectuais locais enxergavam pajés e não pais-de-santo, por mais que a realidade encontrada negasse tal afirmação, como no caso do “pajé” Satiro.

¹⁴⁵ Cheque é um instrumento musical percussivo utilizado em terreiros de tambor de mina e tem formato parecido com o maracá, mas é feito de material metálico.

¹⁴⁶ Grifos do autor.

¹⁴⁷ Não vou entrar no mérito das linhagens e filiações dos intelectuais estudados por Aldrin Figueiredo, e o que os levaram as distintas abordagens. Para maiores detalhes, ver FIGUEIREDO (1996).

Roger Bastide¹⁴⁸ comenta, baseado no estudo de Mário de Andrade e Oneyda Alvarenga, que a pajelança negra encontrada no Pará é uma deturpação derivada das seitas corrompidas (por serem sincréticas) de São Luís, mas que mesmo ao lado da pajelança indígena não houve fusão, mas justaposição, porque as cerimônias de cada pajelança (negra e indígena) eram feitas em separado, ritual e espacialmente no terreiro. Apesar de estar deturpado, Bastide procura ver alguma “pureza” ao dizer que o culto afro não foi contaminado com a pajelança (indígena).¹⁴⁹

Aldrin Figueiredo põe em xeque alguns dos relatos sobre pajelança e fica a dúvida se não era, na verdade, em vez de pajelança, cultos afro. Penso que qualquer afirmação é problemática pela escassez de material etnográfico para se afirmar ou negar a existência de uma prática ou apontar uma possível configuração dessas práticas. Se não fosse a investigação da Missão, Satiro seria visto como pajé. E mesmo o material recolhido pela Missão é insuficiente para dizer que Satiro também não pudesse ser ao mesmo tempo pai-de-santo e pajé, como são conhecidos os que praticam a linha de Codó,¹⁵⁰ tradição presente no seu terreiro.

Embora essa revisão possa sugerir que se estivesse aqui a procura de origens, o que pretendi foi apontar para a existência de inúmeras pajelanças. Não é meu objetivo dar conta delas, até porque seria necessário um trabalho etno-histórico mais minucioso, o que não é a pretensão deste trabalho. Tentei apenas mostrar as inúmeras possibilidades de leituras sobre um fenômeno pouco estudado, se compararmos aos estudos em relação aos cultos afro no Maranhão ou na Bahia. O ponto que pretendi evidenciar é que, a despeito da influência negra ao longo da história estar presente na pajelança, ela é pouco discutida.

Segundo Aldrin Figueiredo (1996, p.149), após os trabalhos de Eduardo Galvão e Oneyda Alvarenga, muitos pesquisadores se sentiram na obrigação de escolher entre a pajelança ou o campo das religiões afro-brasileiras. Interessante notar que os estudos sobre as religiões afro no estado do Pará se concentram, em sua maior parte, senão no todo, em Belém.

¹⁴⁸ Cf. BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: EDUSP/Pioneira, 1971.

¹⁴⁹ Pajelança idealizada pelos folcloristas como sendo indígena, mas que, na verdade, era “cabocla”.

¹⁵⁰ Cf. FERRETTI, Mundicarmo. Terecô, a Linha de Codó. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 59-73.

E aí temos o pioneiro trabalho de Anaíza Vergolino e Silva,¹⁵¹ Seth e Ruth Leacock (1972), Napoleão Figueiredo (1983),¹⁵² Yoshiaki Furuya (1986, 1994),¹⁵³ Véronique Boyer,¹⁵⁴ Taíssa Luca (2003) Marilu Campelo (2003).

Sobre a pajelança, a maior parte dos trabalhos teve o interior do estado como *locus*. Temos aí os estudos de Eduardo Galvão (1976), Figueiredo; Vergolino e Silva (1972), Rêgo Jr. (1973), Heraldo Maués (1990, 1995), Napoleão Figueiredo (1976), Mark Cravalho (1996), Gisela Villacorta (2000). Os trabalhos que falam sobre a pajelança em Belém são de Vicente Salles (1969) e Napoleão Figueiredo (1979, 1994). As pesquisas dos Leacock (1972), Furuya (1986) e Boyer,¹⁵⁵ tendo como foco as religiões afro-brasileiras, abordam também a pajelança.

2.2 – Linha de cura, pena e maracá e pajelança cabocla: a visão dos antropólogos

Como vimos acima, a pajelança vem sendo objeto de análise há tempos. Porém, dentre os muitos autores que se dedicaram ao seu estudo, destaco Eduardo Galvão (1976), que foi o primeiro antropólogo a estudar esta prática em 1948, publicando seu trabalho em 1955. Daí em diante outros pesquisadores da área seguiram seus passos.

Galvão diz que a sociedade rural, como a que ele estudava, é uma sociedade mestiça de índios e brancos, sendo que as instituições e a cultura sofrem a influência desses agentes. Dessa premissa, o autor vai argumentar em favor da predominância dos elementos ameríndios nas crenças e práticas dessa população.

¹⁵¹ Cf. SILVA, Anaíza Vergolino e. *O tambor das flores: uma análise da Federação Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965-1975)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade de Campinas (UNICAMP). Campinas, 1976.

¹⁵² Cf. FIGUEIRDO, Napoleão. Banhos de Cheiro, Ariachés e Amacis. *Cadernos de Folclore* 33, FUNARTE, Rio de Janeiro, p. 05-47, 1983.

¹⁵³ Cf. FURUYA, Yoshiaki. Umbandização dos Cultos Populares na Amazônia: a integração ao Brasil? In: NAKAMAKI, Hirochika; PELLEGRINI FILHO, Américo (Orgs.). *Possessão e Procissão: Religiosidade Popular no Brasil*. Osaka, National Museum of Ethnology, p. 11-57, 1994.

¹⁵⁴ Cf. BOYER-ARAÚJO, Véronique. *Femmes et Cultes de Possession au Brésil: les compagnons invisibles*. 1991. 215. Tese (Doutorado) – EHESS, 1991.

¹⁵⁵ Cf. BOYER-ARAÚJO, Véronique. O Pajé e o Caboclo: de homem a entidade. *MANA*, Rio de Janeiro, 5(1), p. 29-56, 1999.

Eduardo Galvão, em “Santos e Visagens”, tem como objetivo entender o papel da vida religiosa para o grupo social. Embora responda ao seu objetivo, afirma também a importância da questão da origem das práticas e crenças, a qual procura dar sua contribuição. Neste sentido, Galvão vai atribuir aos tupi-guarani a grande maioria das crenças discutidas ao longo do seu livro, como os processos de cura¹⁵⁶ e as teorias que explicam as enfermidades, como a crença em feitiçaria.¹⁵⁷

Justifica tal afirmação reportando-se ao elevado contingente indígena, como sendo o elemento que caracteriza a formação étnica da Amazônia. A influência negra, apesar de existir na constituição das crenças, é sempre tomada como de menor peso ou é mínima, ao contrário do elemento branco e ameríndio. Como diz Figueiredo (1996), a origem é múltipla, mas a “matriz” é indígena.

Para Eduardo Galvão, que fez seu estudo no município de Gurupá/PA, o caboclo, apesar de ser católico, está impregnado de crenças e idéias que têm no ancestral ameríndio sua origem; de tal forma que o culto aos santos católicos não é a única característica da sua religiosidade, mas a forte influência indígena, de onde a maioria das crenças não-católicas deriva (GALVÃO: 1976).

Essas práticas a que Galvão se refere podem ser agrupadas sob a denominação de pajelança, realizada pelo “caboclo da Amazônia”. Para ele, a pajelança implica técnicas para lidar com o sobrenatural e tem origem, provavelmente, em práticas religiosas de grupos indígenas brasileiros, como, por exemplo, o tupi-guarani. No entanto, diz que a pajelança indígena, em consequência da influência das crenças de origem européia e africana, foi alterada, sofrendo “amalgamação” a elas (GALVÃO: 1976).

Para Galvão, a pajelança se configura por incorporar elementos de outras religiões, contrariando o que sucedeu com as religiões afro-brasileiras. Na pajelança não

¹⁵⁶ Como, por exemplo, o estímulo do transe pelo fumo, utilizando o cigarro enrolado com tauari para defumar o paciente com a fumaça, seguido da extração da doença pelas sucções feitas com a boca no local afetado. O pajé ainda fazia uso do maracá para marcar o ritmo das canções, substituindo, às vezes, o maracá por penas vermelhas de arara ou ramo de folhas de vassourinha (GALVÃO: 1976).

¹⁵⁷ A doença ou o mal seria resultado da intromissão de um objeto maligno no corpo – como pedaços de madeira, osso, besouro – provocado pela ação do sobrenatural ou feitiçaria (GALVÃO: 1976).

ocorreria o sincretismo, isto é, uma integração entre as práticas católicas e indígenas.¹⁵⁸ Para ele, todo pajé seria um “bom católico”, porque ele não mistura as práticas da igreja com a sua. Nas descrições que fez da sessão de pajelança,¹⁵⁹ são evidentes os elementos católicos presentes no ritual, como as orações. No entanto, Eduardo Galvão argumenta a favor de uma pureza ritual, porque tanto a pajelança como o culto dos santos serve a situações específicas.

Desta forma, Eduardo Galvão concebe a pajelança como a reunião de um complexo de práticas mágicas que são, de modo mais geral, as técnicas de lidar com alguns dos sobrenaturais, na tentativa de controlá-los para o benefício do homem, como “(...) a cura de doenças e para a feitiçaria; e o uso de *rezas* ou fórmulas mágicas para uma infinidade de propósitos” (GALVÃO: 1976, p. 04).¹⁶⁰

O pajé é, então, a figura central da sessão de cura, pois ele é o único que dispõe de poderes especiais para curar males sobrenaturais como a “panema”, “assombrado de bicho” e outras moléstias características da região amazônica.¹⁶¹ De acordo com Galvão (1976), o pajé concentra em si poderes e conhecimentos especiais como a capacidade de adivinhar, de viajar pelo fundo dos rios, evocar os “companheiros do fundo”, conhecidos também por “caruana”¹⁶² e, principalmente, a capacidade de curar, fato que o diferencia de benzedores e rezadeiras que curam apenas males de pequena importância para eles, tais como gripe, “quebranto”, dor de cabeça. Esta distinção foi percebida por Heraldo Maués (1990) no estudo que fez em Itapuá.¹⁶³

Os “companheiros do fundo” são descritos como tendo forma humana, pele branca e cabelos louros. Porém, na descrição das sessões de pajelança, Eduardo Galvão cita a “Boiúna” (cobra-grande) e “Rosa” (“chefe das moças”) como sendo um dos “companheiros”. Galvão diz também que entre outras entidades recebidas pelo pajé de Gurupá está “(...) o espírito de um índio ou, em casos mais excepcionais, de um santo. Estes últimos, no entanto,

¹⁵⁸ Segundo Galvão (1976), seriam justaposições de práticas que não se misturam, mantendo cada uma sua característica original.

¹⁵⁹ Embora tenha presenciado uma única sessão de pajelança, Galvão lança mão de depoimentos dos habitantes de Gurupá/PA que testemunharam essa prática.

¹⁶⁰ Grifo do autor.

¹⁶¹ Cf. GALVÃO, Eduardo: 1976.

¹⁶² Espíritos ou seres familiares do pajé que, acreditam, habitam no fundo dos rios, igarapés e poções.

¹⁶³ Para maiores informações sobre as características de cada especialidade, conferir MAUÉS, Raymundo Heraldo. *A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: Editora da Universidade/UFPA, 1990.

“(…) são mais característicos das pajelanças dos centro urbanos maiores, como a cidade de Belém” (GALVÃO: 1976, p. 98). Diz ainda que “(…) é provavelmente uma influência dos *cultos de caboclos* dos grandes centros urbanos” (idem, p. 94),¹⁶⁴ em virtude de fugir a “concepção comum”. Todavia, de acordo com Galvão, os “leigos” não sabem ao certo definir o que seriam esses “companheiros”, algumas pessoas acreditavam que os “botos” poderiam ser um deles (idem, p. 67).

O pajé presta seus serviços quando ocorrem fenômenos que estão fora do alcance ou escapam ao poder dos santos, apenas atuando sobre o indivíduo e não sobre a comunidade, ou seja, utilizando seus poderes sempre em benefício do indivíduo que o procura, não se preocupando com o bem-estar da comunidade (GALVÃO: 1976). Entretanto, o pajé não deixa de atuar sobre a comunidade, pois a cada consulta com os indivíduos o sistema de crenças é atualizado e reforçado.

Todos os pajés possuem a capacidade de adivinhar, como aponta Eduardo Galvão, sendo capazes de prever a vinda de doentes que o procuram, além de dizer seus nomes e anunciar seus males. A capacidade de viajar pelo fundo dos rios é uma característica que distingue os pajés mais poderosos, conhecidos como “sacacas”, dos demais pajés. Além disso, os pajés possuem contato estreito com os “companheiros”.

Os “companheiros” são evocados pelos pajés durante as sessões de pajelança. O poder de um pajé está relacionado à quantidade de “companheiros” que ele consegue mobilizar. Uma questão importante é que, muito embora tenha o poder de adivinhar, viajar pelo fundo e entrar em contato com o mundo sobrenatural evocando seus “companheiros” - características essenciais para um bom pajé - o que realmente lhe confere prestígio é a capacidade de curar (GALVÃO: 1976).

Ainda de acordo com Eduardo Galvão (1976), a pajelança se fundamenta, basicamente, na crença nos encantados¹⁶⁵ que se apresentam durante os rituais possuindo o pajé, que é a figura central da sessão de cura, como foi mencionado. De acordo com Maués

¹⁶⁴ Grifos do autor.

¹⁶⁵ Segundo Maués (1994), os encantados seriam seres invisíveis que habitam as regiões subaquáticas e são conhecidos também como caruanas.

(1995), os encantados podem ser de duas categorias: do fundo (bichos do fundo, oiaras e caruanas);¹⁶⁶ da mata (anhangá e curupira).

Essas e as demais descrições das sessões de cura da pajelança, as entidades espirituais feitas por Eduardo Galvão em “Santos e Visagens”, fizeram com que seu trabalho se tornasse referência para os que estudaram posteriormente essa prática na Amazônia, principalmente no Pará, onde há vários trabalhos, tendo como *locus* o interior do estado. O problema é que tais descrições tornaram-se uma espécie de modelo de “pajelança pura”, onde a maioria dos autores se basearam para analisar as demais práticas que encontraram pela região amazônica.

Um desses autores é o historiador e folclorista Vicente Salles, que publicou seu artigo intitulado “Cachaça, Pena e Maracá”, em 1969, que se tornou um clássico, especialmente por ser um dos poucos trabalhos a tratar da pajelança em Belém. Tanto Salles como Galvão, vêem no aldeamento o local onde as concepções religiosas do ameríndio sofrem as primeiras influências do elemento europeu. E, em referência à Galvão (1976), Salles diz que a pajelança seria o resultado de diversas crenças, e que “[a] predominância do indígena é indiscutível” (SALLES: 1969, p. 47).

Eduardo Galvão observa que a pajelança em Gurupá estava sofrendo mudanças, em parte devido à influência das várias formas de espiritismo provenientes da cidade grande, como Belém. Segundo o autor, a adoção de terminologias como “corrente de companheiros” demonstra esses “empréstimos”.

Ainda que haja possibilidade para “amalgamação” devido uma série de elementos em comum entre as duas práticas, a pajelança e o espiritismo¹⁶⁷ se distinguem, segundo os “informantes” de Gurupá, quanto às entidades recebidas por cada um dos especialistas, uma vez que “(...) os pajés *trabalham* com os *companheiros do fundo*, enquanto os *médiuns* dominam a *corrente do ar* (...)” que seriam espíritos de pessoas falecidas (GALVÃO: 1976: p. 106).¹⁶⁸ Embora Galvão diga que os pajés trabalhe com os “companheiros do fundo”, a definição da natureza dessas entidades pela população é muito vaga. A despeito da

¹⁶⁶ Os caruanas, por sua vez, poderiam ser guias ou cavalheiros.

¹⁶⁷ O termo espiritismo é usado com sentido genérico pelo autor para referir as várias práticas encontradas em Belém.

¹⁶⁸ Grifos do autor.

possibilidade de “amalgamação”, Galvão diz que a pajelança local mantém quase que integralmente a característica cabocla, ao contrário dos pajés que foram para Belém e acabaram por promover uma série de modificações na sua prática.

Há nesta distinção, entre campo e cidade, a idéia de que o primeiro seria o lugar onde a pajelança estaria ainda preservada das influências dos vários espiritismos que se insinuam, por mais que o autor veja como pouco provável uma não integração dessas práticas no futuro. Essas distinções entre pajelança/campo e espiritismo/cidade vão estar presentes na análise de Vicente Salles, quando propõe, partindo da previsão de Eduardo Galvão (que já acontecia na realidade, e que foi deixada de lado na construção de seu modelo), da integração da pajelança, por um lado, e religiões afro-brasileira, por outro.

A pajelança, para Vicente Salles (1969), é o resultado do processo de sincretismo ocorrido junto às diversas crenças. Porém, uma coisa é irrefutável para o autor, a pajelança como “herança do indígena”. A ressalva feita quanto à contribuição do ameríndio devia-se, para o autor, a sua predominância na região. Embora todo o sincretismo sofrido, a pajelança teve, no contexto urbano, modificações devido a fusão entre os elementos convergentes presentes nas inúmeras práticas existentes (Idem).

Desse modo, Salles faz duas distinções em relação à pajelança: a urbana e a rural. A pajelança urbana é mais sincrética, tende para a estruturação do culto, de caráter coletivo e institucionalizado. Além dos santos católicos, apontados por Eduardo Galvão (1976), haviam sido incorporados elementos kardecistas, linha de preto-velho e alguns orixás, como assinala Salles, citando Câmara Cascudo, que diz haver na pajelança do Pará e Amazonas “(...) Ogun, Oxóssi, Iemanjá, Baluaê, de mistura com a Boiuna-Mãe (Cobra-Grande), o Bôto Branco amoroso, e o Bôto-Tucuxi (sic)” (1969, p. 51). Vicente Salles não nega que haja isso, porém tal fenômeno aparece na pajelança urbana de Belém, assim como de São Luís e Manaus, “[m]as essa não é a ‘pajelança’, herança indígena, que ainda existe (...)” (idem).¹⁶⁹

A pajelança rural, por seu turno, se apresenta sem as modificações de elementos “culturais alienígenas” encontradas na modalidade realizada nos centros urbanos. E se contém alguma modificação é muito ínfima, pois “(...) conservou a magia no seu estado

¹⁶⁹ Grifo do autor.

primitivo, ainda próxima do caráter do xamanismo individualizado (...). Trabalha com os ‘encantados’, ‘caruanas’, ‘companheiros do fundo’¹⁷⁰ (SALLES: 1969, p. 47).¹⁷¹ Destaca, ainda, que na pajelança rural quase não existe uma vestimenta propriamente dita do pajé.¹⁷²

Vicente Salles diz que a pajelança urbana, com suas inovações, tende a se expandir para o interior; e ainda que ela fosse resultado de um processo de sincretismo com várias práticas e crenças, estava caminhando para uma fusão com os elementos africanos na cidade.¹⁷³ Parte dessa fusão era conseqüência da perseguição policial sobre os cultos afros, que silenciaram os tambores, pois a descrição da pajelança a escondia, tornando-a não identificável aos repressores, sendo este “(...) um dos fatôres (sic) da convergência e amalgamação recíproca” (SALLES: 1969, p. 47).

Todavia, para Salles, não seria a ausência ou a presença do tambor, num ou noutro culto, o ponto determinante da diferença entre a pajelança e o batuque.¹⁷⁴ Existem outros elementos que possibilitam esta convergência além do silenciar dos tambores, haja vista a presença negra, já observada por Mário de Andrade e Câmara Cascudo. Mas, apesar da “fusão” naquele momento ou no futuro, a pajelança tem somente o maracá como instrumento musical (pelo qual os caruanas atendiam), e não admitia o tambor, o atabaque que era a “base dos cultos africanos” e que serve como uma espécie de “linha divisória” (SALLES: 1969).¹⁷⁵

As práticas africanas eram tomadas por pajelança, como Figueiredo (1996) também demonstrou. E, ao que tudo indica, diz Vicente Salles, esta era uma atitude generalizada. Ele baseia seu argumento nos Códigos de Posturas Municipais de Belém do ano de 1848, que não poupava e não fazia “distinção entre feitiçaria indígena e africana”. Muito

¹⁷⁰ Grifos meus.

¹⁷¹ Grifos do autor. Salles embora diga que os pajés trabalhem com “encantados”, “caruanas” e “companheiros do fundo”, não especifica que entidades eram essas. Provavelmente se baseia na definição de Eduardo Galvão (1976) a quem Vicente Salles faz referência.

¹⁷² Gabriel (1980) percebe as mesmas diferenças que Salles (1969) enxergou em Belém entre a pajelança urbana realizada em Manaus/AM, que é mais elaborada, e a rural do interior do Amazonas, mais simples. Porém, Gabriel diz que essas distinções são nativas, mas toma essas noções para efeito de análise. No trabalho de Salles (1969), não dá para saber se a noção empregada – de pajelança urbana, mais sincrética, e rural, mais simples – é uma construção nativa ou do analista.

¹⁷³ Na época que Vicente Salles (1969) publicou seu artigo, o casal Leacock já havia realizado trabalho de campo (entre os anos de 1962-63 e 1965), na capital paraense, em que demonstra esta fusão a que se referia Salles. Mas o trabalho dos Leacock foi publicado somente em 1972. Mais adiante iremos discutir algumas idéias desses autores estadunidenses.

¹⁷⁴ Segundo Vicente Salles, batuque era o termo para designar, tanto no Pará como no Maranhão, “as práticas feiticistas dos negros, via de regra associadas à dança” (1969, p. 50).

¹⁷⁵ O tambor como linha divisória é utilizado por Furuya (1986) em seu estudo sobre o mina-nagô para entender o “limite” entre esta religião e a umbanda.

embora a denominação de pajelança para outras modalidades de ritos e crenças, como a “magia africana” era corrente, um estudo pormenorizado pode demonstrar a existência de duas práticas singulares, mas sincretizáveis (SALLES: 1969).

Mesmo que se identificassem elementos reconhecidos como sendo da cultura africana ou mesmo a participação de negros na pajelança, este “culto mediúnico” era tido como “herança indígena” que ainda se encontrava quase intocável em alguns locais. Esse foi o argumento utilizado para rebater as classificações feitas por Roger Bastide (1971) sobre as “áreas de culto” segundo o qual o Brasil estaria dividido, estando a Amazônia enquadrada na “área do catimbó” – de cultos “resultantes do sincretismo afro-íbero-indígena” (FIGUEIREDO: 1975, 1983, 1994) –. Para Edison Carneiro,¹⁷⁶ na Amazônia, classificada como área C, tinha dois tipos de cultos, o Babassuê e o Batuque.

O trabalho de Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino e Silva (1972), na região do alto Cairari, bem como o trabalho de Eduardo Galvão em Gurupá/PA, eram provas para refutar tais afirmações. Para Figueiredo (1975), argumentado a partir de Galvão (1976), as crenças e ritos dependem, sobretudo, da influência ameríndia e com o catolicismo constituem a religião e a “cultura do caboclo amazônico”.

Em “Festas de Santos e Encantados” (1972)¹⁷⁷ Figueiredo e Vergolino e Silva, fazem um breve estudo na região denominada Alto Cairari no município de Moju/PA, abordando aspectos econômicos, festas religiosas e lendas da localidade. O objetivo principal dos autores é descrever esses aspectos e entender sua importância para a vida dos habitantes dessa localidade, sinalizando os fatores que contribuíram para as mudanças dos aspectos acima citados.

Descrevem os trabalhos de dois especialistas de categorias distintas, empregadas em trabalhos posteriores por Figueiredo (1979).¹⁷⁸ Trata-se de pajé e curador. O pajé tem a capacidade de manipular “forças e fenômenos sobrenaturais”, isto é, receber espíritos, e o

¹⁷⁶ Cf. CARNEIRO, Edison. *Ladinos e Crioulos: estudo sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. Civilizações, 1964.

¹⁷⁷ Figueiredo e Vergolino e Silvas venceram, com este trabalho, o I Concurso de Folclore Amazônico, Prêmio “Giorgio Falangola”, promovido pela Academia Paraense de Letras. O nome do prêmio foi em homenagem ao empresário do setor gráfico, na época, e “(...) que se prontificou a mandar imprimir 1000 exemplares da obra vencedora” (1972, p. 03).

¹⁷⁸ Em Figueiredo (1976) pajé e curador são usados como sinônimos.

curador não. Ambos receitam banhos, defumações, sendo que os ingredientes para prepará-los são locais se receitados pelo pajé, ou chamados de “macumba” se receitados pelo curador, porque são adquiridos em lojas ou regatões (FIGUEIREDO; VERGOLINO E SILVA: 1972).

Tomando por referência Maués (1990), podemos dizer que o pajé apresentado pelos autores é um especialista completo pelo fato de trabalhar com os guias, podendo curar doenças que estão fora da alçada do curador que “(...) conhece apenas as rezas, o formulário e a terapêutica dos males a curar” (FIGUEIREDO; VERGOLINO E SILVA: 1972, p. 26). Se fazer o bem ou mal é uma característica inerente ao pajé em Maués (1990), em Figueiredo e Vergolino e Silva (1972) somente o curador foi apontado como capaz de fazer o mal. No livro publicado em 1979, Napoleão Figueiredo mostra que tanto pajé quanto o curador podem realizar curas como provocar malefícios, mas o pajé o faz manipulando entidades sobrenaturais, e o curador por meio de rezas, mantem assim a distinção feita no trabalho de 1972 com Vergolino e Silva.

O processo iniciático do pajé é diferente do mostrado por Galvão (1976) ou Maués (1990). Se num o pajé nasce com o dom, noutra os encantados se agradam de um indivíduo e passam a “baixar” no “escolhido”. No Alto Cairari, o candidato a pajé desde cedo passa por um aprendizado, recebendo instruções para o trato com as entidades que herda quando o pajé morre.

Dentre as categorias de entidades recebidas pelos pajés estão os “espíritos da mata”, “da água”, “caboclos”, “encantados”, “Branços” e “Anjos”, sendo que os dois últimos dificilmente “baixam”, especialmente os anjos, quando o fazem é de passagem. As informações que as pessoas têm deles é por terceiros que passam pela região, como algumas mulheres em viagem pelas localidades que faziam sessões de pajelança e eram conhecidas por “macumbeiras ou viradoras de cartas” (FIGUEIREDO; VERGOLINO E SILVA: 1972).¹⁷⁹

Algumas dessas entidades são conhecidas hoje como pertencentes a umbanda, tambor de mina, candomblé nagô e catimbó, mas aqui os dois autores não apontam quais são

¹⁷⁹ “Macumba” ou “macumbeiro” tem conotação pejorativa, como demonstra Maggie (1992), e é um termo para designar feitiçaria e os feitiçeiros, como sendo aqueles que trabalham para o mal (aqui, seriam os curadores e as mulheres “de fora”). Em relação às mulheres parece haver por trás, além do fato de serem *outsiders* (ELIAS; SCOTSON, 2000), o preconceito de gênero. Segundo Villacorta (2000), as pajés eram sempre acusadas de serem feitiçeras ou matintaperera, mesmo que a capacidade de fazer mal seja possível tanto a pajés homens quanto mulheres, como diz Maués (1990).

as entidades “reconhecidas” como “específica” da pajelança, como fazem Galvão (1976) (segundo seus “informantes”) ou Salles (1969). Posteriormente, tal distinção é feita por Figueiredo (1979, 1983), baseado principalmente no trabalho dos Leacock (1972) e Anaíza Vergolino e Silva (1976), e no modelo de pajelança de Eduardo Galvão.

O trabalho de Rêgo Jr. (1973)¹⁸⁰ realizado em Vigia/PA, também mostra uma variedade de entidades que “descem” nas sessões de “pajelança cabocla”, termo adotado por ele. Algumas entidades se agrupam em “corrente” ou “linha da gente fina”, das “sete linhas”, do “fundo”, de “caboclo”, dos “astros”. O autor encaixa as três últimas linhas nos ritos de pajelança, “(...) e não devem ser associadas ao Candomblé, Batuque, Espiritismo ou Kardecismo, nem mesmo à Umbanda na sua forma mais pura” (RÊGO Jr.: 1973, p. 09).

Embora Figueiredo e Vergolino e Silva reconheçam a influência católica e das religiões afro-brasileiras, as crenças “caboclas” têm raízes indígenas e os termos para designá-las, de procedência ameríndia, são prova disso. Diz que tanto as crenças indígenas quanto as palavras haviam sofrido mudanças no significado, não tinham mais a mesma “função” e modelo “primitivo”, como, igualmente, havia sido modificado conceitos europeus em contato com os indígenas, como o “conceito de encantado”. Essa mesma conclusão está presente em outros trabalhos de Figueiredo (1976, 1979, 1983, 1994). Contribuía, ainda, para essas mudanças, os migrantes que traziam seus cultos juntos e aqui eram “reformulados” (FIGUEIREDO; VERGOLINO E SILVA: 1972).

A partir de Eduardo Galvão (1976), o ameríndio como “matriz” das crenças e ritos do homem amazônico está presente em todos os trabalhos que tiveram como objeto a pajelança cabocla, por mim consultados, entre eles os de Napoleão Figueiredo (1975, 1976, 1979, 1983, 1994), Salles (1969), Rêgo Jr. (1973), Seth e Ruth Leacock (1972), Figueiredo e Vergolino e Silva (1972), Maués (1990, 1995), mas cada um com abordagens e ênfases distintas.

No breve estudo exploratório que realizou em Bragança/PA, Figueiredo (1976) retoma a questão levantada por Vicente Salle (1969) sobre o catimbó ou jurema, como é mais

¹⁸⁰ José Pires de Moraes Rêgo Jr. fez estudo com cinco pajés no município de Vigia/PA. O trabalho intitulado “Pajelança da Vigia” disputou o I Concurso de Folclore Amazônico no ano de 1972, vencido por Figueiredo e Vergolino e Silva. Rêgo Jr. foi agraciado com menção honrosa e teve seu trabalho publicado no ano seguinte ao concurso.

conhecido no Nordeste.¹⁸¹ A influência do catimbó na pajelança cabocla, também foi discutida pelos Leacock (1972) e Gabriel (1980). Todos esses autores reportam-se às correntes migratórias que se deram em duas etapas: em fins do século XIX e no período da segunda grande guerra, motivados pela seca no Nordeste e pelo *boom* da exploração da borracha – buscavam melhores condições de vida na Amazônia –.

Segundo Napoleão Figueiredo, num período anterior ao seu trabalho, os pajés saíram da cidade de Bragança/PA,¹⁸² indo para zona rural, mais especificamente para as colônias agrícolas, devido à pressão da Prelazia do Guamá via ação da polícia. Todavia, com o advento das religiões afro-brasileiras naquela cidade, os pajés voltaram para a zona urbana, indo viver na periferia da cidade (FIGUEIREDO: 1976).

Tomando por referência Câmara Cascudo, Figueiredo (1976) chega a conclusão que o ritual de pajelança que presenciou, denominado de “sessão de mesa”, é semelhante ao do catimbó. As entidades invocadas na sessão são chamadas de “mestres” e tem por morada as encantarias “(...) localizada nas matas, nas águas (doce e salgada) e no ar, e estão agrupados em linhas, nações, povos ou tribos” (1976, p. 155), e são manipulados pelo pajé para desmanchar serviços feitos para o mal, retirando bichos, insetos e vermes do corpo com chupões feitos com a boca. Entre as várias entidades recebidas pelos pajés de Bragança, o autor cita Zé Raimundo do Codó – um conhecido encantado do terecô, da família de Légua Boji¹⁸³ –, que além de beber sua cerveja, receitava “remédios da terra”.

Se o ritual de pajelança em Bragança, segundo Figueiredo, é bastante parecido com o catimbó, não é semelhante ao descrito por Galvão (1976), ou mesmo por Figueiredo e Vergolino e Silva (1972), pelo fato de ter outras variações em sua estrutura (FIGUEIREDO: 1976). Tal fato devia-se aos incrementos do catimbó. Em outros estudos, um dos poucos realizados em Belém, Napoleão Figueiredo (1979, 1994) sinaliza para a mudança que vem ocorrendo na pajelança, não devido ao catimbó, mas pela influência da umbanda.

¹⁸¹ Cf. ASSUNÇÃO, Luiz. O Reino dos Mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

¹⁸² Bragança era a sede da Prelazia do Guamá (FIGUEIREDO: 1976).

¹⁸³ Cf. PRANDI, Reginaldo; SOUZA, Patrícia Ricardo de. Encantaria de Mina em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo (Org.) *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 216-280.

A percepção dessa mudança é reconhecida por Rêgo Jr. (1973) na cidade de Vigia/PA em relação ao pajé Raimundo do Tajurá que, apesar de ser vigiense, naquele período, estava empregado “numa firma comercial” em Belém, de onde retornava nos fins de semana para realizar os seus “serviços” na cidade natal. Em razão de ter destaque em relação aos pajés locais que ficavam enciumados, Raimundo passou a ser apontado como alguém que utilizava “sua pajelança para fins excusos” (1973, p. 20).¹⁸⁴

José Rêgo Jr. ao analisar as entidades que o pajé Raimundo trabalha, diz que suas linhas não são puras, porque mistura elementos da umbanda (exus) e linha de caboclo, e a qual eu acrescentaria as entidades da família da Turquia do tambor de mina. A percepção de Rêgo Jr. (1973) de mudança sobre a pajelança de Vigia/PA, é construída tendo por base o modelo de pajelança construído por Eduardo Galvão (1976).

Após comparar os rituais e entidades, Rêgo Jr. (1973) chega à conclusão de que a pajelança não é a mesma, em virtude de não serem puras as linhas dos pajés de Vigia/PA, como são as de Gurupá, isto é, não são somente as entidades da linha do fundo que estão presentes, mas uma enorme variedade de entidades oriundas das diferentes religiões afro-brasileiras. Essas entidades “afastam” os pajés da Vigia/PA da sua “raiz indígena”, construída por Galvão, e os aproximam do elemento negro que “deturpa” a pajelança. Isso é mais explícito nos rituais do pajé Raimundo que mora em Belém e por isso sofre com a influência dos cultos afro, enquanto que alguns pajés locais, ainda que não sejam suas “linhas puras”, apresentam entidades mais “típicas” da pajelança, como os espíritos de animais.

Heraldo Maués (1990, 1994, 1995) percebe a mudança que a pajelança em Itapuá (pertencente ao município da Vigia/PA) está passando, e aqui podemos destacar o catolicismo, o kardecismo e, principalmente, a umbanda, de onde recebe forte influência. Maués (1995), reportando-se ao trabalho de Galvão, define a pajelança cabocla como culto mediúnico que teria origem nos grupos Tupi, mas integrando outras práticas a ela. Para Maués (1990), apesar da pajelança integrar atualmente um novo sistema de relações sociais, os adeptos desta prática de culto não se consideram adeptos de uma religião diferente, mas

¹⁸⁴ Podemos notar, neste episódio, que está em disputa o mercado de bens simbólicos. Cf. BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. Sergio Miceli (Org.). São Paulo: Perspectiva, 2005. Os pajés estabelecidos acionam as acusações de feitiçaria para desqualificar a prática do pajé Raimundo que, por se “aproximar” dos cultos afro-brasileiros, apresenta “inovações” que o distingue dos demais pajés de Vigia/PA, mas o distancia da pajelança tida como “tradicional” ou “típica”, por incorporar exus, vistos como coisa de macumba.

“bons católicos”, como os próprios se denominam, até mesmo os pajés que realizam a sessão de cura.

Heraldo Maués, como Eduardo Galvão, propõe compreender a pajelança e seu significado para a vida daquelas populações, sendo que o primeiro autor procura não evidenciar questões de origem, tanto quanto o segundo. Gisela Villacorta (2000), ao realizar pesquisa em Colares/PA e também em Itapuá, adota a definição de Maués (1995) sobre pajelança cabocla. Contudo, a autora também não toca na questão de origens, e visa entender o lugar de homens e mulheres pajés ou não, discutindo as construções locais de gênero, em decorrência dos papéis dos atores envolvidos na prática da pajelança.

Nessas localidades, segundo Villacorta (2000) a mulher aparece em posição hierarquicamente inferior ao homem e sofrem sanção moral. As mulheres que violam as regras estabelecidas são, na maioria dos casos, tachadas de feiticeiras ou matintapereras, principalmente as pajés. A autora faz uma interessante discussão sobre o mito da matintaperera, que é tida por folcloristas como indígena, no entanto Villacorta rebate afirmando ser uma reelaboração de mitos africanos, europeus e indígenas.

A pajelança, como venho procurando demonstrar, foi pensada como uma prática de contribuição quase que exclusivamente indígena. Os demais elementos, da cultura européia e africana, presentes eram atenuados no discurso em favor de uma matriz ameríndia. E entre os pesquisadores estrangeiros que fizeram pesquisa na região Norte, dois seguiram este paradigma, o casal Leacock foi um deles.

Seth e Ruth Leacock (1972) realizaram pesquisa na capital paraense, cujo objetivo era investigar os cultos afro-brasileiros, conhecidos naquela época por Batuque. Vários aspectos do culto são minuciosamente detalhados: as entidades, os terreiros, o sistema de crença e o processo terapêutico. Este último é que mais interessa para a presente discussão, especialmente por se tratar da pajelança em Belém e pelas ricas informações que traz; assunto também tratado, em Belém, por Salles (1969) e Figueiredo (1979, 1994).

O capítulo que discute especificamente tratamento de cura é denominado *curing* (cura). A cura no batuque tem um sentido amplo e as pessoas que procuram auxílio nos terreiros procuram tanto para solucionar problemas relacionados às doenças como para o

desemprego. De acordo com o casal Leacock, “cura do Batuque é essencialmente pajelança” (1972, p. 281).¹⁸⁵ Como dito anteriormente, mãe Doca, segundo os Leacock, teria introduzido o tambor de mina no Pará. Antes disso havia somente a pajelança mas, com o advento desse culto afro do Maranhão, estava ocorrendo a transição da pajelança para o batuque.

A pajelança realizada no batuque corresponde a da tradição xamanística dos índios Tupi (LEACOCK: 1972, p. 251). Entretanto, não é todo pai-de-santo que pode trabalhar na “cura”, porque é uma “atividade altamente especializada” e exige qualificação por parte dos médiuns. Somente aqueles preparados nas duas linhas, de tambor (*line of the public ceremonies*)¹⁸⁶ e de cura (*line of curing*), estão aptos para desempenhar as funções na cura. Apesar disso, muitos médiuns dizem-se aptos para trabalhar nas duas linhas.

O casal também conheceu curandeiros (*curers*) que se diziam preparados somente na linha de cura, sendo que alguns desses curandeiros não eram filiados a nenhuma casa e nem participavam de rituais em terreiros e se referiam aos pais-de-santo, que faziam cura, de “praticantes de pajelança”. Mas ao observar os rituais de ambos especialistas (curandeiros e pais-de-santo), não notou diferenças, pois “[e]les receberam essencialmente os mesmos espíritos, cantaram as mesmas canções, e usaram as mesmas técnicas de tratamento” (LEACOCK: 1972, p. 258),¹⁸⁷ sendo que os objetos e os rituais preliminares na cura do batuque (*Batuque curing*) são da pajelança tradicional, isto é, indígena.

Os Leacock distinguem quatro tipos de rituais de cura no batuque: a “chamada”, a “sessão”, a “passagem” e a “cura”. A “chamada” é a forma mais simples do ritual de cura, sendo realizada uma vez na semana, onde os médiuns, além de receberem seu encantado principal, recebem vários outros. Porém, só incorporavam suas entidades se houvesse algum cliente para solicitar sua presença, ou seja, para fazer a consulta. A “sessão” é um ritual peculiar e mais apropriado aos terreiros, que as realizadas nas residências reservadamente, devido a participação não somente do pai-de-santo mas dos demais médiuns do terreiro que também entram em transe e dão consultas aos clientes presentes. A presença dos demais

¹⁸⁵ [“Batuque cura is essentially *pajelança*”.]. Tradução minha.

¹⁸⁶ *Line of the public ceremonies* ou *linha de cerimônias pública*, parece ser uma tentativa de tradução do termo nativo, para se referir àquele que é “feito” (iniciado) no batuque. Tradução minha.

¹⁸⁷ [“They received essentially the same spirits, sang the same songs, and used the same techniques of treatment”.] Tradução minha.

médiuns na sessão, além de “dar força” ao ritual, dá experiência a eles no controle do transe (LEACOCK: 1972).

A “passagem”, como o nome já diz, era o ritual em que o pai-de-santo dá passagem aos seus encantados, aproximadamente trinta, mas podendo receber de dez a cem. Neste ritual, realizado à tarde, somente o curandeiro entra em transe, e sem a presença de clientes, somente dos membros do terreiro. A “cura” é realizada à noite e de forma secreta para evitar as batidas da polícia, que proíbe e coíbe as práticas de curandeirismo. Alguns curandeiros preferem realizar este tipo de ritual fora dos limites da cidade, para evitar problemas com a polícia (idem).

O ritual da “cura” é mais elaborado em relação aos demais rituais de cura no batuque. Na “cura” são tratadas enfermidades, problemas financeiros e de relacionamentos amorosos, bem como trata de casos de feitiçaria. São feitos passes nos clientes e receitam-se banhos (para tirar a má sorte, divórcios) e remédios, a base de ervas para tratar de doenças. Entre as inúmeras entidades recebidas pelos curandeiros estão Jarina, Mariana, Antonio Luiz Corre-Beirado, Princesa Flora (idem).

Se, para os pesquisadores, a função principal do pajé (indígena) é o tratamento de doenças, no batuque o curandeiro tem feito diversas modificações para sua adaptação. Não são apenas enfermidades que a cura do batuque trata, mas desemprego e separações de casais que são casos onde o médico não pode atuar. E, a despeito das modificações, a cura do batuque é baseada na crença nos espíritos que acompanham os homens, pouco importando se são espíritos da floresta ou não (idem).

Esses vários estudiosos abordam a pajelança cabocla em diversificadas áreas da região amazônica, como no Amazonas (interior do estado e em Manaus), no Pará (médio Amazonas ou região do Salgado) e Maranhão (São Luís e Cururupu). Analisando tais pesquisas, realizadas em regiões variadas, nota-se a existência de um conjunto de práticas e crenças em comum observadas na pajelança cabocla, mas com variações, cada qual com sua

especificidade, onde é possível falar, segundo Maués e Villacorta,¹⁸⁸ em várias pajelanças caboclas na Amazônia.

2.3 – Os dois sincretismos ou a dinâmica da pajelança

A prática do que hoje conhecemos como pajelança cabocla ou pena e maracá vem tomando diferentes configurações ao longo do tempo, como mostram os relatos. E, ao contrário das afirmações de sua matriz indígena, ela é constituída de crenças e ritos dos grupos étnicos que aqui chegaram. Podemos pensar a constituição da pajelança a partir de dois momentos ideais de contato e, daí, compreender os múltiplos sincretismos presentes na sua formação.

Não é intenção aqui dizer que a pajelança atualmente é mais ou menos pura, do que a praticada há cem ou trezentos anos atrás, e que o sincretismo seja sinal de inferioridade ou degradação em relação às demais denominações, como fez Nina Rodrigues,¹⁸⁹ que tinha preferência pelo candomblé nagô em relação aos demais cultos de matriz africana, que era visto de modo preconceituoso devido ao sincretismo (termo não utilizado por ele que, todavia, emprega expressões como fusão, influência recíproca).

Estas preferências se encontraram mais tarde nos estudos de aculturação de Arthur Ramos¹⁹⁰ – onde as religiões mais avançadas absorveram as atrasadas - e, sobretudo, na vasta obra acerca das religiões afro-brasileiras de Roger Bastide, que iria acabar por consolidar a construção do “mito da pureza nagô”, observando o candomblé como religião tradicional, por supostamente manter elementos mais bem preservados e mais fiéis às origens africanas em comparação às demais religiões de igual matriz.¹⁹¹

Desse modo, procuro perceber o sincretismo na pajelança, não como sinal de uma suposta inferioridade e submissão às religiões dominantes ditas “puras”, sinônimo de

¹⁸⁸ Cf. MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e Encantaria Amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (Org.) *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 11-58.

¹⁸⁹ Cf. NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1977.

¹⁹⁰ Cf. RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*. Recife, FUNDAJ, Editora Massangana, 2ª edição fac-similar, 1988.

¹⁹¹ Cf. DANTAS, Beatriz Góiz, *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

verdadeiras, e sim como resultante do processo histórico e do caráter dinâmico das culturas que, como ensina Leach (1996), não são estáveis. Assim, seguindo os passos de Sérgio Ferretti (1995, p. 91) no seu estudo sobre sincretismo na Casas das Minas em São Luís/MA, destaco as três variantes que abordam os significados acerca deste fenômeno, por ele apontadas.

Sérgio Ferretti elenca essas variantes partindo de um zero hipotético de não-sincretismo ao sincretismo. Parte de um ponto zero, como sendo a “total” separação dos rituais, distintos; o primeiro momento do sincretismo é a “mistura”, “junção” ou “fusão” onde se observa e se pratica dois tipos de rituais diferentes entre si; o segundo, de “paralelismo” ou “justaposição” na idéia acerca de determinados rituais relacionando-os entre si; e, finalmente, a terceira, “convergência” ou “adaptação” de determinado conceito ou idéia vivenciado pelos praticantes das distintas religiões envolvidas.

Podemos pensar para efeito de análise, a partir de Sérgio Ferretti, num ponto zero onde a pajelança indígena se encontraria “pura”, isto é, sem as “influências” da cultura européia e africana, igualmente “pura” em suas práticas religiosas. O primeiro momento do sincretismo seria a partir do contato dos elementos branco, negro e ameríndio, quando da conquista portuguesa do que é hoje a Amazônia, onde a convergência de crenças e rituais desses diferentes grupos fundiram-se, criando uma nova prática, a gênese da pajelança cabocla e de outras religiões afro-brasileiras que conhecemos atualmente.

O primeiro momento seria o primeiro sincretismo, o ponto inicial da constituição da pajelança que, possivelmente, tenha se dado nos aldeamentos, fazendas, cidades ou quilombos, podendo haver continuidade ou não com a prática atual. O segundo seria quando a pajelança cabocla, já estabelecida enquanto prática e reconhecida socialmente, fundiu-se com as religiões de matriz africana, kardecismo, cristianismo e o catimbó surgidas no primeiro sincretismo, dando início a novas construções.

O segundo sincretismo refere-se à percepção de “degradação”, que esses mesmos folcloristas e antropólogos tiveram sobre a pajelança cabocla, por causa do contato com o elemento negro e as religiões afro-brasileiras e o catimbó, especialmente nas grandes cidades. Os trabalhos de Eduardo Galvão, Vicente Salles, José Rêgo Jr., Napoleão Figueiredo mostram

essa “influência”, pois já não era mais “pura”, mas “extremamente sincréticas”; apesar disso, a “herança indígena era indiscutível”.

Neste sentido, os discursos sobre a pajelança podem ser analisados sobre dois aspectos: o primeiro diz respeito às descrições feitas sobre o que seria esta pajelança; o segundo, ao uso do termo para nominá-las. O primeiro aspecto faz referência às inúmeras descrições acerca das técnicas terapêuticas utilizadas tanto pelos ameríndios, quanto pelos negros e brancos que se apropriaram desta.¹⁹²

Porém, os especialistas que realizavam esses rituais eram chamados de pajés ou feiticeiros pelos missionários, viajantes e naturalistas que a testemunharam, ocorridas no “ponto zero” (de total separação), mas principalmente a partir do primeiro sincretismo. Algumas dessas descrições remetem ao xamanismo indígena, religiões afro-brasileiras ou a idéia que se tem hoje de pena e maracá. Em outras narrativas as informações são insuficientes para se ter idéia do que se trata realmente, como as práticas observadas nos quilombos.

Por sua vez, o termo pajelança aparece como termo genérico – assim como a macumba hoje – denotando uma série de práticas, como: feitiçaria negra (cultos afro-brasileiros), pajelança indígena e pajelança urbana, sem, no entanto, fazer distinção entre elas. Os folcloristas e demais intelectuais foram os primeiros a se preocupar em estudar o que seriam estas práticas.

Porém, essa pajelança cabocla, constituída no primeiro sincretismo, foi pensada como de origem exclusiva indígena com alguma contribuição do elemento branco e pouquíssimo do negro. Como vimos acima, nos relatos dos folcloristas e alguns antropólogos. Contudo, se a pajelança em dado momento foi idealizada enquanto prática aborígine – que simbolicamente “sobreviveu” no “caboclo” urbanizado –, noutra (a do segundo sincretismo) foi vista como feitiçaria, devido ao processo de sincretismo com a “magia africana”.

Os antropólogos que estudaram a pajelança cabocla a viam como depositária da pajelança indígena, mas que, a despeito da “contribuição” do elemento europeu e africano,

¹⁹² Como as que estão registradas no livro da Visitação do Santo Ofício (LAPA: 1978).

continuava fiel às suas origens tupi-guarani. A pajelança cabocla de Galvão teria surgido no primeiro sincretismo, entretanto estava num processo de “aculturação” em virtude das “influências” dos cultos afro. O resultado dessa pajelança africanizada ou “misturada” está situada no que chamo de segundo sincretismo.

A percepção dessa “mistura” começou pelos folcloristas e intelectuais, como aponta Figueiredo (1996). Também em Galvão (1976), quando nota o “empréstimo” feito do espiritismo do termo “corrente”, para designar o conjunto de encantados que o pajé recebiam além de entidades como “espírito de índio”. Assim como por Salles (1969, p. 51) o uso do cachimbo pelos “guias da linha de preto-velho” ou a “institucionalização” e “coletivização” da pajelança, também visto por Figueiredo (1979, 1994), que é corroborado por Seth e Ruth Leacock (1972) quando afirmam que a pajelança fora do batuque era semelhante à praticada dentro do batuque, indiretamente sinalizando para o sincretismo da pajelança em Belém. Também em Figueiredo (1976), quando nota a presença dos “mestres de cura” nas “sessões de mesa”, num estudo realizado em Bragança, que o faz aproximá-lo do catimbó. Por Rêgo Jr. (1973), mostrando o “cruzamento da corrente umbandista” com as demais linhas. Maués (1990, 1995), em observações, aponta para a forte influência da umbanda e do espiritismo sobre a pajelança no interior do município da Vigia/PA.

A influência de Eduardo Galvão sobre os pesquisadores, que se sucederam no Pará no estudo da pajelança, não se restringe ao seu “modelo” de pajelança,¹⁹³ mas também da teoria culturalista que o orientou. De certo modo os estudos de Galvão “direcionaram” os olhares sobre o quê pesquisar na pajelança, bem como a percepção da “mistura” com as religiões afro-brasileiras (batuque, umbanda, candomblé) sendo um dos resultados. Além do aspecto descritivo dos trabalhos sobre a pajelança, desde Galvão os vários pesquisadores procuram entender seu papel para a vida das populações estudadas.

Não se buscou analisar a pajelança com seus rituais e crenças em si mesma para compreender a mudança ou as diferenças das pajelanças encontradas, porque remetiam tudo

¹⁹³ Segundo Galvão (1976) o que diferencia a pajelança cabocla das religiões afro-brasileiras é a quantidade de espíritos recebidos pelo pajé. Enquanto nos cultos afro e espiritismo, os médiuns se especializam numa entidade específica, os pajés recebem um grande número, sendo que seu poder, em parte, é avaliado sobre este aspecto. Gabriel (1980) utiliza essa noção de Galvão para diferenciar os tipos de organizações entre umbanda e tambor de mina. Pacheco (2004) também parte dessa característica para compreender as diferenças entre pajelança e religiões afro-brasileiras, mas sem querer dizer com isso que a pajelança é unicamente caracterizada pela enorme quantidade de encantados que o pajé recebe. Esta noção de Galvão vai ser melhor explorada no quinto capítulo, bem como as contribuições de Gabriel e Pacheco acerca deste assunto.

ao processo aculturativo pelo qual esta prática estava passando.¹⁹⁴ Criou-se um binômio entre a pajelança “pura/rural” e a “misturada/urbana”, mas que em determinado momento acabariam por desaparecer, “absorvidas” pelos cultos afro, podendo ser identificadas uma ou outra da crença ou ritual “sobrevivendo” nas religiões afro-brasileiras.

Mas se a pajelança estava mudando, o que motivava e quais elementos convergentes possibilitaram essa mudança? Em alguns trabalhos essas questões aparecem parcialmente respondidas. Galvão (1976) diz que o uso de ervas em banhos, defumação, passes, possessão por espíritos, capacidade de curar são elementos que permitem a “amalgamação” entre as duas práticas que se daria em razão da influência do espiritismo e dos cultos afro. Seth e Ruth Leacock (1972) falam que tanto o pajé (indígena) quanto o curandeiro do batuque se baseiam na crença nos espíritos, pouco importando quais sejam eles.

Para Vicente Salles (1969) a “intolerância policial” foi fator que promoveu a “amalgamação” entre pajelança urbana e batuque, que, embora não tenha admitido o tambor, incorporou orixás e santos católicos, não explicitando como ocorreram as incorporações das entidades. Banhos de ervas estão presentes tanto no batuque ou umbanda quanto na pajelança, afirma Figueiredo (1983). Esses seriam os fatores, ou alguns deles (práticas e crenças), que possibilitaram a “amalgamação” ou “fusão” entre a pajelança cabocla e os cultos afros. O resultado é o segundo sincretismo.¹⁹⁵

Ainda que seja pequeno o número de pesquisas sobre pajelança são bastante interessantes, pois apontam para uma série de elementos que, pensando a partir da minha pesquisa e dos casos que verifiquei, permitem ver quais elementos possibilitam a convergência de crença e ritual, como o transe por possessão, a cura e a crença em feitiçaria característicos das religiões de possessão.

A despeito das origens da pajelança e dos usos que se fizeram dela, o termo que nomina esta prática, bem como seu especialista, pajé, supostamente “de origem tupi” (FERRETTI: 2004), sugere uma conexão feita pela sociedade não só pelos analistas da

¹⁹⁴ Também não houve a mesma preocupação em estudar as demais práticas que compunham o campo ao qual a pajelança estava inserida, perdendo-se de vista o contexto em que elas se constituíam.

¹⁹⁵ Similar ao fenômeno que permitiu a convergência de práticas e crenças, indicadas por Pacheco (2004), serem apropriadas pelas populações africanas dos indígenas (no primeiro sincretismo); o contrário também deve ser considerado, isto é, a apropriação de práticas negras pelos indígenas.

pajelança às práticas indígenas. Segundo Maués (1990), o termo pajelança não é usado pela população em Itapuá. O autor afirma que lá não há um termo específico para ela. Em Belém é usada com sentido pejorativo, como indicou Seth e Ruth Leacock (1972), sendo uma categoria acusatória (BOYER: 1999), semelhante ao que acontece com a feitiçaria nas religiões afro-brasileiras.¹⁹⁶

Portanto, a pajelança foi pensada como uma prática de origem indígena, como demonstrou Figueiredo (1996) com os folcloristas, e como venho procurando demonstrar em relação aos trabalhos dos autores após Galvão (1976). Os trabalhos de Gabriel (1980), Figueiredo (1996), Villacorta (2000), Pacheco (2004) sinalizam para posição contrária a este pensamento. Segundo estes autores, os elementos da cultura europeia e africana estão presentes, apesar de atenuados no discurso de uma espécie de “mito da origem tupi”. Ao contrário do “mito da pureza nagô”, em que se procurou prestigiar certos terreiros como legítimos representantes e guardiões da tradição africana no Brasil, o mito “tupi” pretende remontar todas as práticas da pajelança cabocla como de matriz ameríndia.

A descrição feita por Eduardo Galvão (1976) sobre pajelança do município de Gurupá/PA acabou por tornar-se modelo de pajelança “pura”.¹⁹⁷ A pajelança permanecia como um dos elementos indígenas menos modificados, embora a possibilidade de “amalgamação” apontada pelo autor – em virtude da influência do espiritismo de cidades grandes como Belém – a pajelança local, estaria “quase intacta” em suas características caboclas, ainda que já se encontrasse “integrada” ao catolicismo e “elementos africanos”, mas que foram deixada de lado em na construção de uma prática idealizada.. Ao se “afastar” de seus “elementos indígenas”, indicados por Galvão, pela “influência” dos cultos afro-brasileiros, a pajelança foi sendo considerada “sincrética” e tendia a “desaparecer” ou “sobreviveriam” “reformulados” e “absorvidos” na umbanda ou batuque.

Nos trabalhos de inúmeros pesquisadores, aparece uma gama de terminologias utilizadas pelos nativos para rotular esta prática, tais como: “cura”, “linha de cura”, “pena e

¹⁹⁶ Cf. MAGGIE, Yvonne. *O Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

¹⁹⁷ Na construção de seu modelo, Eduardo Galvão (1976) diz que os pajés de Gurupá têm somente os “companheiros do fundo” ou “caruanas” como entidades “familiares”. Entretanto, não diz quem são essas entidades, haja vista que nem as pessoas daquela cidade sabiam ao certo definir. O autor limita-se apenas a descrever algumas de suas características físicas. A definição sobre o que são essas entidades foi sendo construída por outros autores depois de Galvão.

maracá”, “linha de pena e maracá”, “sessão de mesa”, “mesa de cura”, “banca de cura”, “mesinha de cura”, “banquinha de cura”, “linha de sacaca”, “brinquedo de cura”. E os seus especialistas utilizam os termos: “pajé”, “pajoa”, “curador”, “curadora”, “curandeiro”, “surjão da terra”. Essas terminologias conferem não somente a identidade dessa prática, mas exprime suas características constituintes e a que propósito ela atende.

Partindo desses vários trabalhos, pode-se pensar a pajelança cabocla fazendo parte de um complexo sistema de representações sociais da região amazônica, sendo interpretada tanto do ponto de vista religioso (a crença nos encantados, guias, caboclos ou companheiros), quanto do ponto de vista da eficácia simbólica da cura dos indivíduos que procuram os serviços prestados pelo pajé.

A pajelança cabocla, que se encontra disseminada pelo meio rural da região amazônica, bem como no meio urbano, constituindo uma forma de culto e também uma prática do sistema terapêutico “tradicional”. De acordo com Figueiredo (1979, p. 01), utiliza-se de “(...) um conjunto de práticas mágicas e cerimoniais e rituais persuasivas, baseadas no pensamento simbólico, utilizadas pelos povos de todo mundo para a prevenção, classificação, diagnóstico e tratamento das enfermidades”.

Muito mais que uma resposta em relação aos precários serviços de saúde prestados pelo Estado, este tipo de manifestação é um todo complexo, impregnado de significados cuja abrangência não se restringe ao sistema terapêutico “tradicional”, mas a uma série de relações estabelecidas no âmbito social que envolve religião, parentesco, conhecimento sobre a natureza, elemento importante e constituinte da maneira de ser do homem amazônico.

Entretanto, até o presente momento, os trabalhos realizados sobre os especialistas de cura “tradicionais” em Belém, tiveram como enfoque a benzeção, como constato nos estudos de Iracema Silva,¹⁹⁸ Dulcilene Castro¹⁹⁹ e José Maria Andrade,²⁰⁰ ou a umbanda.²⁰¹

¹⁹⁸ Cf. SILVA, Iracema. *A Benzeção em Belém: nota prévia sobre uma prática de cura na metrópole*. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), Departamento de Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará (UFPA). Belém, 2001.

¹⁹⁹ Cf. CASTRO, Dulcilene Alves de. *As Benzedeiras e as Práticas de Cura Popular: Baía do Sol/Mosqueiro*. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), Departamento de Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará (UFPA). Belém, 2001.

Tais trabalhos, embora com recortes diferenciados, sinalizam para a existência de outras especialistas em atividade na capital paraense, como as curadoras, até então com poucas incursões abordando com profundidade o assunto.

Nestes estudos, a maioria dos especialistas da benzeção é oriunda do interior do Estado do Pará, onde tiveram seu “dom” revelado e sua iniciação realizada, geralmente, por um curador (pajé). Em Belém, os especialistas, além da benzeção, exercem e agregam outras práticas como a de herbolista, parteira, vidente e curador.

A maioria se declara católica, mas tem em sua trajetória passagens por outras religiões, como o kardecismo e a umbanda. Desde o final de década de 1980, Napoleão Figueiredo (1979, 1994) apontava para o desaparecimento da figura do pajé “puro”, pois este estava sofrendo muito a influência da umbanda em seus rituais.

No interior, como apontam as pesquisas sobre este assunto, os serviços destes especialistas são procurados, apontando para o uso deste tipo de recurso com muito mais frequência. Uma resposta para isso seria devido à falta de médicos, hospitais e/ou postos de saúde, segundo explicação dada a mim pelas pessoas entrevistadas quando relatavam sobre o porquê de recorrerem aos curadores (QUINTAS: 2005), explicação que classifico funcionalista. Contudo, estas tomadas de decisões estavam inscritas num sistema cultural mais amplo que informam a visão de mundo das populações rurais ribeirinhas.

Por sua vez, em Belém, essas práticas terapêuticas são acionadas por todo o tipo de pessoa. Existe um trânsito de pessoas da própria cidade que procuram tanto os especialistas existentes na capital, quanto os das cidades do interior se deslocando para o tratamento, como visto por Pacheco (2004) em Cururu/MA, e por mim nos terreiros onde fiz trabalho de campo.

As grandes cidades, em particular as metrópoles, são vistas como local onde supostamente as ações se baseariam num pensamento racional em vez do tradicional, e

²⁰⁰ Cf. ANDRADE, José Maria Mendes de. “... O Povo Crê mais no Popular...”: a benzeção como expressão da medicina popular em Icoaraci. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), Departamento de Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará (UFPA). Belém, 2003.

²⁰¹ Cf. MIRANDA, Tânia Nazarena de Oliveira. *Cura Divina: a prática de cura dos pentecostais contra a prática de cura dos umbandistas*. Trabalho de Conclusão de Curso, Departamento de Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará (UFPA). Belém, 2003.

mesmo secular em lugar do sagrado. Este tipo de análise idealizado sobre as grandes cidades vem abaixo quando o que se verifica na prática é a coexistência de inúmeros sistemas, como o terapêutico, que procurarei evidenciar neste trabalho. Louis Wirth²⁰² diz que a “(...) cidade pode ser definida como um núcleo relativamente grande, denso e permanente de indivíduos socialmente heterogêneo” (1987, p. 96).

No entanto, mais que entender a definição de cidade, é necessário descobrir as variações de suas características e, daí, investigar a influência nas configurações dos grupos sociais, pois o que chama a atenção dentro do espaço da cidade é a diversidade dos indivíduos e a organização social decorrente desse convívio. Como diz Wirth, em seus argumentos sobre o urbano como modo de vida (1987), a heterogeneidade vai marcar o modo de vida urbano e, no seu interior, uma série de características acentua esse aspecto, tais como: o político, o econômico e o religioso.

A princípio, pode-se pensar que os serviços de saúde oferecidos pelo Estado, supostamente responderiam às necessidades da população. Todavia, as representações sobre saúde e doença da população, que informam em parte as suas escolhas, escapam ao conceito biomédico que orienta as ações do Estado na oferta de seus serviços. Assim, na dissertação, procuro, ainda, entender os itinerários terapêuticos dos clientes na busca por tratamento, focalizando a construção e a percepção de doença e os motivos que os levam a recorrer a estas especialistas.

A partir dos trabalhos de Vicente Salles (1969), Ruth e Seth Leacock (1972) e Napoleão Figueiredo (1994) sobre a pena e maracá em Belém, e demais trabalhos feitos no interior, não só dos estados do Norte, mas do Nordeste brasileiro, mostrarei ao longo deste estudo um quadro dessa prática nos dias de hoje, a partir de quatro terreiros.

Para isso, parto de um tipo idealizado (WEBER: 2001), em que a pajelança consistiria na crença e culto aos encantados – espíritos de animais aquáticos que têm o fundo dos rios como morada – que se apresentam durante os rituais “possuindo” o pajé – figura central da sessão –, manejando o maracá – instrumento musical que acompanha o canto das doutrinas que invoca as entidades para trabalhar –, de forma a compreender a realidade atual

²⁰² Cf. WIRTH, Louis. O Urbanismo como Modo de Vida. In: VELHO, Otávio Guilherme. *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987. p. 90-113.

desta prática em Belém. O tipo ideal é uma ferramenta que não tem um fim em si mesmo, mas é um instrumento analítico, um meio de conhecimento que me permite comparar as inúmeras pajelanças existentes na capital paraense a fim de apreender sua constituição no contexto das religiões afro-brasileiras.

Capítulo 3 – Itinerários e os terreiros²⁰³ como *loci*

Tupinambá, Tupinambá,
chefe na umbanda,
Tupinambá, Tupinambá,
vence demanda,
Tupinambá, Tupinambá,
chefe guerreiro,
Tupinambá, Tupinambá,
tá no terreiro.

Doutrina do caboclo José Tupinambá²⁰⁴

Seguindo as pistas de Vicente Salles (1969) e Napoleão Figueiredo (1979, 1994) sobre a “fusão” da pajelança com o kardecismo, a umbanda e o candomblé, fui atrás dela nos terreiros de umbanda e tambor de mina, ou mina como é mais referido, onde encontrei além da pena e maracá, uma série de outras religiões e/ou práticas religiosas dentro da mesma casa de culto. Nesse capítulo busco verificar como se deu a construção da carreira religiosa das especialistas para compreender como se constituíram as diferentes práticas nesses espaços.

Como dito no primeiro capítulo, conheci pai Tayandô no I Encontro Estadual sobre Religiões Afro-Brasileiras e Saúde. A princípio meu objetivo era estudar processos terapêuticos e religião afro-brasileira (o candomblé mais precisamente). Desse modo, fui ao “Encontro” com a finalidade de assistir as palestras de alguns pais e mães-de-santo da umbanda, mina e candomblé que iriam abordar questões do interesse da pesquisa que queria realizar.

Dentre os palestrantes o primeiro a falar foi pai Luiz, que se apresentou tanto como pai-de-santo como “pajé” ou “curador”, como se auto-denomina, e isso chamou-me a atenção, porque na mesa os demais sacerdotes se diziam pertencentes à uma única religião, seja ela mina, umbanda ou candomblé. No seu discurso de apresentação, pai Tayandô disse que iria falar como curador e não pai-de-santo. Daí começou a descrever para o público presente, como era a sua pajelança, origem e histórico.

²⁰³ O Termo terreiro está empregado aqui com sentido genérico para designar o local de culto das religiões afro-brasileiras. No capítulo seguinte será discutido essa e outras denominações.

²⁰⁴ Doutrina cantada por José Tupinambá “incorporado” em pai Tayandô. Encantado recebido, também, por mãe Ilda e dona Benedita. Doutrina recolhida em trabalho de campo realizado entre os anos de 2004 e 2006.

Reformulado os objetivos, procurei pai Luiz para dar início ao estudo da pajelança. Na procura de outras curadoras, nos terreiros por onde circulei, percebi que pai Tayandô não era o único a realizar mais de uma prática religiosa numa mesma casa de culto. As três mães-de-santo com quem desenvolvi a pesquisa são umbandistas, mineiras, curadoras e fazem mesa branca, mas ao contrário de pai Luiz (que se apresenta como sendo candomblecista, curador, mineiro e umbandista), reivindicam apenas uma identidade, ou são umbandistas ou mineiras. Deste modo, passo a mostrar suas histórias e trajetórias.

3.1 – As mães-de-santo/curadoras

1º) Dona Benedita, ou dona Bené como também é chamada, tem 74 anos, é viúva, e também mãe de uma filha. Segunda filha de três mulheres, é originária do município de Marapanim/PA. Casou-se aos 13 anos de idade, mas o casamento durou apenas poucos meses, separou-se devido aos maus tratos do marido. Com a morte de seu pai e por não querer trabalhar na roça com sua mãe, migrou para Belém aos 14 anos. Trabalhou como doméstica em casa de família até aos 20 anos, quando aumentou a frequência das possessões, que já sentia quando criança, tornando inviável sua permanência no emprego, por “quebrar as coisas” na casa dos “patrões”. Com o dinheiro que havia economizado e com “ajuda dos guias” comprou uma pequena casa, de taipa coberta com palha, no bairro da Pedreira, onde mora há mais de 50 anos, sempre “trabalhando na pena e maracá e umbanda”. Hoje a casa de taipa deu lugar a uma de alvenaria, construída com a renda que ganha do aluguel de casas que possui, no bairro onde mora, e também em Ananindeua/PA.

2º) Mãe Ilda, 79 anos, é natural de Buritis/MA e filha única. Não chegou a conhecer seus pais biológicos, pois seu pai abandonou sua mãe quando estava grávida e a mãe por sua vez, morreu oito dias após o parto. Foi criada pela avó materna até a idade de oito anos, quando esta morreu, passando a ser criada pelo seu tio materno com sua esposa. Devido aos maus tratos por ela sofridos na casa do seu tio, aos 12 anos sai da casa deles indo morar na casa do delegado do município, que era casado, mas não possuía filhos. Permaneceu com o casal por dois anos, indo morar com a sogra do delegado em São Luís/MA. Aos 25 anos, deixa a casa da mesma para se casar. Teve um casal de filhos no matrimônio. Depois de onze anos casada seu marido a abandona. Trabalhou em várias casas como empregada doméstica na capital maranhense. Incentivada por uma amiga de sua vizinha, que passava férias em São Luís e trabalhava como doméstica em Belém/PA, mãe Ilda mudou-se com seus filhos para Belém em busca de melhores salários. Desde criança apresentava sintomas que indicavam sua mediunidade, mas somente quando adulta tem sua primeira incorporação. Levada por uma amiga, foi ao terreiro para se tratar, mas não o concluiu em virtude da mudança para o estado do Pará.

3º) Pai Luiz, como também é conhecido, é solteiro e tem 50 anos. Nascido em Belém é filho (caçula e o único vivo de dois irmãos) de pais migrantes do interior do estado do Pará. Morou em vários bairros de Belém, chegando a residir dois anos em Macapá/AP. Tem curso superior incompleto, pois estudou até o segundo semestre do curso de História na Universidade Federal do Pará (UFPA), quando “trancou” o mesmo para se dedicar a sua “vida espiritual”. Teve sua primeira “incorporação” ainda criança, mas somente na fase adulta tem sua “feitura” realizada.

4º) Mãe Nazaré ou mãe Nazica como é chamada, tem 54 anos. Como seus pais, é natural de Belém/PA. Nasceu e foi criada no bairro do Jurunas. Tem dois casais de irmãos, sendo que somente uma irmã mora próximo dela. Os demais moram em bairros distantes e em outro estado. É casada, tem oito filhos e 14 netos, morando quase todos no mesmo domicílio ou às proximidades. Está

no bairro da Cremação há 26 anos, sempre no mesmo endereço. Teve sua primeira “incorporação” aos sete anos de idade, mas só começou a “trabalhar” com os encantados a partir dos 14 anos.

Para efeito de análise podemos dividir a história de vida dessas pessoas em dois momentos distintos. O primeiro seria a experiência do transe por possessão. O segundo a tomada de decisão em aderir a um estilo de vida e investir no projeto de ser especialista tornando-se afro-religiosas, isto é, “umbandista” e/ou “mineira”, mas sem abandonar o “ser católica”. A decisão varia de acordo com cada história de vida, sendo que para umas essa decisão deu-se na “adolescência” e para outras na fase “adulta”, motivada, principalmente, por crises intensas de possessão ou doenças que as conduziram para o seu atual *status*.

Quando perguntadas sobre como começou sua vida religiosa, todas se reportam aos episódios acontecidos na infância. Mãe Ilda conta que ainda “bebê”, costumava a “desaparecer” da sua casa, não sabendo levada pelo quê, mas deixava sua avó preocupada e intrigada. Relato parecido com o de dona Benedita que, quando criança – entre sete e oito anos – em Marapanim/PA, passava o dia todo brincando na mata, levada pelos encantados. Certa vez, foi ao igarapé buscar água e não retornou. Sua mãe saiu a sua procura e após dois dias de busca achou suas roupas e o balde próximos ao igarapé. Dona Benedita conta que sua mãe chamou um “curador” para poder trazê-la do “fundo”, pois havia sido levada pelos encantados. O curador recomendou para que evitasse entrar na mata ou igarapé nas “horas cheias”.²⁰⁵

Pai Tayandô fala na melancolia e depressão que sentia quando criança, sendo encontrado quase sempre desacordado, por familiares, pelos cômodos da casa, após as possessões que começaram a acometê-lo quando tinha cinco anos de idade. Foi também criança, aos sete anos de idade, que mãe Nazaré teve sua primeira “incorporação”.

São vários os relatos sobre os problemas sofridos em decorrência das possessões sobretudo na “infância” e “adolescência”, pois, tinham “febre”, não conseguiam brincar com as outras crianças por causa de desmaios constantes ou tinham comportamentos que os demais julgavam estranhos. Tudo isso trazia alguns transtornos e, se não o impediam por completo

²⁰⁵ As “horas cheias” correspondem à 00, 06, 12 e 18 horas.

das suas atividades cotidianas, faziam ver que eram diferentes das outras pessoas, como podemos visualizar no depoimento de pai Tayandô:

“(…) ninguém me explicava que fenômeno era aquele, mas eu percebia que eu era diferente dos outros, eu brinquei todos os tipos de brincadeira da infância da minha época, eu brinquei, mas eu me sentia diferente das pessoas, eu queria me, me, me inserir mas eu sentia que tinha, e eu notava que as crianças viam em mim também uma pessoa diferente, porque eu fazia previsão *não, bora, não vai por aqui por que tu vai cair, olha não faz isso, se não vai quebrar a perna*, você tá me entendendo, então, *ah! mas amanhã nós vamos brincar de bola por que amanhã vai o, fulano vai chegar, não, fulano não vai chegar amanhã não, só vai chegar tal dia*, isso daí, metia, as pessoas ficavam conhecendo, com medo né, alguns talvez achasse que eu jogava praga né, isso foi ruim pra mim, eu tive uma, um pré, uma pré-adolescência muito terrível (...)”.²⁰⁶

Embora vivessem essa diferença não sabiam ao certo o que estava acontecendo até a experiência do transe por possessão e a conseqüente ida a um especialista que explicavam aos seus parentes o que acontecera, como diz mãe Nazaré “(...) minha mãe não acreditava, não gostava, não entendia né, que ninguém nunca tinha dado nisso, aí ela me levou na casa de um senhor aí, pra me dá um passe”.²⁰⁷ Algumas dessas lembranças ocorridas ainda no início da vida foram relatadas à elas por seus responsáveis, justamente por serem histórias incomuns e contadas com destaque, pois, segundo as especialistas, foi daí que começaram a aparecer os sinais que apontam para sua “missão”.

A compreensão desses fenômenos ocorridos na infância tem como parâmetro seu *status* atual, que dá sentido ao passado e reforça certos discursos no presente.²⁰⁸ Esse *status* está ligado a um sistema religioso que permite viver o presente e entender o passado, pois os símbolos religiosos agem retrospectivamente.²⁰⁹

Os sistemas simbólicos de modo geral, mas especificamente os religiosos como um sistema de crenças, possibilitam ao indivíduo compreender não apenas do ponto de vista racional, mas induz um “conjunto distinto de disposições” que lhe permite experimentar

²⁰⁶ Entrevista realizada em 15 de janeiro de 2006.

²⁰⁷ Entrevista realizada em 12 de maio de 2006.

²⁰⁸ Cf. BOURDIEU, Pierre. A Ilusão Biográfica In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta Moraes. *Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 183-191.

²⁰⁹ Cf. DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. Lisboa: Edições 70, 19-;

GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

sentimentos em situações peculiares, como os transe por possessão ou o sofrimento por doenças que desafiam sua capacidade analítica ancoradas no conhecimento da vida cotidiana (GEERTZ: 1989, 2004).²¹⁰

As histórias contadas aqui seguem a cronologia narrada pelos curadoras/mães-de-santo, apresentando a sucessão de acontecimentos que julgam significativos e que explicam seu *status* atual, como os acontecimentos extraordinários que foram relatados por seus pais. A idéia de “missão” é analisada pelo prisma de suas posições atuais que justifica os fatos vividos, haja vista que a memória é seletiva e sofre flutuações em virtude da situação em que elas são acionadas.²¹¹

A finalidade aqui é intencionalmente construir a história de vida das especialistas como um “(...) conjunto coerente e orientado, que pode e deve ser apreendido como expressão unitária de uma *intenção* subjetiva e objetiva de um projeto” (BOURDIEU: 1998, p. 184),²¹² ainda que Pierre Bourdieu (idem) critique a coerência que a vida possa apresentar. Procuro discutir suas histórias a partir do que elas julgam significativos na construção das suas carreiras como religiosas. Se a história de suas vidas é contada de forma cronológica remontando-se à infância para iniciar a narrativa, a lógica do desenrolar dos acontecimentos só é entendida por elas partindo do seu *status* atual, que justifica o passado e recortando episódios desse mesmo passado. Para ordená-los numa lógica que leva ao presente (BOURDIEU: 1998). A seqüência narrada obedece e possui uma organização segundo critérios subjetivos, de acordo com o objetivo de quem conta a história, que a coloca em “relações” inteligíveis (idem).

A história de vida surge como ferramenta importante onde, podem ser traçadas generalizações com base nessas trajetórias individuais, buscando compreendê-las a partir de um quadro geral, a realidade social dessas pessoas.²¹³ Desse modo, pretendo deter-me na sua experiência e não contar ou reconstituir na totalidade sua biografia, mas analisar alguns pontos para entender como pensam suas carreiras religiosas.

²¹⁰ Cf. GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.

²¹¹ Cf. POLLAK, Michel. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, Vol. 5. N. 10, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, p. 200-212, 1992.

²¹² Grifo do autor.

²¹³ Cf. KOFES, Suely. *Uma Trajetória, em Narrativas*. Campinas: Mercado das Letras, 2001.

Nas narrativas surgem personagens, em geral escamoteados, centrando toda a atenção na sua pessoa, afinal, as histórias são suas. Esses personagens são seus amigos, vizinhos e parentes que os conduziram para as agências terapêuticas a partir da negociação de significados, mostrando que as realidades são construídas intersubjetivamente.²¹⁴ Nos depoimentos, os responsáveis, no caso as mulheres, são as primeiras a serem acionadas em caso de enfermidades, pois o cuidado com a doença, de acordo com Francisco Oliveira,²¹⁵ é “prerrogativa feminina” ou como diz Jane Beltrão,²¹⁶ “são os donos do doente”, porque são elas que, além de carregar a obrigação de dar conta da casa e de todos no ambiente doméstico, são as pessoas que cuidam do “(...) doente e decide por ele no momento aflitivo (...)” (2004, p. 123).

Eram as avós, mães, tias, amigas que indicavam ou procuravam por tratamento para pôr fim às “febres”, “tonturas” e “desmaios” que constantemente acometiam essas pessoas. Assim, a avó de Ilda e a mãe de Nazaré eram quem as levavam a vários “benzedores”. Esse é o caso da mãe de dona Bené, que contactou um curador que fez um “remédio” para evitar que fosse novamente levada pelos encantados. A história de pai Tayandô é um pouco diferente, como veremos adiante, devido ao modo como foi encarado pelos seus pais, mas isso não significa que não tenha passado pelas mesmas situações.

A partir desses primeiros acontecimentos foram tomadas algumas providências pelas suas responsáveis, para tentar solucionar as aflições. No caso de mãe Ilda sua avó após a levar sucessivamente a diversos benzedores não obteve sucesso e foi aconselhada por um deles (por entender que não era da sua alçada a solução) para procurar um “experiente”, isto é, um curador com quem mãe Ilda ficou algumas semanas em tratamento a base “banhos”, “chás” e “benzimentos”. Mãe Ilda conta que após esse tratamento, só veio sentir novamente “crise” quando estava com a idade de 35 anos.

Dona Benedita tem história parecida, porque depois do “remédio” do curador, não lhe “aconteceu mais nada” até a idade de 18 anos, quando já residia em Belém. Mãe Nazaré

²¹⁴ Cf. RABELO, Miriam Cristina. Religião e Cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas. *Caderno de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v 9(3), p. 316-325, jul-set. 1993.

²¹⁵ Cf. OLIVEIRA, Francisco J. Arsego de. Concepção de Doença: o que os serviços de saúde têm a ver com isso?. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias; LEAL, Ondina Fachel (Org.). *Doença, Sofrimento, Perturbação: perspectivas etnográficas*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2001. p. 81-94.

²¹⁶ Cf. BELTRÃO, Jane Felipe. *Cólera, o Flagelo da Belém do Grão-Pará*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi; Universidade Federal do Pará, 2004.

conta que “recebeu” um “erê”²¹⁷ mas em seguida começou a “passar” os “encantados”. Após as primeiras possessões, por indicação de uma vizinha, foi levada pela sua mãe a um “benzedor” que morava nas proximidades de sua casa, como mostra seu depoimento:

“(…) quando eu incorporei o Cosme, né, ele veio primeiro, aí começou a passar os encantados né, aí começaram a trabalhar, dá passe, cura, de feitiçaria, começaram a trabalhar, aí com o tempo a minha mãe não acreditava, não gostava, não entendia né, que ninguém nunca tinha dado isso, aí ela me levou na casa de um senhor aí, pra me dá um passe (...)”.²¹⁸

A intenção do benzedor, que cuidou de mãe Nazaré, como nos casos de mãe Ilda e dona Benedita, foi de “suspender as entidades” – isso é feito geralmente quando a pessoa ainda não tem condições de assumir responsabilidade com os “guias” devido a vários fatores, no caso aqui foi a idade. Fato semelhante foi encontrado por Gustavo Pacheco (2004) no município de Cururupu/MA – porém, ao contrário do caso das duas últimas que não sentiram “mais nada” por um determinado período, mãe Nazaré teve suas crises agravadas.

De acordo com mãe Nazaré, depois de ir ao benzedor começou a “sofrer”, pois “não conseguia mais comer e nem beber nadinha” e “caía pelas valas”. Aconselhada por outra vizinha, sua mãe a leva à casa de mãe Nilza²¹⁹ que trabalhava na “linha astral”.²²⁰ Mãe Nazaré foi consultada pelo “guia Joãozinho”. Ele disse a ela que o senhor que lhe havia dado o “passe”, “tirou seus guias” e colocou no lugar “só exu”²²¹, e era por isso que ela “sofria” e era “maltratada”, a “jogavam na lama”. Porém, como Mãe Nazaré ainda “era muito criança”, mãe Nilza iria “suspender as linhas”, isto é, afastar temporariamente as entidade para receber quando estivesse com mais idade, apenas iria trabalhar na “vidência”.²²² Mãe Nazaré conta que, a partir daí, ficou freqüentando a casa dessa mãe-de-santo; trabalhava com ela “fazendo vidência” e dando “passe”.

A história de Pai Tayandô tomou rumo diferente, pois teve que conviver com as possessões porque seus pais não viam nada de mais o fato de encontrá-lo dormindo e,

²¹⁷ Espírito infantil que os médiuns recebem durante o período que estão “recolhidos”, passando pela “feitura”. Essas entidades também transmitem os recados dos orixás após a “incorporação” destes.

²¹⁸ Entrevista realizada em 12 de maio de 2006.

²¹⁹ Nome fictício.

²²⁰ Outro termo utilizado por mãe Nazaré para designar “mesa branca”. É ainda usado por mãe Ilda e dona Bené.

²²¹ Divindade do panteão nagô, mensageiro dos orixás. Conhecido como o senhor dos caminhos.

²²² Faculdade que os médiuns têm em ver acontecimentos passados, presentes ou futuros.

segundo pai Tayandô, “eles não tinham o conhecimento total disso né, pensavam que era alguma coisa de criança”.²²³ Desse modo, teve que acostumar-se com os “transes” até a “fase adulta”, quando buscou em instituições religiosas respostas para o que lhe acometia.

Após os sintomas e tratamentos iniciais, as especialistas tomaram direções distintas. Contudo, com base nas suas trajetórias, podemos verificar semelhanças entre a história de mãe Nazaré e pai Tayandô, de um lado, e mãe Ilda e Bendita por outro. A semelhança está no fato de que tanto mãe Ilda quanto dona Bené, após os “remédios”, só vieram a ter novamente crise depois de um intervalo maior de tempo em comparação à mãe Nazaré e pai Tayandô, que passavam constantemente pela experiência da “incorporação”. Assim sendo, irei, a seguir, apresentar um pouco da trajetória de cada uma das especialistas.

Benedita

Na época da primeira experiência com os encantados, dona Benedita morava em Marapanim/PA com sua mãe e duas irmãs. Não chegou a conhecer seu pai, pois “morreu cedo”. Seu pai era comerciante e tinha um barco que fazia o transporte de mercadorias entre Belém e Marapanim. Com sua morte, o irmão do falecido – que teria o apoio da mãe, que não gostava da nora, isto é, da mãe de Benedita - apropria-se dos negócios e de quase todas as propriedades, restando único bem para a mãe de dona Bené.

Desse modo, para “ganhar a vida”, dona Bené, como suas irmãs, ajudava a mãe na “roça” e nos serviços domésticos, tendo pouca oportunidade para estudar. Dona Benedita casa aos 13 anos com o filho de um comerciante local, que segundo ela, era “judeu”. Mas devido aos maus tratos que sofreu do marido, separou-se, voltando, grávida, a morar com mãe, fazendo os mesmos serviços de quando solteira. Dona Bené, porém, recusa-se a continuar trabalhando na roça e, aos 14 anos, muda-se para Belém – seguindo o mesmo caminho feito por sua irmã mais velha – para trabalhar como empregada doméstica em casa de família.²²⁴

²²³ Entrevista realizada em 01 de outubro de 2005.

²²⁴ Em Marapanim ficaram a mãe, a irmã mais nova e a filha de dona Bené. Tempos depois mudaram para Belém, vindo a residir depois em Ananindeua/PA, onde estão até hoje, com exceção da mãe de dona Benedita que já é falecida.

Em Belém, dona Benedita trabalhou sempre em casa de “família rica”. Diz que quando seus patrões viajavam em férias, ela ia junto, para cuidar dos filhos deles. Desse modo, conheceu cidades como Rio de Janeiro/RJ, São Paulo/SP, Belo Horizonte/MG e, também, Venezuela. O último patrão que teve foi um coronel da Força Aérea Brasileira (FAB). Foi quando trabalhava para ele, que comprou, com o dinheiro economizado, sua atual casa no bairro da Pedreira, na época “só um matagal”, por não querer depender mais dos patrões para morar, já que não tinha parentes em Belém, além da irmã que estava na mesma condição que ela.²²⁵ Foi, também no apartamento do coronel Miranda²²⁶ que aos 18 anos, voltaram as incorporações.

Escondia de todos o que se passava com ela, até que um dia o coronel presenciou, em sua própria casa, a possessão de dona Benedita. O coronel tentou levá-la a um centro espírita que freqüentava, mas ela rejeitou o convite, porque se recusava a aceitar que “incorporava” tais entidades, não queria “trabalhar” para eles e achava que com o tempo eles iriam “deixa[r] em paz”. Todavia, as possessões tornaram-se cada vez mais intensas e freqüentes até que, com 20 anos, “(...) não pude mais ficar mermo na casa do patrão, porque começou a me atacar e não tinha, não tinha mais condição, pra mim ficar lá, aí eu comecei a trabalhar, aí foi melhorando mais [a possessão]”.²²⁷

O aumento das freqüências das possessões inviabilizou a permanência de dona Bené no seu emprego de doméstica, já que, além de trabalhar, morava na casa dos empregadores e durante o transe “quebrava as coisas” e “dava prejuízo”. Os guias exigiram,²²⁸ segundo dona Benedita, que ela trabalhasse para eles que em contrapartida, ajudariam na construção de sua casa e tudo mais que necessitasse para viver. Assim, tem início a vida como mãe-de-santo, aos 20 anos de idade.

Dona Benedita disse-me que não “fez santo” em lugar nenhum. No entanto, declarou certa vez que, levada por uma amiga, chegou a freqüentar, por durante dois anos, o

²²⁵ Segundo dona Bené dentre as implicações de “morar na casa dos patrões” estava o fato de ter sua liberdade restringida, porque “gostava de namorar e ir pras festas” e, como não podia ter uma cópia das chaves da residência, era obrigada a chegar no horário estabelecido pelos empregadores.

²²⁶ Nome fictício. O coronel morava num apartamento localizado no edifício Manoel Pinto da Silva, situado no bairro do Comércio.

²²⁷ Entrevista realizada em 26 de janeiro de 2006.

²²⁸ Conta que a primeira entidade que recebeu nessa fase foi um exu.

terreiro do Manoel²²⁹ pai-de-santo na mina, no bairro da Pedreira onde teria se “desenvolvido”, quando já trabalhava em sua casa. Neste terreiro “deitou” por oito dias na “feitura” do seu “santo”. Pai Manoel teria, ainda, “firmado um ponto” na sua cabeça, isto é, fez alguns “remédios” (“banhos”) para fortalecer sua mediunidade. Segundo dona Bené, durante o período que freqüentou a casa de pai Manoel, apenas ía em dia de “tambor”, festa pública.

Após sua iniciação, o pai-de-santo lhe fez convite para trabalhar na “cura” atendendo clientes na sua casa, com seu guia Tango-do-Pará. Porém, dona Bené diz que recusou o convite por conselho do próprio encantado, pois ela não trabalharia com ninguém, a não ser sozinha. Tal recusa despertou raiva em pai Manoel que teria feito “um ponto” (feitiço) para matá-la. Dona Bené afirma que ele não conseguiu lhe matar porque ela era nova e seus caboclos fortes.

Antes de sua “feitura” na casa de pai Manoel, dona Benedita “dançava” (freqüentava) na casa de pai Joaquim,²³⁰ aonde também havia colocado “remédio” na sua cabeça, porém sem estabelecer vínculos com ele. Dona Bené diz ainda que foi “firmada” (iniciada) na “cura” por dona Carolina.²³¹ Dona Carolina foi apresentada por sua irmã mais velha Lúcia,²³² vizinha da curadora em Ananindeua/PA. Dona Bené segundo afirma depois dessa iniciação com dona Carolina, não se interessou em ingressar em mais nenhum terreiro. E a despeito das suas iniciações, declara que tudo que aprendeu foram os mestres que lhe ensinaram, sem a necessidade de recorrer a ninguém.

Atualmente na sua casa trabalha somente na pena e maracá e umbanda. Raramente trabalha na mesa branca e em algumas datas durante o ano faz um “tambor”, isto é, realiza um ritual na mina. Se auto-denomina “pajé”, porém esse termo tem sentido *lato*, porque usa tanto para referir aos “curadores” quanto aos umbandistas e espíritas kardecistas.

Ilda

²²⁹ Nome fictício.

²³⁰ Nome fictício.

²³¹ Nome fictício.

²³² Nome fictício.

Por sua vez, mãe Ilda diz que depois do “remédio”, feito pelo curador, não sentiu mais nada. Após a temporada com o “experiente”, retornou para a casa da avó que a criou até aos oito anos de idade, quando veio a falecer. Mãe Ilda passou, então, a morar com o irmão da sua mãe que era casado. Permaneceu com o casal por quatro anos, pois, em virtude dos maus tratos sofridos da mulher do seu tio, sai da casa deles indo morar com o delegado que também era comerciante em Buritis/MA, e já lhe havia feito convite por saber da sua situação. O delegado era casado, mas não possuía filhos.

Com eles ficou por dois anos, uma vez que se mudou para São Luís/MA para morar com a sogra do delegado, até a idade de 25 anos quando casou-se. Mãe Ilda estava passando suas férias de janeiro no município de Cururupu/MA quando conheceu seu futuro marido. Conta que casou no mesmo mês que começou a namorar, passando a viver nesse município. Com o marido, teve um casal de filhos. Aos 35 anos de idade, volta a apresentar as crises que tinha quando criança.

Estava com dez anos de casada quando voltou a “sofre[r] com esse negócio de caboclo”, sentia “muitas dores pelo corpo” e “não comia nada”. A tia de seu marido indicou um “macumbeiro” para que “tratasse” de mãe Ilda, mas este não resolveu a sua aflição. Quem veio “dar jeito” foi o cunhado de sua sogra, que era pai-de-santo, e “fez um serviço de tambor” (ritual no tambor de mina).

Após 11 anos de casada seu marido a “abandona” e sem perspectivas retornou com seus dois filhos para São Luis, voltando a trabalhar como doméstica, mas os caboclos voltaram a “apanha[r]” (incorporar) nela, passados dois anos desde a última vez. Mãe Ilda “caía pela rua, ficava o dia inteiro jogada no chão”. Com o aumento das crises, seus “patrões” a levaram ao médico para fazer exames, mas, segundo ela, o médico disse que o problema “não era para a medicina”.

Levada por uma amiga, foi ao terreiro de José²³³ onde o problema foi solucionado quando começou a “dar passagem” para suas “entidades”, segundo mãe Ilda, seus “guias”

²³³ Nome fictício.

estavam exigindo que ela fizesse “feitura”. De acordo com Leão-Teixeira e Barros,²³⁴ no candomblé a doença também é indicação de mediunidade, onde os orixás deixam a sua “marca” no indivíduo indicando que ele deve se iniciar.²³⁵ Desse modo podemos pensar que tais “crises”, sofridas por mãe Ilda, eram sinais que apontavam para a necessidade de iniciação possibilitando “dar passagem” às entidades. Mesmo assim, mãe Ilda conta que não estava disposta a “dar obrigação” (iniciar-se) e pensou consigo mesma em ir embora sem avisar ao pai-de-santo que a acolhera. “Pai José” a advertiu que se fizesse isso ela iria morrer. Relata que ficou impressionada com essa declaração posto que não havia contado nada para ele a respeito, e foi isso que a fez mudar de idéia.

Assim, mãe Ilda realizou com “pai José” a primeira etapa da iniciação que foi o “batizado” do seu “caboclo”. A partir daí passou a trabalhar com o seu pai-de-santo na “cura”, na “mesa branca” e em “serviço de tambor”. Entretanto, não ficou muito tempo no terreiro, pois uma amiga de sua vizinha, de férias em São Luís, convidou-a para ir para Belém trabalhar como doméstica, porque o “salário era bem melhor” que os pago na capital maranhense.

Em Belém seguiu trabalhando como doméstica e com o dinheiro “que juntou” comprou uma casa no bairro do Jurunas e posteriormente, adquiriu outra no mesmo bairro, deixando a primeira casa para sua filha (primogênita) morar.²³⁶ Também começa a “trabalhar encostada”²³⁷ em terreiros de mina. Tempos depois apresentou as mesmas crises que tinha antes de conhecer “pai José”. Aconselhada por seus filhos, volta à São Luís para realizar sua “feitura” no terreiro de seu pai-de-santo.

Segundo mãe Ilda, a crise que voltou a sentir foi em razão do pai-de-santo (com quem trabalhava “encostada”) ter “roubado” os seus guias,²³⁸ o que a deixou fragilizada. Ele só conseguiu essa façanha, de acordo com mãe Ilda, porque ela não era “feita”, somente era

²³⁴ Cf. LEÃO-TEIXEIRA, Maria Lina; BARROS, José Flávio Pessoa de. *Axé e Saúde: as estratégias do povo de santo*. Trabalho apresentado na mesa “Como o Povo se Cura” no Congresso Internacional de Etnobiologia, Belém, p. 1-38, 1988.

²³⁵ Paula Montero faz as mesmas considerações em relação a umbanda, onde a doença é também percebida como sintoma de mediunidade. Cf. MONTERO, Paula. *Da Doença à Desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

²³⁶ Mãe Ilda não voltou a casar e teve “que criar sozinha os dois filhos”.

²³⁷ “Trabalhar encostada” se refere quando médium que se associa a determinado terreiro mas sem estabelecer vínculos formais com este.

²³⁸ De acordo com a mesma, o pai-de-santo tirou os “guias” de mãe Ilda e passou para um outro filho-de-santo. O resultado foi que voltou a ter as crises de antes como “cair pela rua”.

“batizada”.²³⁹ Passou 31 dias “recolhida”²⁴⁰ para a realização de sua “feitura”. Diz que foi “preparada” na umbanda, mina, “cura” e mesa branca. Ao retornar para Belém, por recomendação de seu pai-de-santo, abre seu terreiro na casa nova que comprou.²⁴¹ Mãe Ilda tinha receio em abrir seu próprio terreiro, porque não sabia como conduzir os rituais. Seu pai-de-santo disse-lhe para não se preocupar, porque os caboclos iriam saber conduzir todo o ritual.

Mãe Ilda conta que no dia da inauguração do seu terreiro ficou nervosa porque não sabia como “abrir um tambor”. Foi nesse momento que o seu guia Oscar de Légua lhe “apanhou”, abriu e conduziu todo o ritual. O terreiro foi inaugurado no dia sete de setembro e todos os anos mãe Ilda “faz um tambor” em homenagem ao seu guia Oscar de Légua, apesar do nome do seu terreiro ser em homenagem ao caboclo José Tupinambá que é o seu guia principal. De acordo com mãe Ilda, foi José Tupinambá que organizou todo o calendário de atividades religiosas de seu terreiro, especificando em que dia da semana cada um dos rituais deveriam ser realizados. A separação dos rituais em dias distintos, segundo ela, é para não misturar as diferentes práticas. Com exceção da mesa branca, todos os demais rituais da casa como “desenvolvimento”, “cura”, umbanda e mina são encerrados por Mariana, José Tupinambá e Oscar de Légua. Mãe Ilda sempre se refere como “mineira”, ainda que desempenhe outras atividades religiosas.

Como podemos verificar a partir das trajetórias de mãe Ilda e dona Benedita, ambas depois de um período razoavelmente longo voltaram a ter problemas de saúde ou incorporações e, “contra suas vontades”, pois não fazia parte de seus projetos de vida, tornaram-se mães-de-santo. Por sua vez, mãe Nazaré, como pai Tayandô, em relação aos demais, começou a “trabalhar” cedo na “missão” e a adesão à religião afro-brasileira se deu de forma diferente, mas não menos problemática. Vejamos como isso aconteceu.

Nazaré

²³⁹ Mãe Ilda diz que no “batizado do caboclo na cabeça” do médium se dá banhos feitos com folhas.

²⁴⁰ Reclusa no terreiro.

²⁴¹ Mãe Ilda conta que não pretendia abrir terreiro na casa nova que comprou, mas fazê-la residência. Como veremos adiante, a casa é, atualmente, seu terreiro e residência, há 45 anos.

Mãe Nazaré conta que após a sua primeira incorporação aos sete anos ficou “trabalhando na vidência” na casa de mãe Nilza. Segundo relata, durante aproximadamente sete anos não passou mais pela experiência da possessão, motivo pelo qual não passou pelo processo de “desenvolvimento” e “doutrinação de suas entidades”, como informa mãe Nazaré:

“(…) eu via porque aí eu trabalhava na vidência com a velha que fez o trabalho, só que eu não incorporava, e lá não era assim de dizer assim o caboclo, a entidade vem e canta, e dança, não. Lá era sentadinho, só dando o passe e fazendo a vidência, não tinha negócio de doutrina, nada, nada, só era sentada, cada um sentado no seu banco, ela ali dava o passe, a gente fazia a vidência pra pessoa, não tinha negócio de, não tinha doutrinação, desenvolvimento (…)”²⁴²

Ate então não havia ninguém na família de mãe Nazaré que tivesse passado por essa situação, a exceção de seu tio paterno que era curador. E foi ele que, durante o período que trabalhava com mãe Nilza, encruzou mãe Nazaré na pena e maracá. Diz que o processo de “encruzo” na “cura” é bem distinto que a “feitura” na umbanda ou mina, pois não se faz imolações, como a própria mãe Nazaré declara:

“(…) faz, faz sim, faz, faz os remédio tudinho, recolhe, fica guardada ali sete dias, faz tudinho, é, só que aí já na cura, já não vai matar bicho, tá entendendo como é que é, que na umbanda, na mina, já faz, já é diferente o negócio, tá entendendo como é, recolhe ali, seja espera pro anjo de guarda, faz tudo direitinho, aí batiza aquele encantado, aí depois já esse vai se entregar à sua cinta, aí é assim, pega a cinta, entrega o maracá, passado nas sete água, entrega, faz uma maletinha, que é o instrumento, é uma maletinha, é uma espada branca, manda fazer, manda fazer uma cinta, prepara, compra uns sete tauari, compra uma guia branca, que não pode ser assim colorida, uma guiazinha branca, aí prepara, passa nas água, batida nas água tudinho, aí a pessoa tá recolhida ali, esfriando a cabeça (…)

“aí que quando completar sete dias que a pessoa tá ali, botando os remédio tudinho, ajeitando, aí é que vai, se puxar aquele encantado entrega, tá entendendo, entrega pra pessoa *olha tá aqui, isso aqui é o teu material de trabalho*, eu fui assim né, a maletinha, aí ali tinha uma guiazinha, tinha a espada branca, tinha o maracá, já preparado, tinha a espada, tudinho, tauari, uma garrafinha de cachaça é assim, aí se entrega pro encantado, pronto (…)”²⁴³

²⁴² Entrevista realizada em 12 de maio de 2006.

²⁴³ Entrevista realizada em 12 de maio de 2006.

Aos 14 anos, quando voltou a incorporar os caboclos, mãe Nazaré conta que pediu para mãe Nilza assumir as entidades, o que foi recusado, pois ela “(...) não podia carregar a viga de ninguém, que ela já era velhinha né, não dava conta, que ela tava me entregando o que era meu, que eu me virasse que eu ía aprender sozinha (...)”.²⁴⁴ Mãe Nazaré relata que a partir dos 14 anos passou a trabalhar dando passagem para os caboclos, como diz:

“(...) trabalhava na cura, trabalhava na umbanda, na mina, no astral né, no espiritual que é a mesa branca, aí continuei trabalhando, como eu aprendi, como a intuição deu né, não foi preciso assim ninguém me ensinar, dizer é assim que se faz, é assim, é assim, isso remete, não, eu mesmo fui me cuidando com a intuição dos caboclos, dos encantados, fui fazendo os meus amansis, meus remédios, tudinho, direitinho, e tô aqui né (...)”.²⁴⁵

Suas entidades ensinaram como montar o congá,²⁴⁶ bem como fazer os “banhos”, as doutrinas, os “remédios”. Diz que tudo que aprendeu foi repassado pelos seus guias. Não “desenvolveu” em nenhum terreiro. Foi somente adulta que se “encostou” no terreiro da mãe Terezinha,²⁴⁷ e mesmo assim não “fez santo”, apenas alguns “remédios pra cabeça”, como diz:

“(...) seu Rompe Mato veio a primeira vez na minha cabeça, aí depois quando eu tava com 14 anos, aí desceu, aí ele mandou, que era pra mim fazer, mandar fazer um congá, botar os meus santos, e que era pra mim trabalhar, aí quando ele subiu que me falaram, eu disse não, eu não vou fazer isso que eu não sei nada, eu não sei nem cantar esse negócio que tem que cantar, eu não sei, aí ele disse, que ele ia me ensinar tudinho, abrir, fechar, fazer minhas coisas direitinho, e eu aprendi por intuição, tá entendendo, não teve dizer assim “eu vou ali pra aquela mãe de santo pra me desenvolver”, não teve, eu já me encostei na Terezinha depois de muitos anos que eu trabalhava, que ela gostava muito de mim, aí ela vinha aqui, aí ela me convidou, aí eu encostei lá (...)”.²⁴⁸

²⁴⁴ Entrevista realizada em 12 de maio de 2006.

²⁴⁵ Entrevista realizada em 12 de maio de 2006.

²⁴⁶ Em campo percebi que o termo congá possui dois sentidos. O primeiro se refere ao local onde se realiza as atividades religiosas. No segundo se refere ao altar que é composto de várias prateleiras onde são colocadas as estatuetas das entidades cultuadas pela especialista. Geralmente, nas prateleiras mais altas ficam as imagens de Jesus Cristo e santos católicos, abaixo ficam os caboclos e preto-velhos. Em baixo do altar ficam os “assentamentos” dos caboclos em pedras denominadas “otás”. O exu fica na sua casa fora do terreiro. Todavia, há casos em que no altar não é feita distinção na disposição das imagens ficando santos, caboclos e demais entidades na mesma prateleira e não há “assentamento” de caboclos em baixo do altar.

²⁴⁷ Nome fictício.

²⁴⁸ Entrevista realizada em 12 de maio de 2006.

Durante esse tempo em que se “encostou” no terreiro de mãe Terezinha, nunca deixou de trabalhar na sua casa. Mãe Nazaré relata que mãe Terezinha trabalhava na “cura” e mina. Houve algumas tentativas de “feitura do santo” de mãe Nazaré, que chegou a providenciar o material necessário para a iniciação, mas não foi possível, pois, segundo afirma, seu “santo”, Nanã,²⁴⁹ só poderia ser cultuado no candomblé ketu, como se pode observar no seu depoimento:

“(…) na Terezinha na mãe Terezinha de Goré, aí passei lá quase vinte anos, aí passei muitos anos lá, aí ela ia preparar na mina, mas não deu certo por causa do meu santo né, o meu santo não aceitava preparar, mexer na minha cabeça, aí eu não consegui fazer nada, comprei várias vezes o material, mas não consegui (...) porque pra deitar o santo, pra assentar o santo, só no ketu né, mas na mina teve muitos amancis, muita comida-de-santo (...)”.²⁵⁰

Mãe Nazaré ficou encostada por mais ou menos 20 anos e saiu por causa de desentendimentos com uma filha-de-santo de mãe Terezinha. Depois de sua saída não se encostou mais em nenhum terreiro, e ficou trabalhando somente na sua casa, como faz até hoje. Porém, “(...) começou a aperrear o negócio que vieram os orixás cobrando, foi que eu já fiz o bori”.²⁵¹ Mãe Nazaré diz que procurou mãe Ivana²⁵², no entanto não estava disposta a “fazer o santo”. Mas, ao chegar ao terreiro de mãe Ivana, esta comenta algo que mãe Nazaré havia sonhado em relação ao seu orixá. O comentário de mãe Ivana a deixou muito impressionada, porque não havia relatado seu sonho para ninguém, o que a fez reavaliar seu posicionamento a respeito da “feitura” de seu santo.

A “feitura” foi realizada há quatro anos. Comenta que somente iniciou-se porque o “santo tava pedindo”, pois ficava constantemente doente, mas não mais após a iniciação. Apesar de “feita” no candomblé, mãe Nazaré não realiza “toque” (festa pública para os orixás) e não inicia filho-de-santo nesta religião, limitando-se apenas a fazer as “obrigações”, isto é, oferendas para as sua divindades assentadas. Todavia, apesar de ser iniciada e exercer vários ofícios religiosos, se refere como “mineira”.

²⁴⁹ Nanã é um vodum, divindade do panteão jeje e que foi incorporado ao candomblé nagô.

²⁵⁰ Entrevista realizada em 12 de maio de 2006.

²⁵¹ Entrevista realizada em 12 de maio de 2006.

²⁵² Nome fictício.

Tayandô

Pai Tayandô conta que conviveu toda a “infância” e a “adolescência” com problemas como depressão que o acometia após e em virtude das possessões. Ao que parece, eles não foram tão graves, quanto como as que aparece nos relatos das demais especialistas. Para mobilizar seus pais em buscar de auxílio, e isso o deixava perturbado, como comenta pai Tayandô:

“(…) e aquilo me dava uma revolta porque eu não sabia o que era aquilo né, aquilo me, me causou um problema muito sério na minha infância né, eu tive uma infância, pré-adolescência muito conturbada, com muitas perguntas, e aí eu me dedicava pra igreja católica (…)”²⁵³

Quando “adulto”, pai Luiz começou a “receber” as suas entidades, dava “passagem” na residência de seus pais. Segundo conta, lia tudo o que podia a respeito do assunto, especialmente literatura umbandista. Buscava entender as suas experiências com a possessão que há tempos lhe acometia. Diz que “trabalhava sozinho”, por conta própria em casa no pequeno congá que havia montado, como ele próprio declara:

“(…) comecei a ler alguma coisa sobre umbanda, em jornal, alguma, assim que dê no jornal, porque até livro era difícil pra mim né, mas aí quando foi um dia, e aquelas entidades vinham de vez em quando atuavam em mim tudinho, (...) eu comecei a mexer, começava a, já tinha um dia, de 15 em 15 dia, não, uma vez no mês eu me concentrava, me vestia e esperava essa entidade descer. Mas sempre entidades, essas outras entidades, sempre ligadas a tambor de mina, povo de jurema, mas sempre tambor de mina, Zé Raimundo, que era o principal, que mais vinha em mim nessa época (...) Pena Verde, José Tupinambá, Rompe Mata, Dona Jurema, era muitos guias. Eu já rezava né, eu fazi, eu não cantava, eu reza, eu fazia oração né, tudinho, aí vinha o primeiro guia, aí aquele guia comandava todo aquele serviço: riscava ponto, acendia vela, fazia o que ele..., botava, é, copo com, com bebida no ponto (...)”²⁵⁴

No início da sua vida adulta pai Tayandô já conseguia um certo controle sobre os guias, devido o contato com textos umbandistas e a experiência que lhe ensinava. Todavia, sentia a necessidade de conhecimentos que permitissem se auto-conhecer, porque até àquele

²⁵³ Entrevista realizada em 01 de outubro de 2005.

²⁵⁴ Entrevista realizada em 15 de janeiro de 2006.

momento não havia passado por nenhuma instituição, que talvez lhe fornecesse o que buscava. Após ir a vários lugares – como um grupo espírita freqüentado por seu tio paterno e ir a uma tenda espírita umbandista levado por uma amiga de trabalho – acabou por ir à casa de mãe Marília que conheceu via uma tia paterna e, além disso, veio a descobrir que mãe Marília era sua parente, como mostra seu depoimento:

“(...) bem, aí eu peguei, cheguei num ponto em que, a minha tia Aline²⁵⁵ chegou comigo e me convidou pra mim ir num tam..., na casa de uma parenta nossa, que é a mãe Marília,²⁵⁶ e aí fomos lá no, na *Tenda Seara de Umbanda Oxossi José Tupinambá*, lá na Passagem Mucajá, na Sacramento. Lá fui, quando cheguei, lá mesmo atuei, nesse dia, e aí comecei a fazer parte do grupo mediúnico de lá. Foi tudinho, fui encruzado, fui batizado e fui coroado lá. (...) Quando eu entrei pra Seara da mãe Marília né, eu já trabalhava, já, as entidades já vinham em mim né, antes disso né, eu já tinha congá né, mas eu achava que eu devia entrar numa instituição pra que eu pudesse ser é, passar pelo um, um esmirilamento né (...)”²⁵⁷

Queria respostas para a vida conturbada que tinha. Viu na umbanda uma possibilidade de significação para suas experiências e reordenação de sua vida. Entretanto, o que não se concretizou plenamente, pois logo em seguida adoeceu, sendo internado em vários hospitais e casas de repouso que, sem resultado, o deixou bastante perplexo diante da situação pela qual passava, como ele diz:

“(...) eu tive um problema sério, tive que me afastar de lá, foi no ano de 1979, 79 Luiz foi, não, 1978 se não me engano, e julho de 78 eu tive um problema sério (...) eu comecei a me perder, né, eu me perdia na esquina de casa, e botava muito sangue pela boca, qualquer coisa, qualquer susto eu caia e botava sangue, não sei se já era problema de plaqueta que eu tinha né, o certo é que eu fiquei ruim, ruim, ruim, ruim, foi, a minha família procurou primeiro o lado espiritual, depois me levou pra medicina, eles encontraram tumores na minha cabeça, e desses tumores, eu fui pra, pra, pra Beneficente Portuguesa, lá queriam me operar, a minha mãe fez uma revolta, me tirou de lá né, me levaram pra casa transitória, que era uma casa é, mantida pelo, pela, pelos espírita kardecista, e pra me ajeitar, mas nada me ajeitou, fiquei muito magro e conturbado (...)”²⁵⁸

²⁵⁵ Nome fictício.

²⁵⁶ Nome fictício.

²⁵⁷ Entrevista realizada em 01 de outubro de 2005.

²⁵⁸ Entrevista realizada em 01 de outubro de 2005.

Todos esses problemas vivenciados por pai Luiz o levaram a pensar em suicídio. Em relação a isso Geertz fala que “(...) qualquer fracasso crônico do aparato explanatório, do complexo de padrões culturais recebidos, (...) tendem a conduzir a uma profunda inquietação (...)” (1989, p. 74), pois extrapola os limites de seu poder do indivíduo de suportar o sofrimento.

Mas, para o autor, a religião teria o poder de estabelecer disposições e motivações que induz uma inclinação para experimentar certos tipos de sentimentos em situações específicas, pois ela fornece conceitos que permitem ordenar a existência. E no auge de sua agonia, foi essa disposição de experimentar algo que oferecesse respostas que o fez concordar com um amigo, que o levou a casa do maranhense Jair,²⁵⁹ pai-de-santo no tambor de mina e também curador.

Mesmo ao chegar neste terreiro, pai Tayandô estava incrédulo quanto às chances de encontrar respostas e tratamentos, o que mudou quando “(...) eu fui conversar com ele, e de repente as coisas mudaram, porque realmente ele falou em coisas que era da minha intimidade, só eu sabia, e devido a isso daí eu acreditei nele e fiz lá os três remédios que ele pediu (...)”.²⁶⁰ Segundo Clifford Geertz o homem tem dependência e necessidade de sistemas simbólicos que lhe viabilizem enquanto homem. Verifica-se que pai Luiz estava inclinado a procurar respostas para as suas aflições, mas que, até então, havia fracassado.

Ainda não havia encontrado símbolos que conferisse significação a existência e que lhe desse sentido eficaz à sua experiência. De acordo com Douglas, “[a] confiança que o poder dos seus símbolos incute também lhe confere uma espécie de eficácia” (19-, p. 88). A confiança nos símbolos imprimiu significado e ordenação ao seu sofrimento. Após tratar as perturbações, Jair pediu a pai Tayandô que abrisse o serviço de cura, recusando porque além de não receber mais os seus guias devido à doença, também não sabia abrir uma sessão de pena e maracá. Entretanto, pai Tayandô acabou concordando e:

“(...) aí bati o maracá, e a primeira doutrina que eu cantei depois desse período né, de tribulação foi aí *Aonde está meu povo que eu canto e ninguém me escuta, ele está nas águas santas, onde mora sereia do mar*, e aí fui cantando algumas, e aí fui, como se diz na

²⁵⁹ Nome fictício.

²⁶⁰ Entrevista realizada em 01 de outubro de 2005.

pajelança, atuei né, e as entidades vieram e começaram a me libertar, devido a isso daí, eu de grande confiança nesse cidadão fui pro Maranhão e lá passei 35 dias, numa iniciação dentro do Tambor de Mina, na casa dele, e me preparei e ía de vez em quando lá no Maranhão pra aprimorar o meu conhecimento (...).²⁶¹

Depois de abrir a cura, pai Tayandô foi encruzado na pajelança nas proximidades de Belém por Jair. Tempos depois, fez o santo no tambor de mina em São Luis/MA onde Jair tinha sua casa. Porém, com a morte de seu pai-de-santo, pai Tayandô não teve como completar todas suas obrigações, como ele relata:

“(.) tanto que eu não posso dizer que eu seja feito, que eu tenha cargo de tambor de mina, eu fui feito, eu fui preparado na mina, mas não tenho cargo de mina, é por isso que eu não deixo ninguém botar pra mim de toivoduno,²⁶² porque eu não sou toivoduno, e nem tem esse cargo no, no Maranhão né, eu sou mesmo babalorixá porque esse eu fiz e recebi, e tenho documento, esse eu cumpri e tô com 23 anos dentro do nagô vodum né, mas não posso dizer que eu tenha cargo de tambor de mina, porque é mentira né, e aí o meu pai me levou e eu fui bater na casa do Olavo,²⁶³ depois de várias casas que eu fui lá, e lá eu, fui e iniciei logo, fiz o meu santo na casa dele (...).²⁶⁴

Inicia-se no nagô vodum, o qual chama de candomblé nagô, na casa de pai Olavo, situada no bairro do Guamá, em Belém. Hoje pai Tayandô tem “23 anos de santo” no nagô vodum. Além do candomblé nagô, como foi dito acima, mantém na sua casa-de-santo o tambor de mina, a umbanda e a pajelança. Denominações religiosas que iniciou na busca de significados para as experiências que desde a infância, que segundo o especialista, lhe causavam sofrimento.

Após sua iniciação, pai Tayandô resolveu morar sozinho e alugou um apartamento, mas manteve seu congá na casa de seus pais. No apartamento atendia seus clientes, mas achava que não era certo deixar as “coisas do santo” noutra lugar. E para compatibilizar sua morada e as “coisas do santo” decidiu alugar uma casa onde passou pouco tempo, pois em seguida adquiriu o terreno onde fica hoje seu terreiro, conforme o relato a seguir:

²⁶¹ Entrevista realizada em 01 de outubro de 2005.

²⁶² “Toivoduno” cargo na mina jeje equivalente a “babalorixá” (pai-de-santo).

²⁶³ Nome fictício.

²⁶⁴ Entrevista realizada em 01 de outubro de 2005.

“(…) passei um ano lá. E de lá, vim me embora, achei que devia tomar, ter uma casa térrea mesmo, por causa da parte do santo né, e aí vim morar aqui na, de novo na Roso Danin, na mesma casa que ainda pertence a minha tia né, morei dois anos lá, aí foi quando eu comprei essa casa aqui, e aí estabeleci aqui o terreiro (…).”²⁶⁵

Uma das mudanças que pai Tayandô promoveu em sua vida foi a de “trancar” o curso de História na UFPA, pois achou que devia priorizar a “vida no santo”. Nesse período, também deixa o emprego que tinha, como diz:

“(…) na época que eu raspei né, e por isso eu tive que, é, eu raspei no período de julho, de, final de julho pra setembro, então era impossível eu cumprir o ano, o segundo semestre de 82 né, e aí eu achei por bem e deixar um tempo né, enquanto eu me organizava, um ano de branco né, que eu passei, porque eu fiz o candomblé nagô, vodum (…) me dediquei exclusivamente a minha religião, deixei emprego, nessa época eu ta, tava trabalhando no DNOS, entendeu, hoje em dia polícia federal, abandonei tudo, me dediquei só pro santo (…).”²⁶⁶

Atualmente, pai Tayandô “vive só para o santo”, como ele próprio fala. Paralelo a isso, é ativo militante no movimento afro-religioso de Belém, vice-coordenador do INTECAB-PA e presidente da Associação Cultural Afro-religiosa de Oxaguiã (ACAOÃ). Integra a Rede Religiões Afro-brasileiras e Saúde e possui parceiras com variadas instituições onde, segundo ele, procura viabilizar políticas públicas para as comunidades de terreiros. Essas suas ações o tornam uma pessoa bem conhecida dentro do cenário afro-religioso de Belém, pois além de articulado politicamente é carismático.

Pai Tayandô, como diz, nunca se contentou apenas com os “fundamentos” repassados pela sua mãe e pai-de-santo. Na busca de conhecimento, iniciou-se em várias religiões e por isso se auto-denomina especialista em cada uma delas, ou seja, é umbandista, mineiro, curador e candomblecista.

Busca constantemente conhecimento teológico, seja em livros, internet ou com outros afro-religiosos e procura sempre dialogar com a universidade o que o torna uma pessoa requisitada para discutir assuntos ligados à religião em eventos na academia ou nos terreiros. De certa maneira, seu interesse nos estudos sobre a religião contribui para a abertura das

²⁶⁵ Entrevista realizada em 01 de outubro de 2005.

²⁶⁶ Entrevista realizada em 01 de outubro de 2005.

portas de sua comunidade para os pesquisadores dessa área (como eu, por exemplo), porque sabe que isso de alguma maneira confere certa visibilidade e prestígio para o seu terreiro diante das outras casas.

Tudo isso o torna bastante singular em relação às demais especialistas com quem dialoguei durante esta pesquisa. Tanto Mãe Ilda como dona Benedita têm trajetórias bastante parecidas. As duas saíram de suas casas ainda “adolescentes”; separam-se do marido e não casaram mais; trabalharam como empregadas domésticas; pouco estudaram e demoraram a aderir à “missão”. Hoje dona Bené não possui filhos-de-santo, vive e trabalha sozinha no seu terreiro. Sua única filha, segundo dona Bené, não quer saber dela, bem como suas irmãs, por não gostarem de “macumba”. Mantém-se das rendas do aluguel das casas que possui no bairro da Pedreira (Belém) e em Ananindeua.²⁶⁷

Mãe Ilda tem um filho (biológico) e uma filha-de-santo que mora com ela. Possui duas dezenas de filhos-de-santo, mas são poucos que freqüentam o terreiro regularmente. Vive com o dinheiro que ganha das consultas e dos trabalhos particulares. Por seu turno, mãe Nazaré é casada, tem poucos filhos-de-santo, haja vista que “(...) saiu um bucado, porque todo tempo é assim, entra, sai, entra, sai, tem tempo que eu tô só, tem tempo que eu tenho uns quatro cinco, mas aí eu vou pro trabalho, quando eu não tenho eu dou trabalho sozinha”,²⁶⁸ sendo que alguns de seu filhos biológicos que trabalham junto com ela na “missão” e também compõem seu grupo doméstico, somado às noras, genros e netos.

Pode-se verificar nos relatos que todas, após as idas aos terreiros, começaram a trabalhar sozinhas. Mãe Nazaré abriu um congá na sua casa para trabalhar com os seus “caboclos”, depois de um período trabalhando na “vidência” com mãe Nilza. Dona Benedita, após resistência inicial, começa a trabalhar na casa que havia comprado, “fazendo o santo” posteriormente. Pai Tayandô que, mesmo antes de se vincular a um terreiro, já trabalhava por conta própria dando “passagens” para suas entidades e atendendo clientes na sua casa. A exceção é Mãe Ilda que, após curto período na casa de “pai José”, trabalha “encostada” em alguns terreiros de Belém e abriu seu próprio, depois da “feitura” em São Luís.

²⁶⁷ Município que faz parte da região metropolitana de Belém.

²⁶⁸ Entrevista realizada em 12 de maio de 2006.

Mãe Ilda disse ao seu pai-de-santo que não queria abrir terreiro, porque não ía saber como trabalhar, porque, embora “feita”, não teve tempo suficiente para aprender como funciona um terreiro. Seu pai-de-santo, por sua vez, lhe disse para não se preocupar, pois os caboclos iriam saber como proceder e conduzir os rituais. O mesmo disse mãe Nilza a mãe Nazaré, que os “caboclos” iriam ensiná-la, que ela iria aprender “sozinha”. O fato também se repetiu com dona Bené, Tango-do-Pará lhe mostrou como se trabalhava e que ela não precisaria ficar trabalhando para nenhum pai-de-santo. Mãe Marília disse o mesmo ao pai Tayandô quando este se encontrava em seu terreiro, como podemos ver nas suas palavras: “(...) você tem que fazer o seu, sua caminhada, eles vão lhe ensinar, e ninguém lhe vai ensinar, ninguém, ninguém é, ninguém é professor nisso, é só os voduço que vão lhe ensinar.”²⁶⁹

Segundo os depoimentos, ao começarem a “trabalhar” nas suas próprias casas faziam tudo sozinho,²⁷⁰ sem aprender com ninguém, pois os caboclos ensinaram a fazer tudo, mesmo que tenham passado antes por alguma instituição como mãe Nazaré e Ilda. Todos argumentam que isso somente era passível porque são “médiuns de nascença”,²⁷¹ isto é, já nasceram com uma “missão”, pré-destinadas – discurso reforçado pelos relatos da manifestação do dom ainda quando crianças –.

Apesar de dizer que aprenderam e abriram seus terreiros “sozinhas” e com a instrução das entidades, passaram por diversas outras casas de culto antes ou depois de abrirem suas próprias casas, contribuindo para introjetar a visão de mundo e o *ethos* da religião que é socialmente construído, mas que é suprimido nos relatos. Pai Tayandô, ainda que diga que tenha discurso parecido com as demais mãe-de-santo, é o único a admitir que pratica a religião como construiu a partir do que aprendeu. Isso é bem explícito e ele próprio justifica dizendo que procurava entender o que estava fazendo e vivendo, por isso suas diversas adesões as diferentes “nações”, como umbanda, mina e candomblé nagô, mesmo que tenha aprendido com a ajuda dos mestres, como relata:

²⁶⁹ Entrevista realizada em 15 de janeiro de 2006.

²⁷⁰ Sozinho talvez seja possível, mas para a antropologia o social estaria agindo sobre o indivíduo no modo como se organiza. O dom pode ser de nascença, mas a forma como ele vai se expressar é informado socialmente.

²⁷¹ Ser “médium de nascença” é algo valorizado também pelos filhos-de-santo de mãe Ilda, o que constantemente acionam essa característica para dizer que tem “caboclo forte” e colocarem-se em posição de superioridade com quem julgam não ser.

“(…) nunca freqüentei casa de pajé, nunca, tudo o que eu aprendi naquela época, de pajelança, tudo o que eu aprendi foi dado pelos meus mestres, agora umbanda não, umbanda eu aprendi freqüentando a casa da minha mãe-de-santo, é, lendo também né, a descobrir algumas coisas né, sempre com muito cuidado porque a literatura da umbanda ela é muito grande (...) o que me levou pra mim ir pra casa da mãe Marília; primeiro, foi que ela era minha parenta, uma pessoa que eu podia confiar e, segundo, ela também trabalha na linha de cura, então achei que era um local certo pra mim ir, eu já tinha procurado várias casas, já tinha visto, mas nenhuma me agradou, às vezes me agradavam o visual, mas quando chegava em casa os mestres diziam não, e na casa da Marília eu fui me adiantando, fui aprendendo algumas coisas, uma coisa que eu acho muito interessante que eu aprendi lá, isso até hoje eu levo na minha vida, eu não misturo linhas, eu não cruzo linha, essas coisas tudo eu aprendi com minha mãe-de-santo, mas observando, porque a minha mãe-de-santo nunca foi de sentar pra dar aula ou pra fazer palestra pra gente, assim como o meu pai-de-santo, por incrível que pareça, o meu pai-de-santo nunca foi de fazer palestra pra mim, de sentar pra fazer palestra, eu quando cheguei a uma certa idade, como eu te disse né, quando, quando recebi o meu decá, eu, aí eu comecei a me interessar pelo, pelo culto, eu fiz várias viagens né, pro Maranhão né, aí conheci, fiz amizade com as meninas lá da casa matriz, lá na, terreiro *Deus é Quem Guia*, da finada Rosa²⁷², e me dei com Eurípides,²⁷³ me dei com Tomázio²⁷⁴ da *Casa de Nagô*, me dei com, com a mãe Dani²⁷⁵ da *Casa de Jejê*, e aí eu fui e levava patichuli daqui, conversava, perguntava, entendia dum lado, entendia do outro, e aí eu fui construindo a minha sabença (...) eu fui aprendendo convivendo (...) *eu pratico aquilo que eu aprendi né, e aquilo que eu construí (...)*”²⁷⁶

Ao declararem que passaram por outras casas, como mãe Nazaré, afirma que foi quando já trabalhava há algum tempo na sua casa e, mesmo “encostada”, diz que “não foi feito nada na cabeça”, isto é, não “assentou o santo”, apenas “banhos” e “comida de santo”. A feitura no candomblé nagô atendeu a exigências do “santo” que estava “pedindo”, pois ficava constantemente doente. Isso de certa forma dá algum respaldo para sua prática, mesmo sendo diversa. Trabalhar sem terem sido “feitas”, sinaliza que a pessoa tem o “dom”, e conseguiu fazer as “coisas do santo” sem ensinamento de ninguém. Assim, como os pais-de-santo do sertão nordestino estudado por Luiz Assunção (2006), o conhecimento ligado ao saber fazer é mais importante que o processo de “feitura”, como fala pai Tayandô:

²⁷² Nome fictício.

²⁷³ Nome fictício.

²⁷⁴ Nome fictício.

²⁷⁵ Nome fictício.

²⁷⁶ Entrevista realizada em 01 de outubro de 2005.

“(…) na umbanda não tem aquela questão de tempo de feitura, essas coisas todinha. Você dançou, pegou caboclo, e você sabe cantar três doutrina, e você fez um ponto e deu certo pra fulano, aí já vem outro, vem outro, vem outro, daqui a pouco você é pai-de-santo. A federação não exige né, que é o teu pai, isso ela não exige, e aí fica assim. Eu quando coloquei meu congá, quando eu coloquei, tirei a minha primeira licença da federação, eu fiz o bendito teste lá (...) e eu coloquei umbanda por que não tinha como abrir casa de pajelança, quando eu fui lá que eu coloquei o nome que é *Tocaia de Caruana Nossa Senhora da Conceição* aí não aceitaram, aí tive que botar, *Seara de Umbanda Ogum Beira-Mar*, mas a minha prática era pajelança né, aí eu entrei na casa da minha mãe-de-santo, e aí por incrível que pareça, quando eu fui pra casa da minha mãe-de-santo quem me cruzou lá, que, com meu chefe de crôa né, chefe de trabalho lá, foi seu Beira-Mar, que é um caboclo né, da linha de Ogum, que trabalha na vibração de Iemanjá, assim que aconteceu. Aí a minha licença saiu como sala de umbanda, mas eu fiz o teste na casa do, da federação, nessa época com o Rui²⁷⁷ porque eu não tinha pai-de-santo né, não tinha pai-de-santo nessa época, mas a minha prática era de pajelança, mas eles não, lá eles não aceitavam é, *Tocaia de Caruana (...)*”²⁷⁸

Ou ainda mãe Nazaré:

“(…) eu aprendi, como a intuição deu né, não foi preciso assim ninguém me ensinar, dizer é assim que se faz, é assim, é assim, isso remete, não, eu mesmo fui me cuidando com a intuição dos caboclos, dos encantados (...)”²⁷⁹

O exemplo de mãe Ilda parece apontar para posição contrária a que foi vivida pelas outras especialistas. Ela, em virtude das intensas crises que lhe acometia, acabou por iniciar a “feitura” com “pai José”, sem completar – antes desse evento nunca havia trabalhado na “missão” – . Depois que se mudou para Belém trabalhou “encostada” num terreiro até que teve novas crises, por terem sido tirados os seus guias, fazendo ir a São Luís e completar sua iniciação. A despeito da experiência que teve nesses terreiros, em Belém e São Luís, mãe Ilda disse não ser capaz de levar em frente um terreiro por não saber como proceder. Mas acabou por abrir seu terreiro sob as orientações de seus guias. Desse modo, seu discurso muito se assemelha aos das demais especialistas, onde a autoridade do guia (“caboclo”) – dessas mães-de-santo/curadoras e as orientações recebida deles – tem mais relevância do que o vivido e/ou aprendido nos terreiros onde se “encostaram”.

²⁷⁷ Nome fictício.

²⁷⁸ Entrevista realizada em 01 de outubro de 2005.

²⁷⁹ Entrevista realizada em 12 de maio de 2006.

Tais posturas, como o não “assentamento do santo”,²⁸⁰ isto é, das divindades africanas, sinalizam para a importância dada à entidade “caboclo” dentro dos terreiros de mina e para o desenvolvimento dessas pessoas enquanto especialistas, em detrimento dos orixás ou voduns.²⁸¹ Isso se reflete também na formação de seus filhos-de-santo. Mãe Ilda conta que já fez batismo de inúmeros médiuns, mas pouquíssimos fizeram a iniciação completa, ou seja, a “feitura do santo”. Segundo ela, ao “receber o caboclo” o médium já quer trabalhar sozinho, abrir sua própria casa. Dona Bené faz a mesma reclamação, pois os médiuns “desenvolvem um pouquinho e já vão embora”. Mãe Nazaré também faz um comentário nesse sentido, quando diz que os filhos-de-santo:

“(…) não têm vontade de evoluir né, porque tem pessoa que entra numa missão dessa e tem vontade de evoluir, tomar seu banho de cabeça pra ter uma incorporação boa, nem que seja pra sua defesa, e esses daqui não, os que entram não se preocupam (...) porque o pessoal agora é desinteressado, não querem saber. Na mina quando a gente procura fazer algum remédio não querem, querem tá bolando pra um lado e pro outro com caboclo”.²⁸²

Durante o trabalho de campo observei que os médiuns se achavam desobrigados de permanecer na casa da mãe-de-santo, por sentirem-se aptos a abrir seu congá nas suas casas para trabalhar. Trabalhar com as entidades, principalmente o caboclo, é uma característica em Belém de religiões como a mina e a umbanda, por exemplo. Tal particularidade é o que distingue essas religiões em relação ao candomblé, aonde a mãe-de-santo – sem entrar em transe – é quem faz a intermediação entre o cliente e a entidade durante as consultas. Na umbanda e na mina o cliente quase sempre entra em contato direto com a entidade. O contato com as entidades é também um dos fatores que desperta interesse nas pessoas e isso se reflete na frequência dos (possíveis) clientes em festas públicas ou sessão de desenvolvimento aonde tem a oportunidade de conversar e pedir orientação.

Ainda que enfatizem o “dom de nascença”, o ensinamento direto dos caboclos, as especialistas passaram pelo processo iniciático. Vergolino-Henry diz que “(...) uma parte do poder no santo é o axé ou o conjunto de materiais sagrados, preparado principalmente através

²⁸⁰ “Assentamento” é a representação material da entidade do iniciado. A representação material varia em cada “nação” e terreiro. Na “feitura” completa, segundo as especialistas, se “assentam” o “santo”, isto é, o orixá ou vodum, o “caboclo chefe” ou “dono da cabeça” do iniciado entre outros caboclos.

²⁸¹ “Voduns” refere-se às divindades da “nação” jeje.

²⁸² Entrevista realizada em 12 de maio de 2006.

da iniciação, enquanto a outra é dada pela genealogia (...)” (2003, p. 02). De certa forma para essas mães-de-santo, parte do “poder no santo” está no ser “médium de nascença” e na orientação dada “diretamente” pelos caboclos, e aqui destacaria a sua experiência cotidiana nos inúmeros terreiros por onde passaram.

E esse “poder no santo” também está na “feitura” que lhes garantem, por um lado a legitimação e o respaldo para o “fazer e o aprender sozinho” justificado pelo seu “dom” e, por outro, a adesão a uma genealogia-de-santo. Aqui, algumas mães-de-santo parecem ir na contra mão do que se afirma no Maranhão. Lá se diz que não existe mineiro de nascença (PACHECO: 2004), ao contrário do que dizem as especialistas desta pesquisa. Segundo Gustavo Pacheco, no tambor de mina a iniciação é condição exigida “(...) para o exercício da prática ritual” (2004, p. 119-120), ainda que às vezes isso não aconteça, completa Pacheco; o que parece acontecer em Belém, onde a “feitura” nem sempre é exigida para o exercício das diferentes religiões praticadas por mães e pais-de-santo.

Ao dizer que os “caboclos ensinaram” querem dizer também que a forma como fazem na casa foi aprendido por eles, e não seguindo um modelo estabelecido por nenhuma mãe ou pai-de-santo, o que significa que o aprendizado com as entidades é superior ao ensinamento repassado pelo pai ou mãe-de-santo. Essa seria uma característica apontada por Chester Gabriel (1980) em relação aos “grupos mistos”,²⁸³ ou seja, religiões “sincréticas” como a umbanda e a mina, em oposição aos “cultos afro-puristas”²⁸⁴ como o candomblé (nagô) na Bahia ou a Casa das Minas no Maranhão. No primeiro, a autoridade da casa de culto está centrada no guia que repassa diretamente as instruções à comunidade. No segundo, a comunidade, estruturada pela hierarquia, seguiria regras tradicionalmente estabelecidas.

Muito embora não tenham como característica o mesmo “rigor” dos “cultos afro-puristas”, essas especialistas agem e se organizam sob alguns parâmetros que é socialmente estabelecido. A “informalidade” é uma característica das religiões como a umbanda e o mina-nagô e práticas como a pajelança, mas não significa que não existam certos parâmetros que “moldam” essas religiões, haja vista que das entidades caboclas – ainda que marcado pela espontaneidade – é esperado uma postura, seja pelo seu comportamento, modo de falar ou

²⁸³ [“Mixed groups”].

²⁸⁴ [“Purist Afro-cults”].

vestir que é socialmente convencionado. O que parece haver é uma flexibilidade maior quanto à organização das práticas, crenças e o funcionamento das casas de culto.

Contudo, essa flexibilidade não é tão ilimitada que não permita uma certa uniformidade e regularidade de práticas que torne os “grupos mistos” possível de serem identificados. E essa flexibilidade não é tão limitada para que não permita uma variação maior entre as casas de mina-nagô, umbanda e pajelança, do que se verifica nos “cultos puristas” como o candomblé. Como se pode verificar, partindo das trajetórias, é que são inúmeros os itinerários e as experiências advindas daí. Mesmo as limitações econômicas e humanas não são barreiras para que não permita ao mesmo tempo uniformidade e variação entre elas. Dentre as práticas existentes nos terreiros, ou entre as especialistas que contribuem para diferenciação, está a pajelança.

Se são mães-de-santo/curadoras é porque nasceram com “dom”, afirmam. Isso não quer dizer que se nasça pajé. A “feitura” na pajelança não é determinada pela “predestinação”, mas em se encontrar alguém que “encruze”, como mostra Gustavo Pacheco (2004) em relação aos curadores em São Luís, com o exemplo de pai Euclides. Mãe Ilda ao procurar tratamento para as suas aflições, terminou por iniciar-se. E, com o pai-de-santo que lhe “tratou” foi “preparada” na umbanda, mesa branca, tambor de mina e pena e maracá, trabalhando com ele na realização de todas essas práticas. Mãe Nazaré embora trabalhasse, a princípio, no “astral”, na umbanda, foi encruzada por seu tio na pena e maracá. Dona Bené foi “preparada” por uma curadora, depois de já ter sido “feita” na mina. Pai Tayandô, que trabalhava com umbanda e pena e maracá, foi “encruzado” por um pai-de-santo maranhense que como “pai José” era “mineiro” e curador, como muitos no Maranhão, segundo aponta Mundicarmo Ferretti (2004).

Com exceção de pai Tayandô, para as demais especialistas qualquer pessoa que seja médium pode tornar-se pajé. Para pai Luiz, a pessoa já nasce predestinada a ser ou não pajé, não sendo possível tornar-se, mesmo que queira e seja médium e usa a sua trajetória como exemplo para justificar o que diz, como podemos observar na sua declaração:

“(...) quando eu fui pra casa da mãe Marília a minha pajelança já era firmada, porque a pajelança não existe iniciação, os mestre iniciam a gente né, não existe isso né, existe uma pessoa que pode te orientar,

mas geralmente a pajelança tá ligada a doenças né, a sumiço né, a pessoa né, eles levam a pessoa pro fundo, essas coisas todinha (...).²⁸⁵

A opinião das demais especialistas diverge da posição de pai Tayandô que afirma ter iniciado sua vida religiosa na pajelança.²⁸⁶ Suas trajetórias enquanto mães-de-santo corroboram suas falas. Todas elas não iniciaram na pena e maracá “incorporando” os encantados “típicos” da pajelança e sim exu, dona Bené; erê, mãe Nazaré; e caboclo, mãe Ilda. Dona Bené conta que depois do exu vieram outras entidades como o “povo de cura” a qual ela inclui o “povo do fundo” e “caboclo”. Depois de já ter sido “feita” na mina é que foi “encruzada” na pajelança num ritual realizado na praia aonde recebeu seu maracá. Hoje trabalha na “cura” e umbanda, mas trabalha na mina e mesa branca.

Depois que dona Ilda deu “passagem” para os caboclos que a faziam “cair pela rua”, é iniciada na mina pelo seu “pai Jair”. Diz que além da mina foi preparada na umbanda, mesa e pena e maracá. Mãe Nazaré, após incorporar o erê pela primeira vez, teve suas linhas suspensas, mas ficou trabalhando na “vidência” na “linha astral”. Foi encruzada pelo seu tio paterno, mas só posteriormente começou a trabalhar na sua casa quando passou a “receber” os “caboclos” que lhe ensinaram a trabalhar na umbanda e “cura” e mesa branca. É “mineira” e também “feita” no candomblé. Mãe Nazaré, como as outras especialistas, diz que é possível uma pessoa que não tenha nascido pajé ser “encruzado” na pajelança, como declara:

“(...) faz porque aí tu vai fazer o remédio, cruzar, tu vai cruzar aquele encantado, cruza ele, firma ele, faz a firmação dele, tudo guardadinho, ali é tudo no branco, ali não tem nada de, não tem nada de corte, como se fala, vai fazer uma “vou preparar o fulano”, aí corta do egé, bota o egé, boto, despacho, não! na cura é totalmente diferente, deita ali, né, tu te deita, aí tu descansa, aí todo dia vai botando o seu remedinho na cabeça, né, todo dia até o sete dias né, quando é com sete dia a pessoa chama o encantado e aí entrega, “tá aqui, isso aqui é teu material, não deixa ninguém pegar, e assim, assim, assim” (...) a pessoa que mora no interior, o que é muito difícil aqui em Belém, a pessoa que mora no interior os encantado levam e preparam, eles mesmo preparam, tá entendendo como é, eles mesmo preparam, não é preciso eu botar a mão na sua cabeça, não, eles mesmo, eles somem com as crianças, dois, três dia, e eles mesmo preparam, pronto, tá preparado, aí ele não vai lhe dá o fundamento no que ele fez, só que tu tá preparado pro que

²⁸⁵ Entrevista realizada em 01 de outubro de 2005.

²⁸⁶ Todavia, pai Tayandô somente após passar pelo terreiro de mãe Marília é que foi encruzado na pena e maracá por pai José, de tal modo, que sua trajetória assemelha-se as das mães-de-santo, que foram “firmadas” na “cura”, quando já eram feitas na mina.

dê e vier, desmancha o feitiço, tu faz cura, tu faz tudo, né, antigamente era assim (...).²⁸⁷

O fato de mãe Ilda ter “sumido” misteriosamente e dona Bené ter sido levada para o “fundo do igarapé” não interpretam isso a uma iniciação pelos encantados, mas como sinal de seu “dom de nascença”, da “missão” que se manifestava. Assim como elas foram “encruzadas” podem “encruzar” qualquer pessoa desde que sejam médiuns. E mesmo aquele que não seja um médium não está excluído da possibilidade de ser “preparado” na “cura”, pois os encantados podem se “agradar da pessoa”, tornando-se um “curador de agrado”.

Mãe Ilda diz que, ao ser iniciada na mina, a pessoa não vai apenas entrar em transe com as divindades africanas, mas com todos²⁸⁸ os outros que inclui o “povo de cura”. Durante o ritual de pajelança seus filhos-de-santo também participam “incorporando” os “encantados da pena e maracá”, o “povo do fundo”. No entanto, alguns incorporam mais entidades que os outros e isso se deve ao maior ou menor grau de iniciação, pois em seu terreiro há a possibilidade de não se fazer a “feitura” de uma só vez, mas em etapas. De modo que quanto mais etapas submeterem-se mais entidades irão incorporar. Além disso, os filhos-de-santo poderão, como ela, trabalhar na “cura”, umbanda, mina e mesa branca. O mesmo se processa no terreiro de dona Benedita. Ela diz que “prepara” o indivíduo tanto no “tambor”, como na umbanda e na “cura” porque “trabalha com todas as linhas”.

A “preparação na casa de Mãe Nazaré não é como de mãe Ilda. Mãe Nazaré faz a iniciação da pessoa em processos distintos, isto é, quem é preparado na mina não significa que poderá trabalhar na “cura”, porque para isso é necessário que passe pelo “encruzo”, conforme já foi descrito acima. Além dela seus dois filhos biológicos dão “passagem” para o “povo de cura” quando ela realiza sessão de pajelança. No terreiro de pai Tayandô não há ninguém preparado por ele na pena e maracá. E embora diga que a pessoa já nasce predestinado a ser “pajé”, há a possibilidade de iniciar alguém na pajelança desde que seja ainda muito jovem, entre sete e 14 anos, pois quanto mais velha é a pessoa mais difícil de ele tornar-se “curadora”.

As trajetórias das mães-de-santo/curadoras analisadas são parecidas com às dos curadores que foram estudadas por Pacheco (2004). Segundo esse autor, o “encruzo” na

²⁸⁷ Entrevista realizada em 12 de maio de 2006.

²⁸⁸ Podem entrar em transe com caboclo, preto-velho, erê e divindades nagô e jeje.

pajelança no Maranhão é suficiente para legitimar o pajé para sua prática diante da comunidade, contrastando com a rigidez institucional que é característica de religiões como o candomblé e o tambor de mina, que é mais efetivo no controle da prática. O encruzo pode ser feito por um curador ou pelas próprias entidades durante os “sumiços” quando levam as pessoas para a mata ou para o fundo como afirmam acima pai Tayandô ou mãe Nazaré.

Podemos notar que na trajetória de vida das especialistas que antes de serem “encruzado” ou “firmado na cura”, iniciaram-se nas mais diversas religiões de matriz africana, como foi o caso de pai Tayandô, que hoje convive com quatro diferentes religiões que como diz Geertz (1989), são estruturas simbólicas que se entrelaçam umas às outras, significadas e construídas a partir de suas experiências ao longo de uma vida.

Nos seus relatos, embora apresentassem sintomas que foram interpretados depois como sendo manifestação de mediunidade, como “cair pela rua”, “cair na vala”, “febre”, “dor no corpo”, “muita depressão”, estes procuravam viver suas vidas como os demais. Quando os “sintomas” retornavam iam aos especialistas “fazer remédio” para que o problema fosse contornado, pois recusavam-se a aceitar a mediunidade, muito menos dedicar suas vidas a “dar passagem”.

Os projetos nascem da necessidade de dar sentido à experiência vivida em um dos setores problemáticos do mundo cotidiano, que surgem na interrupção do fluxo da “atitude natural” de apreensão desta realidade fundada na consciência do senso comum. A religião desse modo aparece como uma possibilidade de explicação para situações problemas surgidos no mundo da vida cotidiana, onde o conhecimento extraído dela, o senso comum, nem sempre consegue dar conta do vivido (BERGER; LUCKMANN: 1999, GEERTZ: 2004). De certa forma essa é uma das preocupações dos relatos biográficos: dar sentido à existência narrada, que é fundada na experiência vivida (BOURDIEU: 1998). A memória surge ancorada em situações limites de sofrimentos e pressão emocional situada fora das convenções estabelecidas e ordenada pelos ritos sociais da vida cotidiana.

Os cultos religiosos surgem em seus caminhos fruto de negociação de interpretações sobre os fatos acontecidos na busca de respostas para ordenar suas experiências e solucionar seus problemas. Essas religiões são integradas ao seu projeto de vida em virtude do próprio resultado que é avaliado pelos seus objetivos. Nas narrativas a carreira de

especialista não aparece como projeto de vida, mas que foram “arrastadas” como consequência de uma longa série de situações problemáticas onde os recursos utilizados não trouxeram respostas satisfatórias para sua compreensão. O tornar-se especialista, a religião como projeto em suas vidas, surge da aceitação dos símbolos que ordenam suas experiências trazendo-lhes respostas palpáveis (DOUGLAS: 19-, RABELO: 1993, VELHO: 2003).²⁸⁹

O projeto é constantemente avaliado e atualizado com aparece nos seus relatos dos momentos vividos pelas especialistas em situações de aflição. Sua validação se dá na comprovação da eficácia na solução dos novos problemas surgidos. Como a memória sofre flutuações de acordo com a situação presente, sofre também o sentido da vida no decorrer das suas experiências, que modificam seus projetos, ao mesmo tempo em que são modificadas por elas (VELHO: 2003). A vida e a memória se organizam em razão dos símbolos, extraídos dos contextos sociais em que estão inseridos e que os viabiliza enquanto criaturas (GEERTZ: 1989).

3.2 – Os terreiros como loci

Tendo os endereços em mãos – conseguidos via as instituições que as “representam” ou indicação de pais e mães-de-santo – achar os terreiros não foi tarefa difícil. Durante o processo de busca dos terreiros, procurei ir pela manhã ou à tarde, pois era mais fácil visualizar o número das residências, principalmente porque nos logradouros os números não estão dispostos numa ordem crescente e/ou existem várias casas com o mesmo número.

Em alguns lugares em que não consegui encontrar os números ou não havia o nome dos logradouros no mapa da cidade ou sinalizado nas esquinas das vias, os moradores da rua indicavam a localização, mas às vezes o que era apontado não era o que procurava ou quando não indicavam mais de um terreiro.

O fato de perguntar para as pessoas onde ficavam os terreiros, em parte sinaliza para a falta de algo que os identifique enquanto tal. Exteriormente se assemelham às demais construções da vizinhança, isto porque o local onde funciona o terreiro é geralmente

²⁸⁹ Cf. VELHO, Gilberto. *Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003.

residência das especialistas e de sua família, quando moram juntos.²⁹⁰ Em alguns há uma construção destinada às atividades religiosas, separada da residência, funcionando na frente, na maior parte dos casos, ou atrás destas. Devido a pequena largura dos terrenos nos bairros em que estão localizados, principalmente na área da 1ª Léguas Patrimonial da cidade – que se estende do bairro da Cidade Velha até o bairro do Marco – é raro ter o terreiro construído ao lado da residência, ocorrendo especialmente nos bairros após 1ª Léguas, como da Pratinha, Marambaia, Benguí e Tenoné, onde a densidade populacional é relativamente mais baixa.

Em terreiros em que não há uma construção específica para seu funcionamento, este divide o espaço doméstico da casa do especialista. Na sua maioria, localiza-se na sala da residência, logo na entrada. Este espaço sagrado pode ser permanente ou temporário, ou seja, existindo quando da realização da atividade religiosa. No restante do tempo, o ambiente sagrado é ambiente doméstico, sala-de-estar, pois o altar convive com a televisão, sofá, rede.

Em relação às quatro mães-de-santo/curadoras com quem dialoguei, três dispõem de local próprio para suas atividades religiosas, isto é, o terreiro. O barracão de dona Benedita funciona atrás e anexo à sua residência com saída independente pela lateral do terreno. O terreiro de pai Tayandô, compreende toda a parte térrea da casa e nos altos existem dois quartos onde num deles mora o pai-de-santo e no outro seus filhos-de-santo.²⁹¹ E o de mãe Nazaré funciona num prédio na frente de sua casa, logo na entrada do terreno.

A única especialista que não possui local exclusivo para as atividades religiosas é mãe Ilda, onde o sagrado divide espaço com o profano. A sala de sua residência funciona como terreiro e o restante da construção é domicílio, sendo que a sala também é espaço da casa quando não está em atividade religiosa, mas podendo ser a qualquer momento desde que cheguem pessoas procurando um “passe” ou algum outro “trabalho particular”. Mãe Nazaré embora tenha local específico para as atividades religiosas, a sala de seu terreiro, como no caso de mãe Ilda, é sala-de-estar quando não há rituais, sendo que a da primeira é em madeira e a outra em tijolos, posto estar em construção já há dois anos, substituindo a casa de madeira.

²⁹⁰ A maioria dos 30 terreiros que visitei à procura dos curadores são em alvenaria, poucos em madeira e se concentram nos bairros da periferia da cidade.

²⁹¹ Atualmente moram no terreiro dois filhos-de-santo, mas já chegou a abrigar mais de três.

Cada um desses quatro terreiros reflete as condições materiais de suas especialistas. Sua organização espacial e humana está ligada às suas trajetórias religiosas, das especialistas, o que contribui para a variação entre elas. Apesar das diferenças entre elas, os terreiros e os rituais são parecidos entre si – assim como aos demais que visitei – o que permite identificar a qual religião provavelmente elas se filiam.

Ilè Asè Nagô Osoguiã e Yemonjà

Vodum-Kuê de Toi Lissá

Seara de Umbanda Ogum Beira-Mar

Tocaia de Caruana Nossa Senhora da Conceição

A iniciação de pai Tayandô em cada uma das quatro religiões se reflete nos nomes que o seu terreiro possui. Dos quatro mencionados acima “Seara de Umbanda Ogum Beira-Mar” e “Ilè Asè Nagô Osoguiã e Yemonjà”²⁹² são os mais empregados para se referir a sua casa de culto. O primeiro é o nome que foi registrado na FEUCABEP para tirar o alvará para funcionamento do terreiro e poder trabalhar na umbanda, já que não podia registrar como “Tocaia de Caruana Nossa Senhora da Conceição” nome da casa de pajelança.

O segundo também está registrado na “Federação”, e se refere à sua “feitura” no candomblé nagô. Este é o mais utilizado por pai Tayandô nos seus cartões de visita e ao qual a ACAOÃ representa. Dependendo da atividade religiosa que é realizada no terreiro, modifica-se o nome da instituição (referente a religião) a ser utilizado nos cartazes e convites. Nas festas de caboclos geralmente utiliza “Seara”. Assim temos “Ilè Asè Nagô Osoguiã e Yemonjà” para candomblé; “Vodum-Kuê de Toi Lissá” para o tambor de mina; “Seara de Umbanda Ogum Beira-Mar” para umbanda; e “Tocaia de Caruana Nossa Senhora da Conceição” para pajelança.

O terreiro de pai Tayandô fica localizado no bairro de São Brás. O prédio onde funciona o terreiro possui vários compartimentos. Exteriormente como a maioria dos terreiros de Belém, assemelha-se com as demais casas da vizinhança, não existindo nada que os identifique para quem transita em frente.

²⁹² Utilizarei este nome para referir-me ao terreiro de pai Tayandô, porque é o mais utilizado pelo mesmo.

A casa de culto é toda em alvenaria e tem aproximadamente 60 metros de comprimento e compensa a pouca largura que é por volta de quatro metros. Os dois dos oito compartimentos térreos do terreiro são duas salas de oito metros quadrados, situadas próximas à entrada, sendo que a primeira, a sala, fica no mesmo nível da rua. A outra, como o restante do prédio, fica a meio metro mais baixo. Elas são utilizadas cotidianamente como sala de espera para os clientes que aguardam as consultas ou sala-de-estar para as visitas de pai Tayandô. Na primeira sala estão postas algumas cadeiras de plástico.

Na segunda existem um conjunto de sofá mesa de centro onde é colocado café, chá e bolachas para os clientes. Nela localiza-se o “Bazar Jarina” que é constituído de um armário onde ficam expostos para venda essências atrativas de várias espécies, bem como velas, *CD* com doutrinas, apostilas sobre umbanda, mina e pajelança escrita pelo pai-de-santo, entre outras coisas. Nessa sala estão fixados na parede alvarás de funcionamento concedido pela FEUCABEP, e certificados de participação em eventos ligados a afro-religiosidade. Há ainda uma foto de pai Tayandô com o ex-prefeito Edmilson Rodrigues a quem é ligado politicamente. Existe também uma pequena mesa onde fica o telefone e a agenda (em que anota os dias e horários de consulta dos clientes) e funciona como recepção. Em dia de festa pública, esses móveis são retirados dando lugar para as várias cadeiras que acomodarão a assistência.

O terceiro compartimento é separado da sala de espera por uma pequena mureta de meio metro de altura. É o salão em que se realizam as festas públicas de umbanda, mina ou candomblé. A decoração é simples compõem-se basicamente de duas cadeiras utilizadas por pai Tayandô nesses rituais. Num espaço mais elevado da sala ficam os tambores (três) e demais instrumentos musicais. Entre o salão e a próxima sala existe um espaço ao ar livre. A sala seguinte é onde se realizam as sessões de pena e maracá, os atendimentos dos clientes e onde os filhos-de-santo recebem suas guias (colares) em dias de ritual para dirigirem-se ao salão principal.

As sessões de “cura” no “Ilê Asê Nagô Osoguiã e Yemonjà” ocorrem no mesmo espaço em que são realizados os demais rituais da casa,²⁹³ e é denominada “sala dos mestres”. Nela existe um grande altar com várias prateleiras, estando, no lugar mais alto imagem de Jesus Cristo e abaixo dela uma série de outras imagens de santos católicos como São Benedito, São Sebastião, este último conta com um número maior de imagens, por ser o santo preferido de pai Tayandô. Há ainda espalhado pela ela sala quadro de santos católicos como Santo Antonio, Nossa Senhora da Conceição, São Lázaro, São José, Santa Rita, São Sebastião, São Benedito, Santa Joana d’Arc, São Jorge entre outros . Sobre o altar está escrito na parede “Rebujo do Boto Juvenal”, em referência ao primeiro encantado que o especialista “incorporou”. Abaixo do altar e em vários pontos da sala, existem diversas outras imagens, ligadas ao universo afro-religioso, como Iemanjá, Zé Pelintra, Cabocla Herondina, Mariana, Jarina, Preto-Velho, entre outras.

Disposta num dos cantos da sala, oposto ao altar, existe uma cadeira de balanço, que pai Tayandô utiliza durante a sessão e, próxima a ela, servindo de mesa, existe um pequeno armário de metal, onde ficam os utensílios utilizados pelo pajé, como o cigarro de tauari, maracá. No chão, perto da cadeira, fica uma vela acesa que serve para o pai Tayandô, ou o seu ajudante acender o tauari, um cinzeiro e umas “garrafadas”.²⁹⁴ A sala também tem pequenos bancos de madeira que são usados pelos clientes no momento em que estão sendo consultados.

Passando à “sala dos mestres”, em direção à cozinha, fica o consultório de pai Tayandô, contendo uma mesa e duas cadeiras. Ao lado desta sala fica o quarto-de-santo, local onde se encontram os “assentamentos” das entidades dos membros sua comunidade. Em seguida há uma sala que é utilizada como refeitório em dia de festejo na casa e a cozinha. No fundo do quintal fica a casa de exu. O quarto de pai Tayandô fica acima da sala-de-estar do terreiro e o quarto dos filhos-de-santo fica acima da cozinha.

Os dois filhos-de-santo que moram no terreiro, além de serem responsáveis pela manutenção diária do mesmo, ajudam pai Tayandô na realização da sessão de pena e maracá e auxiliam na recepção e agendamento das consultas dos clientes. Outros filhos-de-santo

²⁹³ A realização de duas ou mais práticas religiosas no mesmo espaço físico é assunto polemico e que divide opiniões entre os afro-religiosos, pois segundo eles, as são “energias diferentes” e muitas vezes antagônicas, e portanto deveriam ser praticadas em locais separados.

²⁹⁴ “Garrafada” é uma garrafa que contém várias ervas medicinais mergulhadas em álcool.

também ajudam nas tarefas diárias, mas é mais comum a presença em dia de “obrigação”, em rituais e nos preparativos que antecedem as festas. Pai Tayandô possui vários filhos-de-santo que já têm seus próprios terreiros seja em Belém ou no interior do Estado, aumentando consideravelmente sua família-de-santo.

Seara de Nagô Sereia do Mar

Sua residência possui duas salas (de-estar e de refeição), dois quartos, cozinha e banheiro. A casa é em alvenaria e deu lugar à de taipa que existia quando comprou o terreno, como conta dona Bené. Atrás, anexo a casa, com entrada independente, está seu “barracão”,²⁹⁵ também em alvenaria, onde realiza as sessões de pajelança nas noites de sexta-feira.

O terreiro mede aproximadamente 35 m². A parede exterior não é pintada, nem rebocada com cimento. Porém, seu interior é pintado em branco e possui inúmeras cadeiras e bancos para a assistência, e uma mesa utilizada quando realiza “mesa branca”.²⁹⁶ Quadros e licenças para funcionamento, firmadas pela FEUCABEP, constituem a decoração das paredes, juntamente com as fitas coloridas amarradas em barbantes que atravessam, junto ao teto, de uma ponta a outra do barracão.

Do teto, pende barquinho de ferro pintado nas cores branco e azul claro, com inscrição no lado esquerdo “cabôca Mariana”.²⁹⁷ Há um altar, em alvenaria, com várias imagens de santas e santos católicos, embaixo deste há representações em pedra dos caboclos.

Em três cantos do terreiro, opostos à entrada e próximos ao altar, existem cantoneiras em madeira com pequenas estátuas de caboclos Pena Verde, Tupinambá, Jurema e da orixá Iemanjá. No chão, em cada um dos lados do altar, há representações em pedra de caboclos e imagens de Zé Pelintra, Preto-Velho e santos católicos. No canto perto da entrada, existe um pote de barro tampado por um prato de louça com pedras, e junto a ele um

²⁹⁵ Barracão é o termo que dona Benedita utiliza com frequência para designar o terreiro, muito embora esteja registrado como “seara” na FEUCABEP.

²⁹⁶ Também é conhecida por mesa espírita.

²⁹⁷ “Encantada” entre as mais populares nos terreiros de Belém e tida como patrona dos marinheiros, pertence a família do rei da Turquia (VERGOLINO-HENRY: 1994).

“ponto”²⁹⁸ de caboclo gravado no piso de cimento cru. Encostado na parede há dois tambores, sendo que um está sem o couro, onde dentro fica guardado o maracá com penas de arara amarradas à base. No terreiro ficam guardadas as “contas”,²⁹⁹ “cintas”³⁰⁰, “espadas”³⁰¹ e chapéus usados durante a sessão. No fundo do quintal, logo atrás do barracão fica a casa de exu.

Atualmente dona Benedita não possui nenhum filho-de-santo, diz que já teve muitos, mas foram embora devido aos desentendimentos que tiveram. Desse modo, dona Bené é quem cuida da manutenção de sua casa e barracão. Nos preparativos que antecede a sessão é ajudada por um cliente antigo, José, morador do município de Marapanim/PA, e que também lhe auxilia durante a “cura”. Porém, não é sempre que José vem a Belém, de modo que dona Bené se arranja sozinha, inclusive durante a sessão.

Terreiro de Mina-Nagô-Jeje José Tupinambá

O terreiro de mãe Ilda localiza-se no bairro do Jurunas, numa das inúmeras passagens que não aparecem na planta da cidade de Belém. Cheguei a mãe Ilda a partir da indicação de mãe Graça e pai Olivaldo, que moram a uma quadra de distância. Disse a mãe Ilda que mãe Graça havia a indicado como uma pessoa que trabalhava na pena e maracá. Apesar disso, mãe Ilda não conhece mãe Graça pessoalmente, apenas já ouviu falar em seu nome. Fui bem recebido pela curadora/mãe-de-santo, que é uma das suas características que os clientes comentam ao seu respeito.

A residência de mãe Ilda é em tijolo ainda não rebocada, e coberta de telhas de barro. A única janela da casa, que dá para a rua, está tampada com tábuas. Além da sala onde funciona o terreiro há um quarto – dividido por mãe Ilda e seu filho – e uma cozinha onde são feitas as refeições. Como a casa está inacabada, às vezes mãe Ilda dorme numa rede na sala, bem como uma de suas filha-de-santo, que mora com ela.

²⁹⁸ Símbolo que representa determinada entidade.

²⁹⁹ Colar feito de miçangas ou sementes nas cores dos guias, representando as entidades recebidas pelo pai ou mãe-de-santo.

³⁰⁰ Pedações de tecido amarrados na cintura, sobre o umbigo do pajé, para dar proteção durante a sessão.

³⁰¹ Pedações de tecido colorido ou não, usados em volta do pescoço ou amarrados na cintura, e durante a sessão é utilizado para descarregar, isto é, tirar as energias negativas que o cliente carrega.

Na sala há uma mesa pequena e redonda, sobre ela há uma estatueta de imagem de Nossa Senhora Desatadora de Nós para quem mãe Ilda acende, todas as noites, velas, pedindo proteção para todos seus clientes, amigos e filhos-de-santo. Nas sextas-feiras é colocada sobre a mesinha uma porta de modo a tornar possível para todos os clientes e filhos-de-santo estarem em sua volta o que não é permitido pela mesa original. Materiais de construção como tijolos e vergalhões estão guardados na sala.

É na sala da residência que está instalado seu terreiro. A composição da sala é simples como o resto da casa de poucas mobílias e decoração. O altar está improvisado em duas mesas – à esquerda de quem entra no recinto – onde estão dispostas inúmeras estatuetas e quadros de santos católicos, caboclos, pretos-velhos e o retrato de seu pai-de-santo, José, falecido em 2003.

Existem estátuas em tamanho natural do caboclo José Tupinambá, Mariana, Jarina e Oscar de Légua, e duas um pouco menores de Zé Raimundo de Légua e Manezinho de Légua, que são as principais entidades recebidas por mãe Ilda. No chão, à frente de cada uma das estátuas, há cuité para se pôr bebidas – como cachaça para as entidades masculinas ou champanhe para as femininas – e é acesa vela sete dias, que é para “firmar” o ponto e dar força para as entidades, “é tipo um alimento que a gente dá pra eles”, segundo afirma Laura,³⁰² que mora com mãe Ilda. Nas estátuas ficam penduradas as guias de alguns dos filhos-de-santo da casa, assim como os chapéus usados pelas entidades quando estas “baixam” nos médiuns.

Há três bancos de madeiras de aproximadamente 1,8 metros de comprimento, um sofá velho, cadeiras, banquinhos para acomodar os clientes e um tronco de árvore que serve de banco, usado por mãe Ilda quando realiza sessão de pena e maracá, corrente de desenvolvimento e festa para alguma entidade. Nesta última, são usados os dois tambores que ficam perto do altar, percutidos por tocadores contratados, já que não dispõe de filhos-de-santo que saibam tocar.

No teto, como na casa de dona Bené, há bandeirinhas nas cores verde e amarelo que foram postas para enfeitar o terreiro para a festa de Oscar de Légua realizada no início do

³⁰² O nome aqui utilizado é fictício.

mês de setembro. Na sala também está o banheiro e a casa de exu³⁰³ construídos em madeira e de maneira improvisada enquanto se aguarda dinheiro para terminar a construção da casa. O dinheiro que ganha é a partir da contribuição de clientes ou do pagamento das consultas ou trabalhos prestados por mãe Ilda. Os clientes também ajudam trazendo alimentos, frutas e velas. Maranhão, filho de mãe Ilda, também ajuda nas despesas da casa. Geralmente passa o dia todo fora trabalhando de pedreiro, e é ele quem está construindo a casa.

Laura, filha-de-santo que mora com mãe Ilda, é quem cuida da manutenção da casa e dos preparativos das atividades religiosas. Mãe Ilda possui cerca de 20 filhos-de-santo, mas apenas sete freqüentam semanalmente os rituais. Desses, somente uns três ajudam na organização dos rituais.

Terreiro de Mina Ogum Rompe Mato

Nazaré tem seu terreiro localizado numa passagem no bairro da Cremação. O logradouro não é pavimentado e não conta com sistema de esgoto. Em dia de chuva forte, a passagem toda alagada e, para cruzá-la, as pessoas têm que tirar os sapatos e enrolar as “pernas” das calças, pois a água chega até a altura da canela, ficando sujeitas a todo tipo de doença e acidente.

Três construções compõem o domicílio. A primeira, situada logo na frente do terreno, tem paredes de madeira coberta com telhas de barro e chão de cimento cru em vermelho. Mãe Nazaré tem projeto de construir o terreiro em alvenaria. A segunda construção é de dois pavimentos, sendo que o primeiro andar é em alvenaria (sem reboco e nem pintura) e o segundo em madeira. Em baixo há dois banheiros e uma cozinha e nos altos fica o quarto.

A terceira casa é em madeira coberta com tenha de barro. Possui também dois pavimentos, sendo que o andar superior tem saída independente, funcionando como uma residência separada do primeiro andar. Como não tive acesso a esse terceiro prédio não tenho como descrever e precisar quantos compartimentos possui. O segundo e o terceiro prédio são

³⁰³ Exu tem como domínio os caminhos, representado pelas ruas, especialmente as encruzilhadas, por isso sua casa nos terreiros é situada preferencialmente do lado de fora, no quintal na maioria dos casos, simbolizando o espaço da rua. Como mãe Ilda não possui quintal a casa de exu está localizada na sala, local mais próximo da rua seu domínio.

as residências das várias famílias que compõem o grupo doméstico de mãe Nazaré. Na primeira construção funciona o terreiro, mas também é sala-de-estar, onde as pessoas se reúnem para conversar, receber as visitas e assistir televisão.

Na casa que funciona o terreiro possui uma sala onde se realizam os vários rituais; um largo corredor – que dá acesso ao segundo prédio –; e um quarto onde os filhos-de-santo trocam e guardam suas roupas cerimoniais. Na sala fica o altar com inúmeras estatuetas, sendo predominante as de santos católicos, mas há algumas de caboclos. Em baixo do altar estão os “assentamentos de caboclos”, em pedra, depositados dentro de alguidar de barro.

No altar, há uns ganchos funcionando como cabide onde são penduradas as guias. Encimando o altar está a foto da mãe-de-santo que iniciou mãe Nazaré no candomblé ketu. Do lado esquerdo do altar estão os dois tambores usados nas cerimônias de mina e, do lado direito, existem quatro estátuas, perfiladas e em tamanho natural, dos caboclos Rompe Mato, Mariana, Herondina e Tupinambá. Na mão de dois caboclos estão os maracás usados por mãe Nazaré na sessão de pena e maracá.

Ao lado da porta de entrada do terreiro, há “assentamentos” em pedra do caboclo Rompe Mato, estátuas de outros caboclos e orixá Xangô. Nesses “assentamentos”, como em frente às estátuas, são acendidas velas e colocado cachaça. Eles são os guardiões do terreiro, atuam na defesa contra às demandas à mãe-de-santo e sua comunidade.

Em frente ao terreiro, próximo ao portão de entrada da propriedade, tem uma pequena casa de tijolos, rebocada, pintada de branco e coberta com telha de barro, que fica permanentemente trancada com cadeado, aberta somente quando há atividades religiosas no terreiro. A casa está dividida em duas por uma parede de tijolo. Do lado direito é a casa de Exu e na esquerda está o “assentamento” do orixá Nanã que recebeu quando “fez o santo”.

Na frente e anexo à pequena casa, há um altar, em tijolo, estando na parte de cima está o “assentamento” de Ogum e em baixo de Obaluaiê.³⁰⁴ Entre o portão de entrada e o terreiro tem várias plantas, como “espada de São Jorge”, “taja Branco” entre outras. Essas

³⁰⁴ Divindade nagô cujo o poder é atribuído às doenças e a cura delas.

plantas são comuns não apenas nos terreiros, mas também, são muito encontradas em frente às residências como proteção contra “olho gordo” e de ladrões.

Quando não se está em atividade religiosa, a sala onde acontecem os rituais é usada cotidianamente como sala-de-estar. Quando há atividade, o sofá, cadeiras e a rede de dormir é retirada do centro da sala, para dar lugar ao sagrado, embora a televisão e o aparelho de *DVD* permaneçam no canto da sala, como de costume. O sofá e as cadeiras são utilizados pelos clientes, convidados e demais frequentadores. Há diversos quadros pelas paredes do terreiro, como o Sagrado Coração de Jesus, Sagrada Família, Santa Luzia, Nossa Senhora Imaculada Conceição, Jesus Cristo.

O seu grupo doméstico compõe a base de sua família-de-santo. São quatro filhos, dois homens e duas mulheres, sendo que somente os dois filhos homens entram em transe. Além deles, seu genro, que também é seu filho-de-santo, e seu marido que toca os tambores em dias de festa. Seus outros filhos-de-santo são compostos de pessoas da vizinhança.

Capítulo 4 – Os trabalhos das mães-de-santo

Na beira de um igarapé, um sujeito me prendeu,
Mas andei, virei, mas eu me soltei,
Enquanto existir pena e maracá,
Eu me chamo Manoel Boiuçú,
Manoel Boiuçú.

Doutrina do encantado Manoel Boiuçú³⁰⁵

Para situar a pena e maracá nos terreiros é preciso também descrever as demais práticas realizadas por essas especialistas, pelas quais são reconhecidas. Como o foco da pesquisa era a pajelança, a minha intenção inicial foi de somente etnografar essa prática. Evidentemente que iria observar o que era realizado, além da pajelança, mas somente para efeito de registro do que entender a ligação que pudesse ter com o objeto da pesquisa.

Como a mãe Ilda realiza sua sessão de pajelança apenas uma vez no mês e a mãe Nazaré realiza muito esporadicamente, senti a necessidade de às outras atividades, porque se fosse depender das sessões de pena e maracá para encontrá-los, seria mais difícil inserir-me em campo para conhecer sua realidade cotidiana. Os dias de rituais foram importantes para que eu pudesse estabelecer contato com as especialistas, os clientes e os demais freqüentadores dos terreiros e, por sua vez, uma oportunidade para eles irem me conhecendo, o que eu não iria conseguir se fosse apenas no dia que faziam sessão de pajelança.

A princípio, tive mais dificuldades de freqüentar a casa de mãe Nazaré porque ela eventualmente trabalha na sua “missão”, seja na “cura” (pena e maracá), na mina, mesa branca ou umbanda. Ela geralmente cuidava dos afazeres domésticos e percebi o incomodo de minha presença em sua casa, interrompendo suas tarefas somente para me dar atenção, mesmo quando marcava a minha ida. O contato foi mais formal e tenso, pois sentia que ela não estava disposta a colaborar e parecia desconfiada, haja vista os problemas citados no capítulo inicial e, especialmente, porque ela sabia de antemão que eu era “filho” da mãe Nangetu.

³⁰⁵ Doutrina cantada pelo encantado Manoel Boiuçú “incorporado” em dona Benedita. Doutrina recolhida em trabalho de campo realizado entre os anos de 2004 e 2006.

Penso ter ficado relativamente claro que minha presença ali era como “estudante da universidade”, fazendo um “trabalho” sobre pena e maracá. A minha condição de afro-religioso foi negociada mostrando que se eu pertencia a “missão” não era “tão de dentro”, tendo em vista minha condição de não iniciado. Procurei demarcar o limite de cada um, enfatizando minha presença para estudar uma prática e não “recolher fundamento”.

Assim, somente após dois meses, consegui ter maior abertura para ir e ficar conversando de modo descompromissado com a mesma – já havia mais “empatia” entre ambas as partes – . Nos três outros terreiros, a minha inserção foi mais “rápida”, pois havia maior frequência de atividades rituais, o que proporcionava mais possibilidades de interação.

A princípio, como dito acima, o que me interessava era somente a pajelança. Contudo, comecei a freqüentar as outras atividades do terreiro com o intuito de familiarizar-me com as pessoas e o ambiente e, claro, observar o que era feito além da “linha³⁰⁶ de cura”. Ao participar dos distintos rituais, seja “mesa branca”, “sessão de desenvolvimento” ou festas públicas, fui percebendo que de certa maneira alguns desses rituais estavam imbricados com a pajelança, se não “ritualmente”, pelo menos na relevância para o processo terapêutico dos clientes que ali iam atrás dos recursos das mães-de-santo.

Com exceção de dona Benedita, as demais procuram realizar os diferentes rituais em dias distintos, isto é, fazendo “separadamente”, “sem misturar”, como elas próprias dizem. Todavia, há casos em que diferentes práticas são realizadas no mesmo dia, “mas eles não se misturam” um com o outro, pois são feitas separações ritualísticas entre eles de modo demarcar suas diferenças.

³⁰⁶ As entidades na mina estão agrupadas em famílias (família de Jurema, família de Léguas, família de Surrupira, entre outras) (PRANDI; SOUZA: 2004). Na umbanda, em linhas que se subdivide em falanges e estas em subfalanges, segundo Renato Ortiz (1999), contudo, observei que termos como falange ou subfalange nos terreiros de umbanda quase não são utilizados, apenas o termo linha no mesmo sentido de família na mina, pois a maioria das entidades da umbanda são tidas como oriundas da mina. Cf. SHAPANAN, Francelino de. Entre Caboclos e Encantados: mudanças recentes em cultos de caboclo na perspectiva de um chefe de terreiro. In: PRANDI, Reginaldo (Org.) *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 318-330.. É comum os terreiros de mina adotarem alguns termos da umbanda e vice-versa, haja vista que os “mineiros” também “fazem umbanda” ou “trabalha na linha de umbanda”, isto é, realizam rituais dessa religião, ou o contrário, onde os umbandistas “fazem uma mina”. Desse modo, o termo “linha” em relação a pajelança (“linha de cura”) está empregado no sentido de fazer referência a uma prática, assim como chamam “linha de umbanda” para a umbanda ou “linha de tambor” para o tambor de mina.

4.1 – Os trabalhos: umbanda, mina e mesa branca

As especialistas realizam diversas atividades religiosas que não estão indicadas no nome do terreiro, ou são bem distintas ao indicado no nome da sua comunidade. Segundo Vergolino e Silva (1976), cada pai-de-santo define como quer sua prática. Porém, a definição está condicionada, em parte, à capacidade do especialista em pôr em ação, isto é, ter “fundamento” para realizar os rituais pertinentes ao que o nome do seu terreiro indica.

O nome do terreiro é como se apresentam para a sociedade, e está registrado nas instituições que os congregam, como a FEUCABEP, por exemplo. É a partir do nome que se pode supor o tipo de ritual que é realizado e os serviços que são ofertados com base do que se conhece dos outros terreiros, o que significa dizer que existe um consenso de práticas possíveis de serem realizadas nos terreiros. Entretanto, se o nome não reflete e exhibe (em parte) o itinerário religioso ou a sua carreira moral (VELHO: 2003), os rituais deixam entrevê-los. Por isso o trabalho que tive para localizar pessoas que “trabalhassem na pena e maracá”, pois, as especialistas com quem dialoguei são mais conhecidas como “mães-de-santo” que “curadoras”.

Pai Tayandô e dona Benedita se auto-referem como pajés ou curadores, embora não sejam largamente reconhecidos enquanto tal, sendo mais conhecidos como pai e mãe-de-santo que também “trabalham com pena e maracá”. Mãe Nazaré e Ilda, como os dois outros, são também reconhecidas como mães-de-santo e dizem que “fazem” ou “trabalham” com “pena e maracá” ou “cura”. O reconhecimento dessas especialistas como mães-de-santo que “fazem cura” ficou evidente no fato de terem sido indicadas como pessoas que trabalhavam na pena e maracá.

Mãe Nazaré, Ilda e Benedita “trabalham” “com” ou “na”³⁰⁷ “pena e maracá”, umbanda, mina e mesa branca. Pai Tayandô não realiza mesa branca, porém faz candomblé

³⁰⁷ As preposições “com” ou “na” indicam como a “pena e maracá” é vista, por essas especialistas, mais como uma prática do que uma religião, assim como “mesa branca”. Apesar de haver uma identidade, ela não é reivindicada por elas, pois vêm a si mesmas mais mães-de-santo que como curadoras; a exceção é pai Tayandô e dona Bené. Tais considerações serão melhor explicitados no próximo capítulo.

nagô (como chama o mina vodum). Mãe Nazaré³⁰⁸ é feita no “candomblé ketu”, mas só realiza rituais privados, principalmente imolações para seus orixás.

A despeito da grande variedade de modalidades de culto agregados durante suas trajetórias, as especialistas procuram realizar cada uma delas em dia específico. Como dito anteriormente, o nome do terreiro não traduz a pluralidade de cultos das suas especialistas, mas em virtude das suas características inclusiva – pelo fato de ser a “mina paraense” formada a partir da contribuição de diversas práticas – agrega, dependendo da trajetória de cada especialista, inúmeras outras atividades, haja vista que as suas “feituas” foram realizadas em terreiros onde, também, existiam diversas práticas. Esse fenômeno não é somente estrutural, mas é principalmente um fenômeno que se constrói a partir de experiências individuais durante as suas trajetórias de vida, (re)modelando, num movimento contínuo de (re)construção.

Além dos cultos, fazem outros serviços como “benzer”, “dar passe”, “puxar barriga” sendo que cada uma dessas práticas são contribuintes na construção do prestígio dos especialistas, não se restringindo seu reconhecimento à sua liderança como mães e pais-de-santo ou apenas à uma dessas modalidades, mas todas contribuem; afora outros fatores como seu carisma pessoal, sua moral (bondade, caridade) e ainda, como aponta Vergolino-Henry (2003), sua genealogia e seu axé.

Mãe Benedita, atualmente, “trabalha” somente na “pena e maracá” no dia de sexta-feira. Eventualmente na segunda-feira, quando há procura e pessoas para lhe auxiliar, realiza mesa branca. Diz que gosta de “trabalhar” na “pajelança” porque não precisa de ajudante para realizar a sessão, podendo trabalhar sozinha. Embora trabalhe sem “servente” tem medo que seus “guias façam alguma coisa” com ela, isto é, seja “levada para a encantaria”.

Costuma dar “passes” nas pessoas que a procuram durante a semana ou “jogar cartas” e fazer “banhos” de várias plantas para diversas finalidades que vende para os seus clientes. Antigamente trabalhava, além da sexta, segunda e quinta-feira. A opção por

³⁰⁸ Apesar de ser feita no candomblé ketu, mãe Nazaré não o faz na sua casa, ao contrário de pai Tayandô.

trabalhar apenas um dia na semana é em virtude de estar “velha” e “sem forças”. Dona Benedita fala que trabalha somente por obrigação, pois os “guias pedem que eu dê passagem”.

Em certos períodos do ano faz festas para homenagear determinadas entidades como Rei Sebastião no dia 20 de janeiro, para Ogum no dia 23 de abril, Nossa Senhora Sant’ana³⁰⁹ 26 de julho e para Iemanjá dia oito de dezembro. Nesses festejos costuma contratar um único “batazeiro”³¹⁰ para “bater tambor”, e convida algumas pessoas como clientes e seus ex-filhos-de-santo mas que hoje estão com outro pai-de-santo ou abriam seu próprio terreiro. Quando não há convidados, ela dança sozinha. Em virtude do seu pequeno círculo de amizades, suas festas costumam não dar mais que dez pessoas entre clientes e ex-filho-de-santo. A média é de seis pessoas incluindo dona Bené.

Mãe Ilda realiza sessão de pena e maracá na última terça-feira de casa mês, mas essa data pode ser transferida para outro dia – na mesma semana ou na terça-feira seguinte – caso mãe Ilda esteja ocupada ou não apareça ninguém para ajudar na “linha de cura”. As sessões de “desenvolvimento” ou “corrente”, como também se refere, é feito toda quinta-feira. Nas sextas-feiras é feita a mesa branca “pública” ou de “caridade”, em oposição às particulares que são pagas e têm apenas a participação do cliente, do “doutrinador”,³¹¹ que é um filho-de-santo, e mãe Ilda.

A mesa branca é a atividade – depois das festas em homenagem às entidades de mãe Ilda – com maior o número de freqüentadores, sendo que muitos dos clientes vêm de bairros distantes. Em virtude disso, a mesa branca começa geralmente mais cedo, em relação às outras atividades religiosas que começam entre 20h30 e 21h e terminam em torno de 22h30 e 23h.

A “mesa”, por sua vez, tem início às 19h e termina por volta de 21h para que todos tenham condições de pegar o ônibus e retornar para suas casas. Além disso, mãe Ilda julga o Jurunas um bairro perigoso para que as pessoas transitem tarde da noite. A própria mãe-de-santo e demais pessoas do terreiro recomendavam para que eu não andasse com

³⁰⁹ A festa é um pagamento de promessa por ter conseguir sua casa, embora diga que foram seus guias que lhe deram tudo que possui.

³¹⁰ Pessoa que percurte o tambor.

³¹¹ O doutrinador é responsável por dirigir o ritual quando o médium entra em transe, educando os espíritos com base nos princípios kardecistas.

relógio, celular e sozinho. Vi que as pessoas tinham certo receio quanto a assaltos e procuravam sair juntas em direção à parada de ônibus.

As festas em homenagens aos “guias” de mãe Ilda se realizam nos meses de maio para Mariana, setembro para Oscar de Légua e dezembro para Iemanjá. Ainda comemora-se o aniversário do “guia de Luz” “João da Luz” (que “baixa” na mesa branca) no dia primeiro de dezembro. Excetuando-se a festa de aniversário de “João da Luz” (em que se realiza uma mesa branca especial), as demais festas podem ser realizadas na mina ou na umbanda, dependendo da presença ou não do “batazeiro”.

No terreiro de mãe Nazaré não há atividade com a mesma frequência dos demais terreiros. Trabalha esporadicamente. Como as demais, tem um calendário fixo para prestar homenagens às entidades principais da mãe-de-santo, como Mariana, em maio e Rompe Mato, em setembro. Nas festas, além dos filhos-de-santo da casa, vêm pessoas convidadas de outros terreiros “bair”.³¹² Com exceção da casa de pai Tayandô,³¹³ que somente as entidades bebem, todas os demais terreiros têm cerveja e outros tipos de bebidas alcoólicas para todos os participantes.

Além das festas, “faz mesa branca” particular dependendo da necessidade de sua clientela. Às vezes, na segunda ou na quarta-feira, “faz corrente”³¹⁴ (sessão de “desenvolvimento”), a qual se refere também como “fazer uma umbanda”. Raramente faz sessão de pena e maracá. Quando faz é para atender algum cliente ou para “dar passagem” devido a cobrança dos “caruanas”,³¹⁵ não tendo, dessa forma, data específica para sua realização. Quanto ao candomblé, não realiza “toques”³¹⁶ para os orixás, apenas paga as “obrigações de ano”.³¹⁷

³¹² Palavra que significa bailar, dançar.

³¹³ Pai Tayandô é “filho” do orixá Oxaguiã, divindade nagô, que segundo a mitologia é tabu para os filhos desse orixá bebida alcoólica.

³¹⁴ Utiliza o termo “corrente” também para denominar as pessoas que fazem parte de sua “comunidade-de-santo”: “ele é da corrente”, ou seja, ele é da “missão”.

³¹⁵ Emprega o termo “caruana” para designar os encantados do “fundo do rio”, como “boto”, “poraquê”, “cobra”, entre outros.

³¹⁶ Diz-se das cerimônias públicas do candomblé ou mina para festejar determinada divindade.

³¹⁷ Após a “feitura”, o iniciado faz oferendas as suas divindades quando completa um, três, cinco e sete anos de “feito”. Ao completar sete anos a pessoa tem permissão para abrir sua própria casa de culto, pois encerram-se as obrigações para com o pai-de-santo.

Por sua vez, pai Tayandô costuma fazer atendimentos de segunda à quinta-feira, pela manhã a partir das 9h30 e à tarde às 16 horas até início da noite. Pai Tayandô oferece vários serviços, entre eles “jogo de búzios”, “cartas” e “passe”. Sendo que nos dias de terça e quinta-feira “trabalha na pajelança” ou somente num dos dois dias, dependendo da sua agenda de atividade junto à militância afro-religiosa. Nesses dois dias tanto pode abrir “uma corrente” – isto é, fazer “chamada dos encantados” para realizar as “consultas” na pena e maracá – como pode apenas “incorporar” uma entidade,³¹⁸ quase sempre o “mestre Zé Pelintra” para atender seus clientes sem necessidade de “abrir uma linha de cura” (“fazer pajelança”).

Difícilmente realiza uma sessão de umbanda, como a que será descrita mais adiante, mas eventualmente quando da “feitura” de algum filho-de-santo. Os atendimentos com “Zé Pelintra” podem ser encaixados na categoria umbanda, haja vista a manipulação dos símbolos desta religião ao “firmar pontos”³¹⁹ de cada uma das “sete linhas” que são “comandadas” por alguns orixás.³²⁰ Em datas específicas realiza festas para divindades do candomblé nagô, caboclos e voduns. No dia de segunda-feira habitualmente faz “obrigação”³²¹ para o “exu da casa”.³²²

Ao longo do ano realiza inúmeros “toques” em homenagem aos voduns, orixás, caboclos e demais entidades da mina, com destaque para o mês de agosto de intensa atividade religiosa no seu terreiro, sempre com participação de grande número dos seus filhos-de-santo. Pai Tayandô faz uma distinção entre a “mina de encantado”, a “mina vodum” e a “mina-nagô”, denominando para este último de “candomblé nagô”, onde a língua ritual é o yorubá, bem como alguns “fundamentos” bastante próximo ao do “candomblé ketu”. Vejamos como ele organizou o culto dentro de sua casa:

³¹⁸ Atender os clientes estando o especialista “incorporado” com alguma entidade é uma característica tanto de “mineiros” quanto de “umbandistas”. Esse é um dos critérios arrolados para se distinguir dos candomblecistas que não trabalham atendendo cliente em estado de possessão.

³¹⁹ Refere-se ao acender vela para as entidades em frente aos seus assentamentos, seja ele em estátuas, pedras ou símbolos gráficos desenhados no chão, ou no caso aqui em pratos.

³²⁰ Segundo pai Tayandô, para a 1ª linha, Ogum, acende-se vela vermelha; 2ª linha, Oxossi, vela verde; 3ª linha, Xangô, vela marrom; 4ª linha, Oxalá, branca; 5ª linha, Oriente, vela amarela com vermelho; 6ª linha, Preto-Velho, vela roxa; e 7ª linha, Iemanjá, vela azul claro. Essa divisão das entidades em linha segue o padrão da umbanda sulina que pai Tayandô aprendeu, segundo conta, lendo literatura umbandista.

³²¹ Oferenda que é realizada para as entidades.

³²² Divindade protetora do terreiro.

“(…) o rito de vodum aqui na minha casa, eu sempre digo pras pessoas que eu reorganizei ele, porque eu não me sentia bem cantar pra vodum e pra orixá ao mesmo tempo, eu não me sentia bem cantar pra orixá, vodum e encantado ao mesmo tempo, eu fiz uma divisão, e isso no primeiro congresso de afro-religiosidade eu disse que eu tinha reorganizado a minha casa, que eu fiz o tambor de mina, tá vendo? três oportunidade, *um tambor chamado de mina-vodum, aonde eu louvo e homenageio os voduns cantando na língua fon, e o tambor nagô aonde eu canto pra orixás em yorubá e a mina de encantado aonde eu canto pros encantados (...)*”.³²³

Ao fazer uma análise utilizando os parâmetros dos “mineiros” com quem conversei e, pensando a partir de Vergolino-Henry (2003), afirmo que a “mina de encantado”, a “mina vodum” e a “mina-nagô”, a que se refere pai Tayandô, é tudo mina, com “diferentes matizes” e ênfases, mas cada um com os seus “fundamentos”.

É feita, por pai Tayandô, uma separação entre as diferentes religiões professadas no seu terreiro, que também se reflete na formação dos seus filhos-de-santo.³²⁴ Enquanto nos demais terreiros o dirigente ensina tudo o que é realizado no terreiro para seus filhos-de-santo, no terreiro de pai Tayandô a formação dos filhos-de-santo é direcionada para uma das denominações existentes, de forma que entre os seus filhos-de-santo existem os que são “umbandistas” e “mineiros”, mas nenhum, até agora, na pajelança.³²⁵ Porém, apesar de ser feita esta divisão, ela não é rígida, pois na prática não acontece, porque os filhos-de-santo de pai Tayandô participam de todas as atividades religiosas do terreiro, igual nos demais casos pesquisados.³²⁶

Antes de prosseguir a discussão sobre as práticas realizadas nos diversos terreiros, irei descrever, em linhas gerais, a “mesa branca” e, especialmente, uma sessão de umbanda para servir de parâmetro para analisar as demais práticas, seja pajelança, mina ou a própria umbanda.

³²³ Entrevista realizada em 01 de outubro de 2005.

³²⁴ Pai Tayandô utiliza a expressão “nações unidas” para designar o terreiro que abriga diferentes religiões, como o seu. Pai Tayandô realiza regularmente na sua casa um fórum de discussão, sobre as diferentes religiões afro-brasileiras, chamado “Fórum das Nações”.

³²⁵ O fato de não iniciar ninguém na pena e maracá está ligado ao modo de como pai Tayandô percebe a formação do curador discussão realizada no capítulo anterior.

³²⁶ Evidentemente que existe uma divisão hierárquica entre os filhos-de-santo, e que limita a participação nas atividades religiosas que é restrita aos “feitos”, isto é, iniciados.

Mesa Branca

Uma prática comum nos terreiros de umbanda e mina de Belém é a mesa branca de influência kardecista. Com exceção de pai Tayandô, as demais mães-de-santo/curadoras realizam mesa branca. Contudo, somente tive oportunidade de ver este ritual na casa de mãe Ilda e Bené. Mãe Nazaré costuma realizar “mesa” esporadicamente e para atender a clientes, o que não exclui a participação de outras pessoas. Apesar disso, não tive a oportunidade de assistir, mas, pela descrição feita por Mãe Nazaré, é bastante parecido com o que pude ver nos dois terreiros mencionados. A “mesa” é igualmente comum nos terreiros de umbanda no nordeste, como informa Luiz Assunção (2006). A seguir descrevo uma sessão de mesa branca que participei na casa de mãe Ilda.³²⁷

A mesa branca começou por volta das 19 horas. Antes de começar o ritual, algumas medidas foram tomadas. A primeira delas foi embrulhar pólvora em diversos pequenos pedaços de papéis. Sobre a mesinha do terreiro foi deitada uma porta de madeira para ter suas dimensões aumentadas e poder comportar maior número de pessoas em sua volta.³²⁸ Sobre a mesa foi posto uma toalha branca (por isso o nome mesa branca) e sobre ela um castiçal, uma estatueta de Joana D’Arc, um copo, uma garrafa de vidro transparente cheio d’água e dois cordões brancos, um formando “uma corrente” (ao longo da borda da mesa) e o outro para “amarrar os espíritos” que “baixam” durante a sua realização. Em baixo da mesa foi colocada uma vela branca, que acenderam um pouco antes de começar a sessão. Ao redor da mesa foram colocados bancos compridos de madeira e duas cadeiras, uma em cada ponta da mesa.

Após esses preparativos, começou-se a “descarregar” a casa, isto é, num fogareiro,³²⁹ com carvão em brasa, colocaram os embrulhos com pólvora, provocando pequenas explosões. Isso tem por objetivo tanto expulsar espíritos de pessoas falecidas (os chamados “encostos”), quanto mandar embora os feitiços que por acaso aflija alguma pessoa. “Descarregou-se” cada um dos ambientes do domicílio (e dos umbrais que os separam) e as guias usadas por mãe Ilda, a uma distância que não as queimasse. Depois a casa foi

³²⁷ A sessão foi realizada no dia 26 de maio de 2006.

³²⁸ O número de pessoas que costumam freqüentar a mesa semanalmente varia entre oito a 15 pessoas. A maioria dos participantes é de “adultos”, sem predominância de gênero. Fora às festas em homenagem aos caboclos é o ritual em que há maior participação dos seus clientes e filhos-de-santo.

³²⁹ O fogareiro, muito comum nas casas de culto afro-brasileiro, é feito de lata metálica com aberturas verticais nas laterais e com uma alça de arame ou fio metálico preso em cada lado da borda.

“incensada” e as velas foram acesas nos “pontos” em frente às estátuas dos caboclos e na “casa de exu”, para dar “proteção” e “força” à sessão.

Numa ponta da mesa, sentou-se mãe Ilda e na outra a doutrinadora, que é uma filha-de-santo. Nos dois lados da mesa sentaram-se os clientes³³⁰ e demais filhos-de-santo.³³¹ A “mesa” começou com um cântico seguido de oração católica, como o “pai nosso” e a “ave maria”. Feita a abertura, a lâmpada foi desligada, ficando somente as velas acesas. Todos permaneceram sentados de cabeça baixa e mãos sobre a mesa. Cada um dos participantes disse o seu nome para que mãe Ilda fizesse a “vidência”, para ver se estava tudo bem, se havia algo que os ameaçasse, algum feitiço.

Terminado essa parte, todos ficaram em silêncio e a mãe-de-santo concentrou-se para incorporar os espíritos dos mortos.³³² A filha-de-santo Alícia neste ritual, trabalhou como doutrinadora e perguntava o nome do espírito, a causa de sua morte, se ele veio acompanhando algum dos presentes e o que ele queria ali. Após travar um diálogo com o espírito, a doutrinadora rezou um “pai nosso” e uma “ave maria” e ofereceu a ele mandado-o “subir”, levado pelos “guias de luz” para o “campo de meditação”, para que pudesse “evoluir”, se desprender da matéria e se adaptar a nova condição. Mãe Ilda “recebe” somente três espíritos por sessão, sendo a função da doutrinadora controlar a “passagem” deles.

Por fim mãe Ilda recebeu o “espírito de luz” chamado “João da Luz”. Com sua chegada, foi ligada a lâmpada e as pessoas puderam se levantar da mesa e circular à vontade pela sala esperando a vez para receber “passe” do “guia”, para afastar o “olho grande”, a “inveja” e os “maus fluídos”. Recebido o “passe” as pessoas se dirigiam, em grupo de três e se colocavam, uma ao lado da outra, voltadas para a saída do terreiro. Atrás de cada pessoa se fez uma “descarga” para mandar embora algum espírito que por acaso tivesse se “encostado” em alguém. Por último beberam da água que estava na garrafa e que recebeu durante todo o

³³⁰ Todos têm que estar usando roupas claras ou pelo menos a camisa. Quando alguém está com camisa de cor escura, mãe Ilda providência uma branca. Nos demais rituais não se tem o mesmo rigor quanto à cor da roupa, mas evita-se o preto. Na primeira vez que participei da “mesa” estava usando uma camisa azul marinho – achei que não teria problema, pois não via tanta cobrança no seu terreiro (e em outros) quanto a cor da roupa – de modo que tive que vestir a branca por cima da azul. Daí em diante para evitar incidentes como este, sempre ia com camisas em tons claros.

³³¹ Como nas fileiras de filhos-de-santo que dançam no salão em dia de festa, na mesa também deve prevalecer o equilíbrio, para isso, deve-se sentar um número igual de pessoas de cada lado.

³³² Somente mãe Ilda recebe os espíritos ou eventualmente algum filho-de-santo que esteja na mesa. Ao “baixar” a pessoa permanece com as mãos sobre a mesa, sobre a qual é posto o cordão branco, “amarrando” o espírito para melhor “doutrinar”, isto é, ensinar o “caminho para a evolução”.

ritual os “bons fluidos” dos “espíritos de luz”, e que também serve para tratar de enfermidades e feitiço. Encerrados os “passes”, todos voltaram à mesa e, em pé, rezou-se novamente um “pai nosso” e uma “ave maria”, terminando a sessão com um cântico. A “mesa” foi concluída por volta das 20h40.

Neste tipo de ritual, minha participação foi e é (pois ainda continuo freqüentando) limitada. Antes de começar uma mesa branca, costumo ajudar a empacotar pólvora, a pôr a porta sobre a mesa, arrumar os bancos. Mãe Ilda costuma fazer “vidência” sobre a minha vida durante a sessão, bem como tomo, também, “passe”. Além da experiência – para a construção do conhecimento sobre as práticas para o presente estudo – está a minha formação enquanto nativo de um sistema religioso até então distante de mim, que é a “mesa”.

Nas sessões de umbanda ou mina, por sua vez, detive-me a observar, mas procurando agir como um freqüentador qualquer deste tipo de ritual, seja cumprimentando as entidades, tomando um “passe”, conversando com os clientes, filhos-de-santo, bebendo, comendo.

Sessão de Umbanda

O ritual começou às 19h30, quando os filhos-de-santo saíram do trabalho ou voltavam da escola, e terminou antes das 23 horas para que todos pudessem retornar, pois, nem todos moravam próximo ao terreiro.

Antes de iniciar uma sessão foram tomadas algumas providências, como varrer e “passar pano” molhado no local. Arrumou-se a sala, tirando algum móvel que pudesse prejudicar as evoluções dos filhos-de-santo. Acenderam-se velas no congá (altar), nos pontos³³³ atrás da porta e na casa de exu para que dessem força e proteção a todos, bem como foi colocado bebidas como “marafó”,³³⁴ “espumosa”,³³⁵ vinho ou espumante dependendo da entidade³³⁶ e cigarro aceso nos pontos.

³³³ Aqui não se trata de “ponto riscado”, mas assentamentos de caboclos em pedra ou pequenas estatuetas.

³³⁴ Cachaça.

³³⁵ Cerveja.

³³⁶ Geralmente colocasse cerveja e cachaça para os caboclos e exu, e espumante e vinho para as caboclas e padilhas, nome genérico para pomba-gira (exu feminino).

Depois incensou-se o altar, os ambientes do terreiro, os pontos, as pessoas³³⁷ e as “guias”.³³⁸ O incenso foi usado durante toda a sessão, pois, de vez em quando o “cambono”³³⁹ passava “defumando” o ambiente. Ao chegar, os filhos-de-santo tomaram benção da mãe-de-santo e dos mais velhos hierarquicamente e, em seguida, tomaram banho de amaci³⁴⁰ para purificar o corpo, para depois vestirem suas roupas brancas. Quando todos estavam na sala onde ia ocorrer a sessão, a “mãe” entregou as guias (uma de Oxalá, uma do orixá dono da “croá”³⁴¹ e uma do caboclo, seu “guia chefe” ou principal) para cada um dos filhos-de-santo.

A sessão de umbanda começou com uma oração feita pelo “filho-pequeno” da casa – o segundo na hierarquia depois da mãe-de-santo – . Foi rezado “pai nosso”, “ave maria” e o “credo”, pedindo-se proteção para os trabalhos. Durante a oração, bem como em toda a sessão, os dançantes ficaram voltados para a direção do altar, estando a mãe-de-santo na frente dos filhos-de-santo que, em fileiras, estavam dispostos por ordem de antiguidade, ocupando os filhos mais velhos a dianteira da fila. Cada fileira tinha mesmo número de pessoas “para não desequilibrar a corrente” e para dar mais força ao ritual. Findo as orações, tiveram início os cânticos de abertura, que são praxe em rituais desse tipo, como se pode ver nos trabalhos de Gabriel (1980), Ortiz³⁴² e Assunção (2006).

Eu abro a minha gira com Deus e Nossa Senhora,
Eu abro a minha gira, samborê, pau de angola,
Eu abro a minha gira com Deus e Nossa Senhora,
Eu abro a minha gira com Jesus no coração.

Quem é que vem lá de tão longe?
São os nossos guias que vem trabalhar,
Oh daí-me força pelo amor de Deus, meu pai,
Oh daí-me força pros trabalhos meus.

³³⁷ As pessoas que freqüentam este tipo de sessão são, na sua maioria, “adultas”, com uma leve predominância do gênero feminino. Grande parte das pessoas moram no próprio bairro ou em bairros próximos.

³³⁸ Cordão feito de contas de cristal, compradas em armarinhos.

³³⁹ “Cambono” é a pessoa que auxilia servindo as entidades geralmente não entra em transe.

³⁴⁰ Os banhos são preparados no terreiro ou comprados nas lojas especializadas em artigos religiosos.

³⁴¹ Termo que significa coroa, cabeça.

³⁴² Cf. ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.

Nossa Senhora incensou seu amado filho,
Para com ele o mundo salvar,
E eu incenso essa aldeia de caboclo,
Pro mal sair e o bem entrar.

Esta última estrofe sinalizou para que o cambono incensasse o ambiente e as pessoas mesmo que isso já tivesse sido feito por ele. Em seguida começou-se a cantar para os orixás. O primeiro foi Ogum.

Eu trago sete flechas pra me defender,
Eu trago Ogum em minha companhia,
Ogum é meu pai,
Ogum é meu Guia,
Ogum é meu pai, filho de Deus e da Virgem Maria.

Cada doutrina³⁴³ foi repetida três vezes, para “firmar o ponto”, e foram cantadas três cantigas para cada orixá, para não prolongar muito a sessão, mas pode ser cantado até sete pontos para cada orixá. O ritmo das doutrinas definiu como a mesma foi ser dançada. Dançou-se indo para frente e para trás; de um lado para outro; e formou-se um círculo girando em sentido anti-horário. Depois de Ogum, cantou-se para Xangô e Oxossi. Após Oxossi “virou pra caboclo”, isto é, cantou-se para os caboclos. A família de jurema foi a primeira ser saudada. Entre os caboclos desta família estavam Rompe Mato, Jurema, Arranca Toco, Ita, Pena Verde.

Aê Juremê, Aê Juremá,
Sua flecha caiu serena dentre deste congá.
(Doutrina do caboclo Jurema)

Na minha aldeia tem dois caboclos,
Seu Rompe Mato e seu Arranca-Toco,
Na minha aldeia, lá na jurema,
Não se faz nada sem ordem suprema.

³⁴³ Termo para designar as cantigas para invocar os encantados durante as sessões seja, de umbanda, mina e pajelança. No terreiro de dona Benedita o termo é substituído por “ponto”.

(Doutrina do caboclo Rompe Mato)³⁴⁴

Rompe Mato é rei das matas,
Veio ao mundo trabalhar,
Vai pedir o sol e a lua, poranga,
Para lhe ajudar.

(Doutrina do caboclo Rompe Mato)

Tanto a mãe-de-santo quanto os filhos receberam os caboclos de uma mesma “linha” ou “família”. Somente após “baixar” e cantar os caboclos de uma determinada família é que se canta para os de outra linha, passando a outra família “descer” em seguida. Quando os caboclos de uma mesma família estão na “guma”³⁴⁵ não significa que não se possa “baixar” entidades de uma outra família, afinal todos se enquadram na mesma categoria “caboclo”.

Ao “descer na guma”, os caboclos cumprimentaram cada uma das entidades e as pessoas presentes; em seguida cada um dançou e cantou sua doutrina contando sua origem e história.³⁴⁶ Os demais caboclos dançavam e faziam coro enquanto esperavam a sua vez quando um terceiro estava cantando. Podiam, durante esse meio tempo de espera, beber, fumar, dar consulta, mas é mais comum fazer isso depois de cantarem sua doutrina para poder se divertirem.³⁴⁷

Quando “baixaram” os caboclos, o cambono soltou os cabelos que estavam presos dos médiuns – para que eles pudessem ter a possessão completada – guardou os calçados dos médiuns, pois todas as entidades ficaram descalças, somente a mãe-de-santo permaneceu

³⁴⁴ Rompe Mato é um caboclo muito homenageado nos terreiros de Belém. Tem sua festa no mês de setembro, dia 7. É conhecido como “rei das matas brasileiras”.

³⁴⁵ Termo para designar o lugar onde se realiza a sessão.

³⁴⁶ A mãe-de-santo apesar de ser a autoridade máxima da casa nem sempre era a primeira a entrar em transe.

³⁴⁷ Segundo pai Francelino de Shapanan – “mineiro” radicado em São Paulo/SP – a diferença entre a umbanda sulina e a mina, é que na primeira podem “baixar” no mesmo terreiro ao mesmo tempo, em vários médiuns, a mesma entidade, enquanto que na mina a mesma entidade não “baixaria” em mais de uma pessoa (SHAPANAN: 2004). Verifiquei que tanto em terreiros de mina e quanto de umbanda determinada entidade só “baixa” na cabeça de uma única pessoa por vez. Para que outra pessoa receba, a entidade tem que deixar o médium e assim poder passar para outra “cabeça”. Geralmente isso é feito encostando a cabeça da pessoa que está com a entidade, na cabeça da pessoa que vai receber. Uma diferença, apontada por pai Francelino, entre a umbanda do Norte do Brasil e a do sul do país é que no Norte as entidades caboclas são praticamente as mesmas da mina, porque elas cantam as mesmas doutrinas, dançam da mesma forma e comportam-se do mesmo modo (SHAPANAN: 2004).

calçada.³⁴⁸ O cambono também retirou a guia (colar) de Oxalá e do orixá do pescoço do médium, ficando ele somente com a guia da “família” à que pertencia o seu caboclo. A guia, além de representar, através das cores das contas, a entidade do filho-de-santo, também serve como proteção.

O cambono ainda entregou para a entidade chapéu, cocar, “pano de cabeça” e “espada” de acordo com a entidade. Cada caboclo tem seu copo específico e bebida predileta. Quando não há cambono, as entidades se arranjam sozinhas ou com a ajuda uma da outra. Quando um dos caboclos estava preste a ir embora, este cantou uma doutrina (comum a todos eles), informando que já estava “subindo”.

As pessoas participaram cantando as doutrinas, outros, que não sabiam as cantigas, limitaram-se acompanhar com palmas cadenciadas, isto é, na “curimba”. Para dona Bené, curimba tem sentido oposto, pois se refere ao tambor e não a palmas, assim como em São Paulo, conforme sinaliza Vagner Silva.³⁴⁹

Depois dos caboclos da família de jurema, “desceram” os da família de Légua (ou da mata do Codó). Família muito popular, estando presente em quase todas as casas umbanda ou de mina. Dentre as entidades desta família sem dúvida Zé Raimundo é uma das mais conhecidas. Além dele, Légua Bogi, Teresa Légua, Oscar de Légua, Joana Gunça.

Lá nas matas do Codó,
Por trás de um pé de aroeira,
Eu vi um vulto correr,
Eu vi um vulto passar,
Era Zé Raimundo,
Que vinha do Pará
(Doutrina do encantado Zé Raimundo)

Eu estava em meu castelo,
Pra que foram me chamar,
Sou eu a Joana Gunça,

³⁴⁸ Permanecer calçado é um privilégio dos médiuns que são “feitos”.

³⁴⁹ Cf. SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

Sou eu a flor do mar,
Joana Gunça é flor,
É flor do mar.
(Doutrina da encantada Joana Gunça)

Após a família de Légua, “baixou” a família da Turquia representada pelas três irmãs: Mariana, Jarina e Herondina.³⁵⁰ Pode “baixar” ainda a família de Surrupira, Família da Bandeira. A ordem das famílias que “baixam” depois que se cantou para os orixás, varia de casa para casa, mas é mais comum que se cante primeiro para a família da Jurema.

Depois que se “salvou” as famílias os médiuns ficaram incorporados cada um com o seu “caboclo de frente”.³⁵¹ Entre os filhos-de-santo, é comum receber Zé Pelintra e Rosa Malandra, que, segundo afirmam, vêm como caboclos. Contudo, as doutrinas cantadas remetem à idéia que são um tipo de exu – conforme vistos em muitos terreiros seja no sudeste brasileiro ou no nordeste, segundo Assunção (2006) –. Suas doutrinas ou pontos são bastante parecidas com os pontos³⁵² cantados por essas mesmas entidades no Rio de Janeiro.

Aê Praça Onze,
Aê Praça Mauá,
Pra que foram me trazer,
Pra esse Belém do Pará.
(Ponto do caboclo Zé Pelintra)

Joguei o limão pro alto,
Apanhei no canivete,
Em conversa de malandro,
Caguêta não se mete.
(Ponto do caboclo Zé Pelintra)

Entidades como Zé Pelintra e Rosa Malandra são enquadradas na categoria caboclo, como sinalizam mãe Nazaré, Graça, Benedita, pai Olivaldo. Porém, este ponto de

³⁵⁰ Em alguns terreiros Herondina, Jarina e Mariana são consideradas filhas do rei da Turquia e noutros somente a última é tida como turca. Há ainda quem ache que Herondina seja filha de rei Sebastião.

³⁵¹ “Caboclo de frente” é a entidade principal recebida pelo médium.

³⁵² Termo utilizado para designar as cantigas rituais em terreiros de umbanda.

vista não é compartilhado por todos. Mãe Ilda os vê como exu não devendo ser recebidas dentro do terreiro.³⁵³ Pai Pombo, todavia, diz que Zé Pelintra, assim como Rosa Malandra, “tem uma parte caboclo e outra exu”, e que eles podem vir nas duas linhas, isto é, de caboclo e de exu.³⁵⁴ Esse caráter ambíguo é característico de outras entidades, como o caboclo Gira Mundo, que “pode vir como exu”, segundo apontou pai Tayandô.³⁵⁵ De acordo com alguns filhos-de-santo de mãe Ilda, todos os caboclos podem vir na “linha virada”, ou seja, podem “baixar” como exu, assim como podem vir como “curadores” na pena e maracá.

Feitas às homenagens para cada uma das famílias que o terreiro cultua, os caboclos se dedicaram a “consultar” ou dar “passe” nos frequentadores.³⁵⁶ É nas consultas que os clientes relatam suas aflições e, de acordo com o problema, as entidades orientam o que deve ser feito. Na maioria das vezes a solução não pode ser dada de imediato, necessitando que o cliente retorne para que a mãe-de-santo possa fazer algum trabalho.³⁵⁷

Alguns clientes não ficaram até o fim – foram embora assim que consultados –, outros ficaram até o final para marcar a volta com a mãe-de-santo. Estando as pessoas atendidas, deu-se por encerrada a sessão. As últimas pessoas foram embora, assim como os médiuns, após se despedirem da dirigente do terreiro.

A sessão que acabo de descrever foi assistida na Tenda de Umbanda Esperança, Fé e Caridade de mãe Graça no bairro do Jurunas,³⁵⁸ que acontece às sextas-feiras e é bastante parecida com as outras que vi, e com os mesmos objetivos que os da casa de pai Francisco,

³⁵³ O único dia que presta homenagem aos exus é 24 de agosto à meia-noite, quando “arreja” (fazem) oferendas na encruzilhada.

³⁵⁴ Essas duas entidades são conhecidas na umbanda do Rio de Janeiro e pertencem a falange dos Malandros, mas não são vistos como exu, principalmente Zé Pelintra, um famoso mestre de cura na jurema nordestina (ASSUNÇÃO: 2006).

³⁵⁵ Este caráter ambíguo ficou evidente quando – numa festa de mina em que se comemorava o aniversário de um caboclo na cabeça do pai-de-santo – “baixou” Rosa Malandra na médium convidada para dançar na festa e todos (convidados e pessoas da casa) olharam com ar de reprovação como que aquele momento não fosse adequado para ela, pois não a viam como cabocla. Todos os médiuns que dançaram receberam seus caboclos ou da família de Légua ou de Jurema, e Rosa Malandra destoava das demais entidades que ali “baiavam” (dançavam).

³⁵⁶ Isso não significa que durante toda a sessão as entidades não consultem, mas é após essa parte inicial que as entidades ficam voltadas para esta atividade.

³⁵⁷ As consultas costumam ser gratuitas, mas os “trabalhos” exigem que o cliente contribua com algum valor, nem que seja para cobrir os custos com material para o trabalho.

³⁵⁸ Sessão realizada no dia 28 de abril de 2006.

Mãe Nazaré e dona Bené,³⁵⁹ com algumas variações nas letras das doutrinas e na seqüência das famílias que “baixam”.³⁶⁰ Este tipo de ritual tem como um dos objetivos o atendimento ao público, o exercício da caridade. Outro objetivo é o desenvolvimento dos médiuns.³⁶¹ Esta sessão é conhecida por “corrente”, “desenvolvimento”³⁶² ou “atendimento”, dependendo do terreiro.

A sessão de desenvolvimento na casa de mãe Ilda é diferente da que foi descrita aqui. Não se tem os cânticos de abertura e nem se canta para os orixás; ao invés disso, canta-se primeiro para os pretos-velhos³⁶³ e depois para os caboclos da família de Jurema, de Légua, Turquia, linha dos Botos.³⁶⁴ Como nas demais sessões, bebem, dançam, consultam e dão passe. Mãe Ilda encerra a “corrente” recebendo seus guias mais importantes, Mariana, José Tupinambá e Oscar de Légua.

Sessão de Mina

Se a sessão é realizada somente na “curimba” é reconhecida como sendo umbanda; quando utiliza tambor é tida como mina. Como diz mãe Nazaré, “umbanda é só

³⁵⁹ Na casa de pai Francisco é realizada na quarta-feira a cada quinze dias. Na casa de mãe Nazaré acontece na segunda-feira, mas não há uma regularidade. E dona Bené realiza toda sexta-feira. Em todas a sessão começa por volta das 19h30.

³⁶⁰ Assisti este mesmo ritual em terreiros de mina e umbanda nos bairros da Cidade Velha, Pratinha II, Condor, entre outros.

³⁶¹ Em muitos casos, este ritual é um momento de sociabilidade entre os próprios membros do terreiro, pois é um dos poucos momentos em que todos se encontram.

³⁶² A sessão de desenvolvimento ou “corrente” estaria entre as festas de homenagens onde as entidades vêm tanto para brincar quanto para trabalhar fazendo atendimentos privados. Como o nome já diz, vem para desenvolvimento do médium – no seu aprendizado no controle da possessão –. Nele a entidade ganha forma. Elas não vêm necessariamente para brincar ou para trabalhar, mas podem fazer as duas coisas, já que faz parte do comportamento que as caracterizam e que são expressos com mais evidência nas festas ou nos “trabalhos”. Quando “baixam” na “corrente”, elas cantam suas doutrinas, dançam, bebem, fumam, conversam, consultam, porém, sem os paramentos luxuosos característicos dos dias de festejo. Usam para se cobrir, suas “espadas”, panos na cor característica onde está o seu nome inscrito e seu símbolo gráfico desenhado.

³⁶³ Segundo as mães e pais-de-santo com quem conversei, é raro “receber” esta entidade, pois não há interesse dos médiuns. Quando há alguma homenagem, é realizado no dia 13 de maio. Nos terreiros de mãe Ilda e Benedita são dos poucos em que vi a presença dos pretos-velhos. Além dos terreiros em que fiz a pesquisa, vi apenas no de mãe Nazaré no bairro de Canudos. A pouca manifestação deste tipo de entidade foi anteriormente percebida pelo casal Leacock (1972) e Furuya (1994). De acordo com mãe Nazaré e pai Pombo, os pretos-velhos “não baixam porque já viraram vodum” e não precisam mais “descer”, pois “tão em outra condição”, “evoluíram”.

³⁶⁴ Mãe Ilda bem como seus filhos-de-santo, costumam “dar passagem” para pretos-velhos. Lívia médium que recentemente começou a freqüentar o terreiro também recebe preto-velho, o que significa que no terreiro que ela fazia parte anteriormente, possivelmente, as pessoas também recebiam, mas, ainda assim, é uma entidade pouco prestigiada.

curimba, batendo a palma, mina é o tambor, é essa a diferença”.³⁶⁵ Nas festas de mina que assisti,³⁶⁶ manteve-se a mesma estrutura acrescentando-se o tambor.³⁶⁷

As alterações existem em virtude das entidades cultuadas em cada casa. Em algumas festas de mina todos os orixás ou voduns eram “saudados”, com no mínimo três doutrinas. Mas, para que isso aconteça, é necessário que a festa começasse cedo da noite. Desse modo, espera-se que antes da meia-noite todos os orixás tenham sido saudados, e assim possam “virar” para caboclo, se a festa for em homenagem aos caboclos.³⁶⁸ Se todos os orixás ou voduns não vão ser saudados, pelo menos os três ou quatro principais cultuados no terreiro serão, “virando” para caboclo em seguida.

Nas festas, quando os caboclos “baixavam”, cantavam duas ou três doutrinas e eram retirados do salão e levados a um quarto para que trocassem de roupa e usassem a sua indumentária característica. Ao voltarem para o salão, dançavam e cantavam suas doutrinas, para em seguida cumprimentar todos os presentes.

Durante a minha estada em campo, percebi que as festas em homenagem aos caboclos eram muito esperadas e concorridas, havendo grande mobilização por parte dos filhos-de-santo e clientes para a organização da festa. Nos terreiros que pesquisei, com exceção do de pai Tayandô, quase não havia festas em homenagens aos orixás ou voduns e, quando tinha, se evidenciava os caboclos.

Segundo dizem algumas especialistas, em comparação com candomblé, a mina é mais festiva porque, no primeiro, somente os orixás “baixam” e a participação no ritual é restrita aos religiosos e, na segunda, há a presença dos caboclos que são “mais animados”. Por isso, “as festas dão lotado”; além do fato de ter interação entre aos convidados e as

³⁶⁵ Nos terreiros, como de mãe Ilda, Graça e Benedita, que não possui “batazeiro” (pessoa que percutem o tambor) para tocar nas festas, contrata-se de outras casas ou os que não possuem vínculos com nenhuma casa.

³⁶⁶ Ao contrário da sessão que é realizada somente na curimba, nas festas com tambor é grande o número de pessoas que assistem ao ritual. Há a presença tanto de “adultos” quanto de “adolescentes”, principalmente rapazes que vão para beber, pois, há muita cerveja. Além da bebida, há muita comida, como vatapá, “arroz com galinha”, bode guisado, maniçoba e bolo confeitado, quando a festa é de “aniversário da entidade na cabeça” do médium, isto é, comemorasse todos os anos o aniversário da primeira possessão da entidade no médium.

³⁶⁷ A mesma sessão assistir na casa de mãe Graça, só que em vez da “curimba”, o tambor foi utilizado, não sendo visto mais como umbanda e sim mina. Assim como vi também na casa de mãe Nazaré, além de outras casas que realizam do mesmo modo.

³⁶⁸ Segundo pai Olivaldo não se canta para orixá e vodum depois da meia-noite porque este não é o horário apropriado para este tipo de entidade, mas para caboclo ou exu.

entidades seja consultando ou simplesmente conversando. A interação cliente e entidade é caráter distintivo dos “grupos mistos” (GABRIEL: 1980), pois há uma ênfase na relação pessoal direta (FURUYA: 1994).

Esta sessão de mina é bastante próxima com a descrição feita por Assunção (2006) sobre a “gira de jurema” em terreiros de umbanda no sertão nordestino. Na “gira” há alguma inversão na ordem em que se canta os “pontos”, mas são essencialmente os mesmos cantados aqui. Na “gira de jurema”, como aqui no início do ritual de umbanda/mina, canta-se os pontos de abertura; porém, no nordeste antes de se cantar para os orixás, salda-se as entidades principais do dirigente do terreiro. E somente após cantar para os orixás é que tem início o “toque de jurema”.

As primeiras entidades invocadas na “gira de jurema” são “caboclos” e “índios”. Essas entidades são basicamente as mesmas que “baixam” aqui, na família de Jurema.³⁶⁹ Em alguns terreiros daqui, como de lá, as entidades usam o cachimbo ao contrário³⁷⁰ para defumar as pessoas e beberem “jurema”.³⁷¹ Após homenagearem os caboclos, cantam para os mestres do catimbó (ASSUNÇÃO: 2006). Alguns desses mestres, como Carlos e Zé Pelintra, baixam na pena e maracá. Como se pode verificar, além da pajelança, o catimbó em Belém, como no sertão nordestino, foi incorporado, passando a ser praticada no contexto dos terreiros de umbanda.

4.2 – Umbanda e mina: algumas observações

A afirmação feita no início do segundo capítulo em relação a pajelança (que fugia ao modelo dos antropólogos) pode ser aplicada em relação a mina e a umbanda, que também se mostrava distinta ao que os textos relatavam. No começo do trabalho foi difícil para identificar o que era praticado nos terreiros visitados. Estava, teórica e empiricamente, mais familiarizado com o candomblé – e menos com a pena e maracá, a umbanda e a mina, que conhecia apenas de leitura – . A umbanda como a mina apresenta uma grande variação em si

³⁶⁹ Furuya (1986) diz que os caboclos juremeiros – presentes na umbanda e na mina em Belém – são enquadrados na linha da mata ou família da mata de jurema, mas que não se confunde com o catimbó ou com a família de Codó.

³⁷⁰ Com o forno voltado para a boca.

³⁷¹ Mas é mais comum usarem, ao invés do cachimbo, o cigarro de tauari, à maneira dos curadores.

mesma; entre elas, no entanto, a variação é mínima, sendo tarefa árdua estabelecer diferenças, de modo que a dicotomia terreiro/seara, tambor/curimba são “as regras mínimas” na tentativa de fazer a distinção (FURUYA: 1986).

Os trabalhos dos Leacock (1972), Anaíza Vergolino (1976, 1987, 1994, 2003),³⁷² Furuya (1986, 1994), que estudaram o batuque em Belém, além de Gabriel (1980) que fez estudo em Manaus/AM e as pesquisas de Mundicarmo (1991, 1995, 2003, 2004)³⁷³ e Sérgio Ferretti (1995, 1996)³⁷⁴ no Maranhão, foram importantes para eu entender a realidade dessas duas religiões afro-brasileiras nos terreiros onde fiz a pesquisa. Ainda que Yoshiaki Furuya (1986), na época em que fez seu estudo em Belém, tenha dito que o tipo surgido no Pará não seja idêntico a do Estado vizinho, penso que hoje os dois Estados apresentam aspectos similares quanto ao modelo difundido do tambor de mina.

Com relação ao tambor de mina no Maranhão, Mundicarmo Ferretti (2004) diz que o modelo da Casa das Minas (jeje) e da Casa de Nagô não são os mais difundidos na capital São Luís ou no interior, mas um outro modelo que congrega várias influências seja dos terreiros “tradicionais”, principalmente do terecô, além de diversas práticas populares. No seu trabalho, Gustavo Pacheco (2004) aponta na mesma direção dessa autora, pois a maioria dos terreiros de mina maranhense “(...) não se filia nem à ortodoxia jeje nem à ortodoxia nagô, mas mistura a mina nagô com elementos da umbanda, do espiritismo kardecista, do terecô (...) da pajelança maranhense e, mais recentemente, do candomblé, formando o universo que Nicolau Parés (1997) denomina de *mina de caboclo* (p. 50-51).³⁷⁵

Seria mais ou menos este modelo sincrético encontrado hoje em Belém, e que segundo os Leacock (1972) teve grande penetração no início do século XX. Segundo afirma

³⁷² Cf. VERGOLINO-HENRY, Anaíza. A Semana Santa nos Terreiros: um estudo do sincretismo religioso em Belém do Pará. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, 14(3), p. 56-71, 1987;

_____. História Comum, Tempos Diferentes. In: D' INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel (Org.). *A Amazônia e a Crise da Modernização*. Belém: MPEG, 1994. p. 199-206.

³⁷³ Cf. FERRETTI, Mundicarmo. O Caboclo em Rituais Públicos de um Terreiro de São Luís: mina, cura, baião, canjerê e samba de Angola na Casa de Fanti-Ashanti. In: SCOTT, Parry R. (Org.). *ANAIS*, II Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste, Recife, UFPE/CNPq/FINP-ABA, p. 235-243, 1991;

_____. A Representação de Entidades Espirituais Não Africanas na Religião Afro-Brasileira: o índio em terreiros de São Luís. *ANAIS* da 47ª Reunião Anual da SBPC, V. 1, p. 62-67, São Luís, UFMA, 1995;

_____. Tambor de Curador e Pajelança em Terreiros Maranhenses. MR 10. São Luís, 2003. 1 CD-ROM.

³⁷⁴ Cf. FERRETTI, Sérgio. *Querebentan de Zomadonu*: etnografia da Casa das Minas do Maranhão. São Luís: EDUFMA, 1996.

³⁷⁵ Grifos do autor. A ênfase nas entidades caboclas é sentida também nos terreiros de mina em Belém, como já indicava Furuya (1986), podendo ser estendida para cá a denominação “mina de caboclo”, devido à centralidade desta entidade nos terreiros na capital paraense.

Furuya (1986) apoiando-se no estudo do casal Leacock, a mina introduzida em Belém foi mais “sincrético” que o das duas casas “tradicionais” da capital maranhense.

Não estou com isso afirmando que a mina existente no Pará se originou aqui ou no Maranhão, apenas sinalizo para a influência exercida pelo estado vizinho (sobre a mina que aqui existe) e que vem sendo apontado desde Seth e Ruth Leacock (1972) e Furuya (1986). Alguns dos mineiros considerados “tradicionais” no Pará têm suas raízes “genealógicas de santo” no Maranhão (VERGOLINO-HENRY: 2003). O próprio pai Tayandô remonta ao Estado vizinho sua raiz através sua linhagem-de-santo, apesar de defender o surgimento da mina no Pará paralelamente ao do Maranhão. Se o candomblé, em grande medida, tem a Bahia como referência de culto “puro”, a mina “no” e/ou “do” Pará tem o Maranhão como “fonte de pureza” (FURUYA: 1986).

O modelo de mina em Belém (embora já influenciada por uma versão sincrética, oriunda do Maranhão), ainda sofreu influência da umbanda e vice versa. Segundo Seth e Ruth Leacock (1972), após voltar do Rio de Janeiro por volta dos anos de 1930, Maria Aguiar, “mineira”, trouxe uma nova modalidade, a umbanda, assim que chegou no Pará, ela cruzou as tradições, o que fez muito sucesso à época do estudo do casal estadunidense. Furuya (1986) afirma que esse “cruzamento” propicia a ambigüidade sobre ambas modalidades, mina-nagô e umbanda.

Desse modo, a mina paraense tem característica sincrética devido a uma série de fatores onde destacamos: as influências da mina maranhense também sincrética que entrou com grande intensidade no século passado; o “cruzamento” com a umbanda; a influência da pena e maracá e do candomblé mais recentemente (LEACOCK: 1972, FURUYA: 1986, VERGOLINO-HENRY: 2003). Em virtude da ambigüidade entre a umbanda e a mina, o tambor ou a ausência dele passou a ser o divisor entre essas modalidades de culto (VERGOLINO E SILVA: 1976, FURUYA: 1986). Assim, de um lado teríamos cultos como a pena e maracá, a “jurema” e a umbanda que não utilizam o tambor; e, do outro, a mina e o candomblé que fazem uso desse instrumento nos seus rituais.

Ao analisar a situação dessas duas religiões, Furuya (1986) vai procurar situá-las dentro do mercado religioso de Belém. Segundo esse autor, a mina, na busca por legitimação,

viveria um dilema: ora ela se aproximaria da umbanda, no processo de “umbandização”, ou do candomblé, no processo de “nagoização”.

Furuya (1986) vai trabalhar com base nos valores legitimados em relação ao candomblé nagô e a umbanda, encontra-se a mina entre eles. O candomblé representando a África e a umbanda os valores da sociedade envolvente. O autor afirma que o candomblé nagô, em certos centros como na Bahia, é prestigiado por representar os valores africanos preservados no Brasil (FURUYA: 1986, DANTAS: 1988) e a umbanda por apresentar os valores da sociedade que o envolve.

O candomblé, segundo o “mito da pureza nagô” teria alcançado prestígio por ter conseguido legitimar-se ao conservar “íntactos” os valores africanos e por supostamente manter vivo os elementos “mais bem preservados” e “mais fiel as origens” africanas, em comparação às demais religiões afro-brasileiras que são vistas com preconceito devido ao sincretismo, sinônimo de desagregação e desorganização do culto. Esse mito começa em Nina Rodrigues, que partia do pensamento da existência de uma forma correta que estaria ligado à “pureza” e “fidelidade as origens” africanas. A influência do pensamento de Nina Rodrigues pode ser verificado na produção de outros autores – como Edison Carneiro, Arthur Ramos e Roger Bastide – que nutriam simpatia e valorizavam o candomblé nagô em oposição às demais, como a umbanda ou a macumba, por estarem “degradada” por causa do processo de sincretismo dessas religiões com o kardecismo e o catolicismo. O candomblé nagô, com esses autores, passa a ser modelo de religião “autêntica” (CAVALCANTI: 1986, DANTAS: 1988).

No caso da umbanda, esta teria se desprendido de suas características primitivas, irracionais e imorais, porque ela “(...) conseguiu liberar-se do estigma³⁷⁶ colocado nela pela sociedade global somente através de expulsão e reinterpretação de todos os seus aspectos ‘negativos’ para se adaptar à ideologia da sociedade brasileira moderna urbana e industrializada” (FURUYA: 1986, p. 15),³⁷⁷ o que a salvou, colocando-a numa situação legítima. De modo que os demais cultos (como a mina) ficaram relegados a uma posição

³⁷⁶ Grifos meu. Talvez essa deva ser a realidade da umbanda no sudeste do Brasil, pois Furuya apóia-se nos dados de Renato Ortiz (1999) no seu estudo feito na década de 1970. A umbanda, a mina e o candomblé são religiões que ainda vivem sob forte estigma e discriminação pela sociedade brasileira, porque do ponto de vista da “sociedade global”, todas elas são religiões *outsiders*, todos são macumbeiros (MAGGIE: 1992).

³⁷⁷ Grifos do autor.

secundária por serem “sincréticos” – por se afastarem do modelo de “pureza nagô” ou por não compartilharem dos valores legítimos da sociedade nacional – .

Para sair dessa situação, os cultos considerados sincréticos teriam duas possibilidades para legitimar-se. A primeira possibilidade seria a valorização dos elementos de sua prática ante a sociedade global. A segunda seria aproximar-se e aceitar os valores da umbanda ou do candomblé (FURUYA: 1986). Para Furuya (idem), a primeira possibilidade é mais complexa porque teria que se libertar dos estigmas postos pelas duas religiões e que, de certo modo, as legitimam. A segunda possibilidade seria a mais viável, porém, ao aceitar os valores de uma delas, poderia pôr em risco a sua própria credibilidade ante seus adeptos, e não atingir o reconhecimento da sociedade envolvente ficando numa situação pior a que se encontrava anteriormente.

O autor, embora faça essa análise, reconhece que tais cultos (no caso aqui a mina) tidos como “impuros”, desfrutam entre a população de certa popularidade e “(...) também têm enraizado na tradição regional (...)” (FURUYA: 1986, p. 16). A busca pela legitimação, na opção por uma das práticas legitimadas socialmente, Furuya (idem) denomina de “umbandização” e “nagoização”.

Essas práticas paraenses “impuras” tiveram seu “sincretismo” aprofundado, afirma Furuya (idem), a partir da entrada da mina maranhense que colaborou para as modificações, onde ou aspectos do culto foram perdidos – como o “desaparecimento” de algumas entidades que “baixavam” no Maranhão e não “baixam” no Pará – ou acrescentaram-se entidades locais ao culto, tidas como oriundas da pajelança (FURUYA: 1986). Um outro aspecto a ser ressaltado pelo autor é a valorização e a prevalência de entidades como os “caboclos” dentro dos rituais.³⁷⁸

Na grande maioria dos rituais dos terreiros pesquisados os caboclos são figuras principais e entre eles a cabocla Mariana é a mais popular, como indica Vergolino-Henry (1994). Os próprios nomes dos terreiros sinalizam para a importância que a entidade tem para essas comunidades. Pai Tayandô comenta que antes de “ser feito” no candomblé nagô, centrava sua prática nessas entidades, segundo ele “(...) eu na minha casa praticava só

³⁷⁸ A ênfase na entidade cabocla foi comentada no capítulo anterior.

umbanda, né, praticava só umbanda, e *tambor de mina de caboclo* né, e quando eu recebi o meu decá eu tive que me, que a, me aprimorar³⁷⁹. Ainda que o culto às divindades africanas tenha ganhado relevância na sua casa após a sua iniciação no Candomblé nagô, a dinâmica diária de sua práticas repousa nos caboclos, pois são eles que “consultam e curam”.

Essas e outras implicações contribuíram para acentuar a variação entre a mina paraense e a existente no Maranhão. Entretanto, a mina que aqui existe, de acordo com Furuya (1986), possui uma multiplicidade de versões, em parte devido as influências diversas oriundas do estado vizinho e da umbanda do Rio de Janeiro, e pela interpretação pessoal de cada um dos dirigentes. Vergolino e Silva (1976) diz que a interpretação particular de cada pai-de-santo, que se julgava dono da religião, contribui para sua diversificação. As conseqüências são as diferentes “combinações” entre pajelança, mina e umbanda, resultando numa religião pessoal. Em razão disso, a autora diz que a mina paraense tem diferentes matizes, onde uns evidenciam a tradição jeje, outros a nagô, outros ainda se aproximam do candomblé (VERGOLINO-HENRY: 2003).

De certo modo, essa é uma das características das religiões afro-brasileiras. Cada terreiro é uma unidade independente³⁸⁰ e, mesmo que seja filial, vai se distinguir, porque o “santo da pessoa é outro”, como declara pai Tayandô:

“(...) eu, eu pratico aquilo que eu aprendi né, e *aquilo que eu construí*, eu nunca escondi de ninguém isso, e eu acho que é uma, uma hipocrisia as pessoas dizerem que praticam a religião tal qual os seus pais, que é mentira, ninguém pratica, porque a partir do momento que você tem seu cargo, o seu orixá vai orientar sua casa e ela vai ser diferente, porque ela é do outro orixá, mesmo que seja do mesmo orixá do seu pai é de uma outra qualidade, é de uma outra forma aquilo d’ali, não existe casa igual (...)”.³⁸¹

No contexto da ditadura militar, para realizarem suas atividades religiosas, os afro-religiosos eram obrigados a tirarem licença junto a polícia, mas em razão dos problemas entre as casas de culto e a sociedade, o governo daquela época dificultava o acesso às licenças. Deste modo, a FEUCABEP surge com a função de ser intermediadora entre as religiões e o Estado. Assim, a Federação passou a ter papel de controle sobre as casas de

³⁷⁹ Entrevista realizada em 01 de outubro de 2005.

³⁸⁰ Cf. MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

³⁸¹ Entrevista realizada em 01 de outubro de 2005.

culto para coibir os abusos e excessos, emitindo alvará, obrigatório para o funcionamento das casas.

Entre as competências da Federação estavam disciplinar, organizar e moralizar os cultos. Apesar disso, a Federação não obrigava à uma “padronização ativa”, isto é, que as casas e os cultos seguissem um “modelo codificado” por ela, como comenta Furuya (1986), mas sim que praticassem o culto dentro de um “limite mínimo aceitável”, ou seja, uma “padronização passiva”.

É provável, segundo Yoshiaki Furuya (*idem*), que o fato da “padronização passiva” ter se sobressaído devido à falta de consenso entre os pais-de-santo – que praticavam o culto segundo parâmetros particulares – . Entretanto, se fosse implementado uma “padronização ativa”, corria-se o risco de desmoralizar todo o culto, tendo em vista o sincretismo, característica da mina paraense.

A “padronização passiva” atendia critérios extraídos da sociedade envolvente como não fazer barulho, evitar brigas e atitudes que pudessem desmoralizar o culto, isto é, critérios que nada tem a ver com os dogmas da religião. Este tipo de “padronização” terminou por beneficiar as múltiplas versões da “mina do Pará”.

Em virtude das inúmeras práticas religiosas que contribuíram na formação da mina – a não “rigidez” na classificação e definição do pai-de-santo em relação ao seu terreiro, como reflexo dos inúmeros itinerários que constitui a carreira religiosa – Furuya (1986) diz que não há uma distinção precisa entre as práticas, o que acabou se resumindo na oposição entre casas com ou sem tambor, porque “(...) é quase impossível delinear as diferenças substanciais entre eles. As regras mínimas se referem somente àquela dicotomia terreiro/seara (...)”(FURUYA: 1986, p. 28). A diferenciação se dá, então, a partir do uso do tambor – que é característico dos “terreiros” de mina e candomblé – ou não como as “searas” ou “tendas” de umbanda que não usam tal instrumento, sendo os “pontos” ou “doutrinas” acompanhadas de “curimbas”, como se referem às palmas.³⁸²

³⁸² Diferenciação já apontada pelo casal Leacock (1972).

É sob essa diferença mínima que a Federação inicia uma tentativa de estabelecer parâmetros organizativos entre as casas de cultos que tocam ou não tambor, como forma de ter controle e respaldar os terreiros legitimados pela FEUCABEP, onde a “feitura” vai aparecer como critério para abrir terreiros (local onde o tambor é permitido).³⁸³ Nesse sentido, institui-se a obrigatoriedade de se fazer “feitura” como requisito para permitir abertura de terreiro e, conseqüentemente, a autorização para tocar tambor. A “feitura” como critério tornou-se “assunto obsessivo” entre o povo-de-santo (idem). Furuya divide a mina em dois tipos: “conservador” e “inovador”; sob esse parâmetro analisa os tipos de “feituas” existentes.³⁸⁴ Pode-se concluir, a partir desses dados, que opção da Federação pela “feitura” realizada pelo segundo tipo parece ser uma tentativa de padronização do culto no estado do Pará, pois para Furuya, “(...) essa variante de Mina-Nagô aproxima-se de posição de “ortodoxia” no futuro” (1986, p. 39).

Segundo assinala Seth e Ruth Leacock (1972), Vergolino e Silva (1976) e Yoshiaki Furuya (1986), analisando as trajetórias dos dirigentes de cultos como a mina, muitos iniciaram suas carreiras na umbanda, ou pajelança, ou uma combinação das duas, realizando suas práticas em pequenos espaços particulares (“seara” ou “tenda”), até que conseguem abrir um “terreiro”. Antes disso, participam de rituais em inúmeros terreiros seja “dançando” – como mãe Nazaré ou Ilda que “dançavam encostada” – ou desenvolvendo a mediunidade até que possam abrir a sua própria casa de culto, ou mesmo encontrar um que atenda as suas necessidades. De certa maneira todas as especialistas desta pesquisa passaram por situação semelhante, como foi mostrado no terceiro capítulo.³⁸⁵

Se antes, quando Furuya fez o estudo, Federação a proibia as “searas” e “tendas” de umbanda de tocar tambor, hoje essa prática é comum em tais casas. Uma sessão de

³⁸³ De acordo com Furuya (1986), citando um dos artigos do estatuto da Federação, não é permitido às “cabanas”, “tendas”, “searas” e “centros” tocarem tambor em seus rituais.

³⁸⁴ A “feitura” no primeiro tipo seria mais “simples”. Sua etapa consta de recolhimento no terreiro, oferenda de comidas votivas além da “lavagem da cabeça” com amanci (“banho” feito com várias ervas). Essa iniciação serviria como “feitura”, mas não era visto como “feitura legítima” (a do “inovador”), que consistia no “recolhimento” na “camarinha” (quarto onde o noviço fica recluso durante a iniciação) por um período de 21 dias, “raspagem da cabeça”, “matança de animais” (de acordo com a entidade “dono da cabeça” do noviço), “banho de amanci”, além de aprender os “fundamentos” da religião repassados pelo pai-de-santo. Depois dessa iniciação, paga-se “obrigação” de três e sete anos, quando finalmente o pai-de-santo libera-o das suas obrigações para com ele, que pode abrir sua própria casa. Essa “feitura” “nagoizada” é bastante próxima da realizada no candomblé. A feitura na mina “inovador” passou a ser legitimada e tornou-se um dos critérios para que se possa abrir terreiro, mas na prática isso não se dava por haver outro tipo o “conservador”. A opção da “Federação” pelo “inovador” deve-se a escolhas políticas dentro da instituição (FURUYA: 1986).

³⁸⁵ O transito entre vários especialistas no aprendizado do ofício é também uma das características dos pajés de Cururupu/MA, apontado por Gustavo Pacheco (2004).

umbanda é bastante parecida com a de mina, a começar pela estrutura ritual; porém, os próprios umbandistas e mineiros assinalam que a diferença entre as duas religiões está no uso ou não do tambor.

A distinção poderia estar, em parte, no culto de determinadas entidades como exu e preto-velho, “característicos da umbanda” e que não “deveriam baixar” em terreiros de mina, mas que acabam sendo cultuados como na casa de mãe Ilda, que diz ser a sua “mina pura”.³⁸⁶ Mas, segundo pai Abel,³⁸⁷ do bairro da Pedreira, mineiro há 40 anos, “não existe mina pura no Pará”, porque é “tudo misturado” com a umbanda. Contudo, é muito difícil dizer o que é umbanda e o que é mina, a não ser em rituais específicos, pois, como fala Anaíza Vergolino e Silva (1976), a classificação do terreiro depende da vontade do pai-de-santo.³⁸⁸

De acordo com Furuya (1986), para muitas lideranças, a umbanda é apenas uma etapa para chegar a mina ou ao candomblé, o que vai depender da escolha de um dos valores: o “africano” (candomblé) ou da “sociedade envolvente” (umbanda). Todavia, aponta o autor, outros fatores devem ser levados em consideração para não abrir um terreiro e continuar na umbanda, como a falta de recursos financeiros que possibilite fazer a “feitura” (o que é, muitas vezes, oneroso) ou pela simpatia para com a pajelança “infiltrada” na umbanda. Como podemos verificar, a partir da trajetória das interlocutoras desta pesquisa, isso não é fator impeditivo. O exercício de uma prática não exclui a possibilidade de “feitura” na mina, já que é possível conciliar múltiplas práticas dentro dos terreiros, como mesa branca e pena e maracá.

³⁸⁶ Mãe Ilda refere a sua mina como sendo “pura”, “legítima” porque é oriunda do Maranhão. Uma das distinções apontadas como sinal de “mistura” dos terreiros de Belém está em receber exu dentro do terreiro, o que deveria acontecer fora desse espaço, como nas encruzilhadas quando se “faz despacho”. Se utilizarmos os parâmetros dos próprios mineiros, mãe Ilda seria considerada ou “sincrética” (por “receber” tais entidades como preto-velho num “toque de mina”, por exemplo) ou todos se considerariam “puros”, pois o culto dessas entidades é generalizado em terreiros de mina.

³⁸⁷ Nome fictício.

³⁸⁸ Um fato ocorrido em 2006 ilustra tal situação de ambigüidade na tentativa de se identificar o que se pratica numa casa de culto. No mês de abril desse ano fui numa festa dedicada a São Jorge/Ogum num terreiro no bairro do Jurunas. No terreiro, a namorada do meu irmão-de-santo perguntou se o terreiro era de umbanda (em virtude das inúmeras estátuas de santos católicos e caboclos); disse-lhe que era de mina por causa dos tambores, porém, o meu “irmão” virou e disse que era de candomblé. O terreiro está registrado na FEUCABEP como “candomblé”, mas a julgar pelo que vi poderia ser enquadrado como “mina”; mas poderia ser também terreiro de umbanda “fazendo uma mina”, como dizem os umbandistas ao realizarem festas onde há a presença de tambores. Nesse caso o que vale é a definição do pai-de-santo, por mais “contraditória” que possa parecer.

E o que levou pais-de-santo a quererem abrir terreiros para tocar tambor? Segundo Furuya (1986, p. 31) “[o] tambor dá mais força ao ritual”, porque a mina é mais forte e possui mais fundamentos. Como é o caso de dona Bené que, ainda não use tambor em seus rituais, vê os “pontos de tambor” (cantigas do tambor de mina) como sendo mais forte que a da pajelança, porque o “ponto de tambor dá mais força”. Isso é explícito pelo uso, na sessão de “cura”, do “maracá metálico”, como se refere ao “cheque” que é usado como instrumento de percussão em terreiros de mina, que junto com os tambores compõem a “orquestra” nessa religião.

Outro argumento, indicado por Furuya, empregado para justificar a iniciação na mina é de que a “umbanda não tem fundamento” (1986, p. 31). Essa também é a resposta de candomblecistas em relação à mina e à umbanda, como eu pude verificar. Em referência a esse fato, pai Tayandô traça um gradiente de conhecimento fazendo uma metáfora do universo das religiões afro-brasileiras em relação à universidade, dizendo que a “umbanda é a graduação, a mina o mestrado e o candomblé o doutorado”.

Desse modo, pode-se pensar que o candomblé é mais “complexo” devido ao grande número de “fundamento” que possui e que se refletem na “riqueza de detalhes” de seus rituais. Algumas das especialistas, como dona Bené, vêem o candomblé como “coisa de feitiçaria” por ter “matança” (imolação) com a finalidade de “provocar maldades”.³⁸⁹ Por sua vez os umbandistas vêem a mina e o candomblé como religiões “imorais”, “primitivas”, “irracionais”, “bárbaras”, devido aos símbolos africanos que são vistos como negativos.

A umbanda, a mina e o candomblé, dentro do cenário afro-religioso de Belém, têm uma série de vantagem e desvantagem. A solução para isso seria a “síntese” realizada pela mina “inovador” que junta: a moralidade e racionalidade (valores da sociedade envolvente); os “fundamentos” do candomblé (valores africanos); e o “tambor de caboclo” (festa pública dedicada às entidades caboclas), ritual que “(...) desfruta de maior popularidade entre os adeptos e os apreciadores (...)” da mina em Belém (FURUYA: 1986, p. 42).

Entretanto, o autor diz que não são todos os terreiros de mina que ao fazer essa síntese, entre os distintos valores, conseguem legitimar-se, haja vista o sincretismo ser um

³⁸⁹ Esse era um dos meus receios a cerca da minha dupla identidade, porque poderia inviabilizar a pesquisa nesses terreiros.

fator acionado pelo candomblé nagô na construção do seu prestígio. E a aproximação da mina com os valores africanos (candomblé) lhe afastaria dos símbolos legitimados pela sociedade dominante, que a umbanda desfruta.

* * *

Em vista do que foi exposto acima, quis mostrar a dificuldade de se fazer definições pelos parâmetros apontados na dicotomia com tambor/sem tambor para a diferenciação entre mina e umbanda. A mina paraense, como diz Vergolino-Henry (2003), possui diferentes matizes. Penso ser problemático apontar qual religião se aproxima ou não da umbanda, haja vista que o próprio Furuya (1986) diz que não haver como distinguir entre umbanda e mina, a não ser pelo uso ou não do tambor.

Se o tambor é a única distinção entre elas, então, é incoerente a afirmação de que a “mina tem mais fundamento que a umbanda” e, conseqüentemente, que a mina estaria também livre do estigma da “sociedade global” como a umbanda. Desse modo, a diferenciação parece ser mais de estética e de performance³⁹⁰ que de “fundamento”.

O estudo realizado por Furuya (1986) é interessante na medida que ele fornece uma interpretação sobre a situação do tambor de mina em Belém. Portanto, “umbandização” e “nagoização” devem ser encaradas mais como tipos ideais do que como expressão da realidade dos cultos paraenses, pois é problemática qualquer generalização sobre essas religiões seja em Belém ou no Brasil.

Apesar de adotar o nome de terreiro de mina, vivem cotidianamente práticas da umbanda, do espiritismo de influência kardecista na realização da mesa branca, da pena e maracá entre outros como “passe”, “cartas”, “vidência”, “jogo de búzio”. Parece-me que a saída na busca de legitimação não é a síntese das religiões numa única prática, mas a coexistência de várias religiões ainda que sincréticas sob o mesmo terreiro, como fazem todas as especialistas que acompanhei na pesquisa e que tem em pai Tayandô a figura mais emblemática desse processo.

³⁹⁰ Nas festas onde há tambor, o ritmo deste instrumento estimula maior excitação entre as entidades caboclas e proporciona ambiente para maior evolução delas, pois a suas danças são mais elaboradas e envolvendo mais a atenção das pessoas. As festas “na curimba” exige a participação do público, que nem sempre está disposto a colaborar “batendo palmas” e como conseqüência a “animação é menor”.

4.3 – Trabalhos particulares

Todas as especialistas realizam trabalhos particulares, reservadamente, isto é, somente com a presença do cliente, da especialista e de um ajudante, quase sempre filho-de-santo. Os trabalhos são os mais variados, indo desde trazer a “mulher ou homem de volta”, “afastar pessoas do caminho” de terceiros, “arrumar emprego” a “tratamento de doença”. São nesses trabalhos particulares que se “processa a magia” (MAGGIE: 1992). Contudo, todos se apressam em dizer que não fazem “feitiçaria”, isto é, maldades, mas os outros pais e mães-de-santo sim, mostrando que a feitiçaria nunca é tomada para auto-definição, mas como categoria acusatória como diz Mundicarmo Ferretti (2004) e Yvonne Maggie (1992).

Apesar disso, afirmam que “quem sabe desfazer trabalho, sabe fazer”. Dizem que trabalham “desmanchado feitiçaria”, fazendo o bem (caridade) mas que o mal. Quando falam que quem faz feitiço são os outros, sinalizam para a existência dessa prática entre os afro-religiosos, mas sinalizam também para a carga de preconceito que o termo carrega.

De modo geral, a sociedade global não faz distinções das religiões afro-brasileiras, isto é, entre umbanda, mina ou candomblé, por exemplo, e ao contrário do que fala Furuya (1986), a umbanda não está livre do estigma que cerca as religiões de matriz africana. Talvez isso possa acontecer em outras regiões do país, que não Belém. Todas elas são vistas como “macumba”. A umbanda pode estar “embranquecida”, mas não está imune do rótulo de produtora de feitiçaria, de tal modo que todas sofrem com os preconceitos e as discriminações da sociedade envolvente, os “de fora”. Por isso apressam-se em dizer que quem faz o mal são os outros, procurando traçar diferenças, fronteiras, e hierarquias entre os segmentos estigmatizados, os “de dentro”.

A afirmação de que alguém de dentro faz “feitiço”, “demanda”, “macumba”, “serviço”, “trabalho”, “quimbanda”, é visto como a confirmação de toda a visão preconceituosa que a “sociedade global” tem sobre a religião afro-brasileira como sinônimo de feitiçaria, reduto do mal. Conseqüentemente, as pessoas que vivem a religião, viveriam para provocar o mal, bem como as pessoas que procuram os serviços dessas especialistas. A declaração de que se é “umbandista” ou “mineiro”, remete a idéia de que é “macumbeiro”

rótulo genérico empregado pelos “de fora” para apontar os que produzem o mal; por isso muitos preferem dizer que são “católicos”, para evitar o estigma que advêm ao assumir suas identidades, as de afro-religiosas.

A lógica que operam os sistemas afro-religiosos é diferente das demais religiões cristãs que operam e se pensam a partir da dicotomia bem e mal, haja vista que nas religiões afro como o candomblé a dualidade é uma realidade situacional “(...) e, portanto, relativas” (RABELO: 1993, p. 321). Como religião dominante que são as cristãs, essas representações dualistas acabaram sendo as da sociedade envolvente como um todo. É o discurso do estabelecido impondo as barreiras do que é certo ou errado, do puro e do impuro (DOUGLAS: 19-, ELIAS; SCOTSON: 2000).³⁹¹

Esse discurso acabou sendo assimilado pelos afro-religiosos, os *outsiders*, que passam a pensar sua existência também a partir das representações do dominante que hierarquiza e estrutura a sociedade por meio do feitiço (MAGGIE: 1992), situando as instituições religiosas cristãs no vértice da sociedade. Os afro-religiosos vivem numa tensão constante, entre a prática da sua religião e a conduta moral dos estabelecidos que compartilham, pois são também católicos. O que seria o bem e o mal? E para quem? A feitiçaria é uma construção, uma tradução do olhar cristão sobre as práticas não européias.

A umbanda e a mina por estarem mais próximas dos valores e símbolos católicos, possibilitaram referências para as especialistas compreender a situação de aflição da qual se encontravam e sua nova condição, isto é, de ser médium, haja vista as especialistas serem na sua totalidade de famílias católicas. Mas, o fato de sofrer possessão por inúmeras entidades, mesmo que comungando os valores cristãos, as distingue da maioria das pessoas.

Sabem que o quê vivenciam é encarado pela maioria das pessoas como “coisa do demônio”, sofrendo cotidianamente preconceitos até mesmo da própria “família” que diminuem os vínculos para evitar o contágio – como relata dona Bené que vive sozinha: “as minhas irmãs e nem a minha filha não querem saber de mim porque não gostam do que eu faço, que eu sou macumbeira” – . Se a crença em feitiçaria toca todas as classes no Brasil, a vivência na religião apontada como produtora de feitiços é vivida por poucas pessoas. Assim,

³⁹¹ Cf. ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

as especialistas seguem em suas “missões”, no cumprimento de suas “obrigações”, em detrimento de todas as dificuldades, limitações que lhes são impostas em razão das suas escolhas.

Capítulo 5 – Os trabalhos das curadoras

Eu sou arara cantadeira,
Eu canto de norte a sul,
Eu sou arara cantadeira,
Eu sou arara cantadeira,
Eu sou arara,
Rainha das curandeiras.

Doutrina da cabocla Mariana ³⁹²

Durante as idas aos terreiros em busca dos curadores tinha em mente a pajelança descrita por Eduardo Galvão (1976), a qual julgava, assim como muitos autores, “modelo” de pajelança “pura”, em que os elementos constituintes seriam de “origem ameríndia” e européia e pouquíssimo do negro. Pelas descrições feitas sobre esta prática, observa-se que ela é centrada no culto aos encantados³⁹³ das regiões sub-aquáticas ou da mata, sendo o curador o centro do ritual.

Assim, no início da procura pelos curadores em Belém, busquei um pajé “puro”, isto é, que apenas praticasse pena e maracá e que não estivesse vinculado às religiões afro-brasileiras, porque estariam “influenciando” a pajelança e “alterando-a”. Entretanto, o que encontrei foram mães-de-santo/curadoras, ou seja, a pajelança no contexto dos terreiros, embora meus esforços em sentido contrário.

Nesses terreiros, a pajelança se configura de modo diverso, fugindo ao “modelo” de Galvão. Cheguei a questionar-me se o que havia encontrado era de fato pajelança. Se continuasse a guiar-me pelo “modelo” de Galvão, iria dizer que o que havia encontrado eram “sobrevivências” como sugere Napoleão Figueiredo (1979). Contudo, as interlocutoras diziam que o que praticavam era pena e maracá. Percebi que estava tentando ver a realidade a

³⁹² Doutrina cantada pela cabocla Mariana “incorporada” em mãe Ilda. “Encantada” recebida, também, por dona Bené na pajelança, por pai Tayandô na mina e mãe Nazaré na mina e umbanda. Doutrina recolhida em trabalho de campo realizado entre os anos de 2004 e 2006.

³⁹³ O termo encantado é empregado por pai Tayandô para se referir as entidades, assim como por mãe Ilda e Nazaré. No mesmo sentido dona Bené utiliza mais o termo “guia”.

partir de um ponto de vista que limitava esta mesma realidade e talvez perdesse a oportunidade de estudar “algo novo”, somente porque fugia ao que julgava ser pajelança.

Gustavo Pacheco (2004) procura chamar a atenção para o perigo de tentar impor limites à realidade, pois acabaria se empobrecendo ao atrelar a conceitos limitados. Não se pode pensar dado fenômeno cultural como um sistema estanque, posto ser constituído de elementos socialmente compartilhados e construído cotidianamente. Porém, também não podia não deixar de levar em consideração a contribuição dos pesquisadores que se dedicaram a esta temática. Mas, para não limitar minha visão a ela ou deixá-la de lado e partindo do que eu havia encontrado em campo, procurei construir um tipo ideal de pajelança, para compreender as múltiplas realidades dessa prática e a visão nativa sobre a mesma, para entender a sua configuração.

O tipo ideal que construí foi a partir da bibliografia levantada e discutida no capítulo anterior e da visão dos curadores e clientes com quem dialoguei durante o trabalho de campo. Esta ferramenta permite tanto analisar o material etnográfico que recolhi quanto olhar par trás para daí entender a dinâmica desta prática em Belém atualmente. A partir dessa pajelança idealizada pouco importava se as curadoras estavam vinculadas às religiões afro-brasileiras (eram mães-de-santo), ou estavam vinculadas ao cristianismo (eram “bons católicos”, segundo Galvão e Maués). O objetivo agora é mais entender o porquê de estarem configurados daquela maneira, do que procurar um modelo que na prática não existe.

Descreverei aqui como ocorrem as sessões de pajelança nos quatro terreiros em que realizei a pesquisa. Ao mostrar as semelhanças e diferenças, parto para discutir sua construção na capital paraense. Não é meu interesse mostrar “origem” ou “evolução” da pajelança, mas mostrar o panorama de como ela se configura a partir do contexto das religiões afro-brasileiras a qual ela se encontra.

As sessões serão descritas aqui de maneira abreviada, pois não transcrevi todas as doutrinas (cantigas), porque o texto ficaria muito longo, mas procurei, ao máximo, relatar o que acontece durante todo o ritual, principalmente, em relação às categorias de entidades que “baixam” na sessão e que será discutido em seguida. Outros aspectos pertinentes e que

compõem o cenário da pajelança, como o atendimento ao cliente, serão explorados no próximo capítulo. Assim, passo a descrever as sessões de pena e maracá que observei.

5.1 – As sessões de pena e maracá

Ilê Asê Nagô Osoguiã e Yemonjà

Logo que amanheceu, os filhos-de-santo (que moram no terreiro) de pai Tayandô fizeram a limpeza da casa, como varrer, “passar pano”. Após isso, a casa foi toda incensada de modo a purificar o ambiente. Os clientes começaram a chegar por volta das 9 horas da manhã. As sessões são marcadas para começar às 9h30, mas nunca começa na hora definida, sempre atrasa.

Podemos pensar o tempo aqui como em relação ao tempo no candomblé, pois, de acordo com Reginaldo Prandi,³⁹⁴ “[n]ão é costume fazer referência e nem respeitar a hora marcada pelo relógio e muitos imprevistos podem acontecer (...) tudo tem sua hora, mas que essa hora não é simplesmente determinada pelo relógio e sim pelo cumprimento de determinadas tarefas (...)” (2001, p. 45). Em virtude da demora, os clientes começaram a reclamar entre si sobre o atraso. Porém, ao que parece, as reclamações não chegaram até pai Tayandô. Enquanto eram realizados os preparativos para o ritual, pai Tayandô cuidava de outros assuntos, principalmente ligados às atividades políticas (que sua associação participa), depois veio conversar sobre assuntos triviais com os clientes que aguardavam.

Geralmente as sessões começam entre 10:30 e 11 horas da manhã, às terças e quintas-feiras. Antes eram realizadas nas terças-feiras, às 20 horas. A mudança de horário foi feita, segundo pai Luiz, porque desse modo estaria “mais descansado”, pois é “uma linha que puxa muito”. O ritual é feito na “sala dos mestres”, que, pela sua conformação, é parecido às dos demais terreiros. Pai Tayandô sentou-se em sua cadeira de balanço com seu maracá. Em seguida, o filho-de-santo que iria lhe “cambona”³⁹⁵ entregou o cigarro de tauari³⁹⁶ já aceso, e

³⁹⁴ Cf. PRANDI, Reginaldo. O Candomblé e o Tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 16, n.47, p. 43-48, out. 2001.

³⁹⁵ No mesmo sentido de cambono, aquele que auxilia as entidades.

este logo deu umas tragadas. Após isso, fez uma pequena oração pedindo a Deus, a Jesus Cristo e aos santos, proteção e auxílio para realizar seu trabalho. Feito isso, o “pajé”, de olhos cerrados, começou a sacudir o maracá em tom cadenciado,³⁹⁷ cantando as “doutrinas”³⁹⁸ dos encantados para sua invocação.³⁹⁹

Papagaio verde, ô que encruza os amarelos,
Ora vai buscar o meu povo, que tá preso no castelo,
Curupaco, paco, papaco, papagaio tu me dá o teu pé,
Senhor meu pai é bom curadô, se precisá, só mandá lhe chamá.
(Doutrina do encantado mestre Papagaio)

Aqui a pajelança tem caráter privado porque tudo é feito longe dos olhos do público a ser atendido, que aguarda na sala de estar do terreiro. Os clientes, um a um somente, são levados à “sala dos mestres” quando chega a entidade responsável para realizar as consultas. Quase sempre Zé Pelintra “baixa” depois de pai Luiz “dar passagem”, primeiro aos “encantados da pena e maracá”, pois, segundo ele, formariam uma “corrente” de energia que permite a realização das curas. Todavia, isso não se aplica em todas as sessões.

Cauã⁴⁰⁰ minha cauã trata de mim que eu sou teu,
Dê água pro meu cavalo que hoje ainda não bebeu,
Cauã minha cauã trata de mim que eu sou teu,
Dê água pro meu cavalo que hoje ainda não bebeu,
Cauã minha cauã onde tu vai fazê teu ninho,
Debaixo daquela árvore na beirinha do caminho,
Cauã minha cauã trata de mim que eu sou teu,

³⁹⁶ Pai Tayandô, assim como as demais curadoras, usa o tauari tanto para defumar quanto para fumar, diferente do que foi visto por Heraldo Maués (1990), onde os pajés não usavam o tauari para fumar.

³⁹⁷ Pai Tayandô diz que de acordo com o chacoalhar do maracá o “pajé” decide se vai “incorporar” ou não determinada entidade. Bater o maracá na mão, de acordo com pai Luiz, significa que vai só “salvar” (saudar). Mas se “sacudir” próximo a cabeça irá “incorporar”.

³⁹⁸ Assim como pai Tayandô, mãe Nazaré e Ilda usam o termo “doutrina” para se referirem às cantigas. Por sua vez, dona Bené usa o termo “ponto”.

³⁹⁹ Os ritmos das doutrinas são bastante parecidos com o da mina e são cantadas de duas formas: mais acelerado, denominado de “corrido”; num ritmo mais lento “valsado”.

⁴⁰⁰ De acordo com pai Luiz, “cauã” é um pássaro, um encantado que pertence a “linha do ar”. Foi esse pássaro que inspirou o nome da sua associação ACAA (Associação Cultural Afro-brasileira de Oxaguiã), de caráter jurídico. Pai tayandô é filho de Oxaguiã, por isso o nome da instituição. Há cerca de cinco anos alguns terreiros começaram a criar associações para conseguir, junto à Prefeitura de Belém, isenção no IPTU (Imposto Patrimonial Territorial Urbano).

Dê água pro meu cavalo que hoje ainda não bebeu,
Debaixo da tua asa tem sala tem corredô,
Tem cama, tem camarinha, cachaça pra bebedô,
Cauã minha cauã trata de mim que eu sou teu,
Dê água pro meu cavalo que hoje ainda não bebeu.
(Doutrina do encantado Cauã)

Somente após algumas doutrinas de abertura foi que pai Luiz começou a ter as “incorporações”.⁴⁰¹ Um a um os encantados se apresentaram cantando suas “doutrinas”. Cada um com distintos tons de voz e expressão facial. As incorporações são bem demarcadas e elaboradas para indicar a passagem das entidades. Os tremores no corpo e os bramidos compõem o repertório que sinalizam as manifestações das entidades.

Ê Gavião, ele é um bom curadô,
Nos seus campo de batalha, ele não come, ele não bebe, alimenta-se somente do sangue dos inimigo,
Alimenta-se somente do sangue dos inimigo,
(Doutrina do encantado mestre Gavião)

Nesta sessão, ao iniciar a sessão de pena e maracá, pai Luiz abriu na “linha do ar”,⁴⁰² isto é, invocando os encantados de espíritos de pássaros, dessa feita, segundo ele, procurou cantar doutrinas ligadas a esta “linha” especificamente. Contudo, não significa que ao abrir numa determinada categoria, não invoque de outras, como pude presenciar noutras sessões. Não há uma rigidez quanto isso.

Entre as entidades da “linha do ar” está Tango-do-Pará que é “recebido”, igualmente, por dona Bené, com algumas variações na sua doutrina como se pode ver mais adiante. De acordo com Vicente Salles (2004), o nome desse encantado vem de “Tangurupará”, nome de um pássaro regional. Segundo Salles, o encantado “Tangurupará” da pajelança teve seu nome alterado para Tango-do-Pará ao ter sido “africanizado”, isto é,

⁴⁰¹ Em Galvão (1976) e Maués (1990) o pajé abre a sessão incorporado.

⁴⁰² Segundo pai Tayandô os encantados estão divididos em “três linhas” ou categorias, que podem ser da “água” (do fundo dos rios), da “terra” e do “ar”. Na “linha da água” ou do “fundo”, estão os espíritos encantados dos botos, peixes, cobras, jacarés, tartarugas. Na “linha da terra”, espíritos de animais das matas, surrupira, anhangá, sendo que caboclo como Rompe Mata está entre eles. Na “linha do ar”, estão os pássaros, como os descritos aqui.

“incorporado” ao “batuque”. Não é meu objetivo dizer se os encantados são ou não realmente originários da “tradição indígena”, mas discutir a noção das curadoras sobre o que elas consideram pertencentes à pajelança, na construção da identidade da referida prática.

Ô rio acima, rio abaixo, Tango-do-Pará,
Rio Madeira é seu lugar, Tango-do-Pará,
Ô rio acima, rio abaixo Tango-do-Pará,
Rio Madeira é seu lugar, Tango-do-Pará,
Trouxe seu cipó de ouro, Tango-do-Pará,
Foi pra atua os feiticeiro, Tango-do-Pará,
Ô trim, trim, trim, trim, Tango-do-Pará,
Ele é bonito, ele é faceiro, Tango-do-Pará,
É surradô de feiticeiro, Tango-do-Pará,
Pois só terá vida segura, Tango-do-Pará,
A quem com ele se chegar, Tango-do-Pará,
Ô trim, trim, trim, trim, Tango-do-Pará.
(Doutrina do caboclo Tango-do-Pará)

Após “receber” três encantados, “baixou” mestre Truíra que “cruzou as linhas”, permitindo, em diante, que pai Tayandô “desse “passagem” à outras entidades, sendo que algumas não são, de acordo com pai Luiz, “típicas” da pajelança, como o caboclo José Tupinambá ou Zé Pelintra.

Eu curri, curri, curri,
Eu andei, andei, andei,
Ele é o mestre Truíra, ele é frechado do mar,
Numa mão trago uma flecha, na outro trago o maracá,
Eu cruzei a linha, eu cruzei a linha,
Caboclo roubou minha flecha, eu cruzei a linha.
(Doutrina do encantado mestre Truíra)

Durante a abertura e todo o desenrolar da sessão de cura de pai Tayandô – diferentemente do que foi observado por Heraldo Maués (1990), em Itapuá/PA, onde havia momentos de seriedade e brincadeira por parte dos encantados, e nos demais terreiros em que

eu fiz trabalho de campo – manteve-se sempre um clima de seriedade, os encantados se apresentaram cantando suas doutrinas.

Eu sou caboclo, eu sou flecheiro,
Minha pisada é cruel,
Minha taquara quem carrega é uma mulhé,
Na mata verde, índio é cruel,
Sou cruel, sou cruel, sou cruel,
Sou cruel como uma noite sem luar,
O índio é cruel, cruel nas mata,
Quando vem da aldeia, do seu juremá.
(Doutrina do caboclo Flecheiro)

Sem se dirigir aos presentes (eu e o ajudante), algumas entidades se levantaram da cadeira para saudar⁴⁰³ as imagens que estavam à sua frente, voltando a sentar, até a chegada do encantado ou do mestre principal que iria consultar ou fazer o trabalho de cura, na maior parte das vezes Zé Pelintra, famoso mestre curador na Jurema (ASSUNÇÃO: 2006). Segundo pai Tayandô, a escolha de Zé Pelintra e não outra entidade, para realizar os trabalhos de cura, deve-se às suas características de curador no catimbó.

Eu tava nos meu aposento,
Quando o meu pai me aperparô,
Com essa missão sagrada,
Tirá feitiço do mundo do pecado.
(Doutrina do mestre Zé Pelintra)

Mestre, mestre, mestre,
Quem foi quem te ensinô,
Foi o tombo da vida que me fez bom curadô.
(Doutrina do mestre Zé Pelintra)

⁴⁰³ A saudação consiste em bater três vezes com as palmas das mãos no chão em frete ao altar ou no próprio altar, sendo que na segunda batida se altera, pois cruza-se os braços para bater. Esse tipo de saudação às divindades católicas ou africanas é corriqueira nos terreiros de umbanda e mina, prestada tanto pelas mães e filhos-de-santo, quanto pelas entidades.

Depois da chegada do mestre Zé Pelintra, o ajudante incensou o chapéu que foi usado no decorrer das consultas e, também, lhe serviu café puro e quente em uma cuia preta, chamada cuia pitinga. Zé Pelintra/Tayandô, além do chapéu, usou a cinta de pano branco sobre o umbigo, uma sandália – às vezes usa um rosário de contas nas cores vermelho, verde e amarelo – uma calça sem camisa. Assim como o curador, seu ajudante usou apenas calça e sandália.

Os clientes, a maioria mulheres, entre 40 e 60 anos, aguardavam na sala-de-estar do terreiro, sendo chamados à sala onde se realizava a sessão, quando da chegada de Zé Pelintra, que solicitou a entrada de um por um para iniciar as consultas, respeitando a ordem de chegada dos mesmos. Aqui, a consulta, assim como a sessão de pajelança, não é pública – como já havia observado Napoleão Figueiredo (1979, 1994) em seu estudo sobre a pajelança em alguns terreiros de umbanda – ficando somente no local Zé Pelintra, o ajudante e o cliente,⁴⁰⁴ diferentemente do que ocorre na “cura” de mãe Ilda ou dona Bené.

O cliente sentou-se em um dos bancos de madeira ou em cadeira (de plástico branco disponível na “sala dos mestres”) de frente para a entidade e passou a relatar o que estava sentindo e apontando o local onde sentia a dor. Feito isso, a entidade ou, como nesta descrição, o mestre Zé Pelintra, utilizando o tauari com a ponta acesa para o interior da boca, soprou a fumaça sobre o local onde a pessoa indicou estar sentido a dor. De acordo com pai Tayandô, a fumaça é para melhor localizar a dor, passando em seguida a sugá-la com a boca – materializando o “malefício” que está no “campo espiritual”, e que é cuspidado na pequena bacia de alumínio do tamanho de um pires, que é segurada pelo “cambono” ou o acompanhante da cliente – para, assim, restituir a saúde da pessoa.

Após este procedimento, foi dado um “passe” na pessoa que, em seguida, acompanhada pelo ajudante, foi levada ao banheiro para tomar um “banho de descarrego”⁴⁰⁵ e outro de “proteção”, trocando a roupa que estava usando por uma outra que trouxe consigo.⁴⁰⁶ Concluídos os atendimentos do dia, Zé Pelintra se despediu do ajudante e do pesquisador, e

⁴⁰⁴ Geralmente permaneço no local onde se realiza a sessão de cura, quando do início da abertura, até o momento em que chega a entidade que vai realizar o trabalho. Não pude acompanhar todas as consultas, pois minha presença poderia constranger os clientes. Contudo, as pessoas com quem havia mantido contato previamente permitiram que eu acompanhasse suas consultas, após explicar que eu estava ali realizando uma pesquisa.

⁴⁰⁵ Banho para purificar o corpo preparado com diversas ervas e sal grosso.

⁴⁰⁶ O banho deve ser tomado de preferência antes das consultas. A roupa que usam após o banho é quase sempre na cor branca.

sentou-se na sua cadeira de balanço, preparando-se para “subir”,⁴⁰⁷ onde em poucos minutos deu lugar ao pai Tayandô. Por alguns instantes, Tayandô permaneceu sentado descansando, tomando um copo com água trazido por seu ajudante, após ter trabalhado por aproximadamente três horas e meia de consultas.

A sessão dura até o último cliente ser atendido. Por vezes termina por volta das 14 horas. Aqui, não é como nas outras sessões de pena e maracá, se encerram cantando a doutrina que “fecha a cura”. Para pai Tayandô, ao “cruzar as linhas”, deixa a pena e maracá e passa para umbanda, não sendo necessário esse procedimento, por isso Zé Pelintra simplesmente “sobe”, como acontece em algumas sessões de umbanda.

A sessão que descrevi foi realizada no dia 18 agosto de 2005. Depois, assisti por volta de 15 sessões, tanto as realizadas às terças-feiras, como às quintas-feiras. Percebi uma grande variação entre elas, principalmente no que tange os seguintes pontos: o primeiro se refere ao número de “incorporações” até o ponto em que pai Luiz recebe a entidade que vai “trabalhar”. Na sessão acima descrita, pai Tayandô recebeu três entidades antes de “baixar” mestre Truíra que “cruzou as linhas”. Depois desse “cruzamento”, vieram quatro outras entidades, antes de Zé Pelintra, o último a “descer”. Nesse dia o especialista recebeu nove entidades no total.

Ao comparar esta sessão com outras que assisti, verifiquei que o número de entidades recebidas varia muito. Houve sessões em que pai Tayandô entrou em transe com 15 entidades antes de receber Zé Pelintra. Entretanto, em outras, após cantar cinco ou seis doutrinas, pai Luiz incorporou duas entidades, incluindo Zé Pelintra para, em seguida, atender os clientes.

As diferentes configurações do ritual de pena e maracá realizado por esse especialista me fizeram perceber que independe do número de entidades recebidas por pai Tayandô para que Zé Pelintra realize suas técnicas terapêuticas de praxe, como sucção dos “malefícios” com a boca. Houve ainda sessões que depois de “abrir a pena e maracá” e de receber Zé Pelintra, pai Luiz deu passagem para que outras entidades realizassem a cura,

⁴⁰⁷ “Subir” é o termo para designar o momento em que os encantados deixam o corpo do médium.

voltando posteriormente a incorporar o mestre catimbozeiro que, após alguns atendimentos, voltou a dar passagem para outros encantados, retornando Zé Pelintra mais uma vez.

Em outras sessões, após a abertura descrita acima e ter recebido Zé Pelintra, este teve que “subir” para que pai Tayandô pudesse resolver assuntos do terreiro. Depois de solucionado, o problema, o especialista “incorporou” a mesma entidade apenas concentrando-se e em seguida deu passagem a outros “encantados da pena e maracá” para realizar curas e fazer consultas para, posteriormente, entrar novamente em transe com Zé Pelintra. Nos dias em que não faz sessão de pajelança, mas “consulta” seus clientes, pai Tayandô “incorpora” Zé Pelintra apenas concentrando-se, como fazem as pessoas que trabalham na mesa branca.

Percebi que muitos dos clientes vão ao terreiro para falar com Zé Pelintra em busca de conselhos. Quando falam dele ou com ele é como se falassem de uma pessoa da família ou de um amigo muito querido. A mesma coisa com as demais especialistas que têm seus guias principais e que são procurados pelos clientes para tratar-se, como Tango-do-Pará/Bené, Oscar ou João da Luz/Ilda, Rompe Mato/Nazaré.

Segundo Eduardo Galvão (1976) uma das características da pajelança é a grande quantidade de encantados recebidos pelo pajé. Essa característica é igualmente apontada pelas especialistas como sendo um dos pontos que diferencia da umbanda ou mina. No entanto, levando-se em consideração ao que foi apresentado por pai Tayandô, vemos que isso não significa que o especialista não possa receber poucas entidades. A “abreviação” da pajelança de pai Luiz tem por objetivo a redução do tempo de espera dos clientes, haja vista que as sessões demoram para começar.

O segundo ponto que destacaria como variável nas sessões de pena e maracá de pai Tayandô é quanto à categoria das entidades recebidas por ele. A relação é grande e além das que já foram descritas. Costuma receber Japetequara (Caboclo Velho), da família da Turquia, o nobre Barão de Gore, filho de Rei Sebastião da família do Lençol, José Tupinambá, mestre Colo, mestre Hilário, mestre Ariru, Pena Verde, Tupiassu, entre outros. Tais encantados não têm o fundo das águas como “morada”, de modo que não é somente o “povo do fundo” que baixa na pena e maracá de pai Tayandô.

Para ele a pajelança tem três “correntes”, isto é, três tipos: a primeira é a pajelança do Marajó/PA, onde “baixam” os encantados da “linha do fundo”, “linha da terra” e “linha do ar”; a segunda é a pajelança de Codó/MA, onde “descem” os encantados da família de Légua; e a terceira é a pajelança de São Luís/MA de onde vem as inúmeras famílias do tambor de mina, como os nobres e fidalgos, o que de certo modo explica e justifica a presença de entidades de várias categorias. Mas, em todas elas Zé Pelintra está presente.

Por último, gostaria de comentar o caráter privado que assume a pajelança feita por pai Tayandô, haja vista que, nos lugares onde fiz a pesquisa, a sessão é realizada na presença dos clientes, pois um dos objetivos dos rituais é proporcionar significados onde os indivíduos possam reorientar sua percepção em relação à realidade da vida cotidiana (GEERTZ: 1989, CSORDAS: 1996, PEIRANO: 2002, TURNER: 2005).⁴⁰⁸

Sobre isso, disse-me que ao fazer a “chamada dos encantados” longe das pessoas evita a possibilidade de algum cliente entrar em transe, algo que não é desejado por eles, afirma o especialista, podendo ainda as “energias” dos clientes interferir na “chamada” dos encantados. Diz também que os clientes não gostam de ter seus problemas expostos, por isso o atendimento é particular. De certa maneira, a performance de pai Tayandô durante as consultas “compensa” a não utilização dos símbolos acionados durante a abertura da pajelança.

Seara de Nagô Sereia do Mar

Às sextas-feiras, dia em que são realizadas as sessões, o barracão, como dona Benedita se refere ao terreiro, tem o chão varrido e, algumas vezes, lavado pela manhã. Por volta das 18h, dona Bené ascendeu as velas nos “pontos”⁴⁰⁹ dos caboclos que ficam em meio

⁴⁰⁸ Cf. CSORDAS, Thomas J. Imaginal Performance and Memory in Ritual Healing. In: LADERMAN, Carol; ROSEMAN, Marina (Eds.). *The Performance of healing*. New York: Routledge, 1996. p. 91-113; PEIRANO, Mariza (Org.). *O Dito e o Feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Núcleo de Antropologia da Política/UF RJ, 2002; TURNER, Victor. *Floresta de Símbolos – aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

⁴⁰⁹ O termo “ponto” é usado por dona Bené tanto para se referir aos “assentamentos” quanto às cantigas, pois quase nunca usa o termo “doutrina”. É também utilizado por pai Tayandô, mãe Ilda e Nazaré para se referirem aos “assentamentos”.

às plantas, no jardim em frente à sua casa. Além desses pontos, foram acessas velas na casa do exu, que fica no fundo do quintal e nos pontos dos caboclos dentro do barracão.

Assim, os pontos, o terreiro, a casa e foram incensados. Este serviço também é feito por José,⁴¹⁰ pescador e morador de Marapanim/PA, e cliente antigo de dona Bené, que vem à Belém às sextas e retorna no dia seguinte. Quando José não vem, e isso sempre acontecia, o serviço era feito por Socorro⁴¹¹ – cliente que estava se tratando de uma enfermidade e que começou a se desenvolver – ou mesmo por dona Benedita quando não havia ninguém para fazer.

Estando as velas acesas e os ambientes incensados, dona Benedita foi para o seu quarto se vestir para a sessão.⁴¹² Não dispensou maquiagem; vestiu camisa azul e calça vermelha. Disse-me que detesta usar saia grande, usadas pelas mulheres nas religiões afro-brasileiras por achar desconfortável. Atou à cintura as cintas e espadas. Estando paramentada, seguiu para o barracão para dar início aos trabalhos, que começam geralmente entre 19h30 e 20h e vão até às 22h30. Nesse dia, além de dona Benedita, estavam presentes José, Socorro, Leila⁴¹³ e eu. José seu ajudante nessa sessão incensou os presentes, a começar pela curadora, e defumou-nos com cigarro de tauari e também “descarregou” queimando pólvora, tanto do lado de fora, como do lado de dentro do terreiro.

Após esse momento dona Benedita, em pé e de frente para o altar, rezou o “pai nosso”, uma “ave maria”, “credo”, pediu proteção para seu serviço, e que os “espíritos pouco evoluídos” fossem levados para o “campo de meditação” para não interferir no seu ritual. Eu e os demais presentes permanecemos sentados. Somente José levantava-se para atender os pedidos de bebida das entidades que começaram a “baixar” depois da abertura. Posteriormente, cantou o hino da umbanda e o ponto de Oxalá como se fosse uma cantiga só; logo após cantava as cantigas de abertura de umbanda, passando em seguida para os “povo do fundo” e das “matas da jurema”.

Refletiu uma luz divina,
Com todo o seu esplendor,

⁴¹⁰ Nome fictício.

⁴¹¹ Nome fictício.

⁴¹² Sessão realizada no dia 13 de janeiro de 2006.

⁴¹³ Cliente de dona Benedita. Nome fictício.

É do reino de Oxalá,
Onde há paz e amor,
Luz que refletiu na terra,
Refletiu no mar,
Luz que vem de aruanda,
Pra o mundo iluminar,
Umbanda é paz e amor,
Um mundo cheio de luz,
É força que nos conduz,
É a luz que me alumia,
Avante filho de fé,
Como a nossa lei não há,
Levando ao mundo inteiro,
A bandeira de Oxalá,
(Hino da Umbanda)

Oxalá meu pai,
Tem pena, tem dó de nós,
A volta do mundo é grande,
Seus poderes são maior
(Ponto do orixá Oxalá)

Chama povo da mata,
Pra vim trabalhar,
Chama o povo do mar,
Pra vim trabalhar,
(Ponto de chamada dos guias)

Eu abro a minha gira com Deus e Nossa Senhora,
Eu abro a minha gira, samborê, pau de angola,
Eu abro a minha gira com Deus e Nossa Senhora,
Eu abro a minha gira com Jesus no coração.
(Ponto de abertura)

Quem é que vem lá de tão longe?
São os nossos guias que vêm trabalhar,
Oh Dai-me força pelo amor de Deus, meu pai,
Oh Dai-me força pros trabalhos meus.
(Ponto de abertura)

Nossa Senhora incensou seu amado filho,
Para com ele o mundo salvar,
E eu incenso essa aldeia de caboclo,
Pro mal sair e o bem entrar.
(Ponto para incensar o ambiente)

Depois que dona Bené cantou os pontos de abertura da umbanda – semelhante ao que foi descrito no capítulo anterior – “virou” para pena e maracá. Esta estrutura mantém-se em quase todos os rituais que são realizadas às sextas-feiras. No início da sessão, dona Benedita ficou quase todo o tempo cantando de frente para o altar, posteriormente, alternou a postura de acordo com as entidades. Quando recebeu a cabocla Mariana, Jarina e/ou Herondina dançou e requebrou, adotando atitude mais sensual. Ao dar passagem para os guias masculinos como Tango-do-Pará, Pena Verde entre outros, gesticulou em tom desafiador batendo com o maracá no peito.

Eu deixei o meu portão, eu deixei meu sentinela,
No fundo do giral, eu deixei seu Gira-Mundo.
(Ponto de abertura)

Abra o portão, abra o portão da encantaria,
E deixa os meus cavalheiros passar.
(Ponto de chamada dos guias)

E vem correndo de tão longe,
Pra que mandaram me chamar,
Quem foi feito de chibança,
Agora me queira bem,
São três reponta, são três preamar,

São sete cigarros, são três maracás.
(Ponto do guia Boiúna Grande)

A minha mãe, força queira me dar,
Ela é Boiúna Grande, veio das ondas do mar.
(Ponto do guia Boiúna Grande)

Dona Benedita tem dois maracás, sendo que um deles é feito de cabaça pintada de preto e haste de madeira, com penas de arara amarradas à sua base. O outro “maracá” é um “cheque”, como comentado no capítulo anterior. Regra geral, dona Bené começa a sessão utilizando o primeiro, mas, depois de dar passagem a três ou quatro guias, usa também o “maracá metálico”, porém não demora muito e fica somente com o “cheque” até o final do ritual. O maracá com penas de arara foi ela mesma quem fez, afirma, o outro ela ganhou de um ex-filho-de-santo. Embora se refira ao “cheque” como maracá, tem ciência de que se trata de um instrumento de percussão usado em terreiros de mina. Ao justificar seu uso, dona Benedita diz que ele dá mais força para o ritual, porque para vencer os feitiços tem que ter a força da “linha de tambor” (mina). Assim, ela usa o “cheque” à maneira de um maracá.

Quem é que vem lá de tão longe?
É Dom Raimundo que vem trabalhar,
Areia branca da praia de Mayandeua.
(Ponto do guia Dom Raimundo)

Chega, chega meus cavalheiros,
Para todos trabalhar,
Eu reuni meus cavalheiros para todos trabalhar.
(Ponto de chamada dos guias)

Lá vem, lá vem, lá vem caboclos,
Das cabeceiras do Rio Negro,
Ele quer beber no seu cuité.
(Ponto de chamada dos guias)

Dentre os guias “recebidos” por dona Bené nesse dia estava mestre Carlos que, assim como Zé Pelintra, é um dos mais famosos mestres na jurema (ASSUNÇÃO: 2006). Essa entidade é também recebida por mãe Nazaré, porém ela não o identifica como “mestre” Carlos e sim “Dom” Carlos, que é filho de Dom Luís Rei de França da família do Lençol (PRANDI; SOUZA: 2004). No entanto, nos dois casos, as doutrinas são as mesmas, substituindo-se o “Dom” por “mestre”. Segundo Prandi e Souza (2004, p. 224-225), Dom Carlos “(...) atua na linha de cura e daí foi surgir no catimbó com o nome de mestre Carlos – possivelmente por sua ligação com a pajelança, Pena e Maracá”. Não sei se é possível dizer se essa entidade foi do Norte para o Nordeste, da pena e maracá para o catimbó ou se fez caminho inverso. O que constatei é que as doutrinas são as mesmas, com algumas poucas variações e ambas não identificam esta entidade como sendo mestre catimbozeiro.

Mestre Carlos é um bom mestre,
Que aprendeu sem ensinar,
Passou três dias passou deitado,
Na mesa de um paricá,
Quando se levantou,
Foi pronto para curar.

Amigo me dê um cigarro,
Que eu sou um bom fumador,
O cigarro que eu trazia caiu n’água e se apagou,
Amigo me dê um golinho,
Que eu também sou um bom bebedor,
O golinho que eu trazia caiu n’água e se desmanchou,
A garrafa na beira do cais,
A garrafa afundou.
(Ponto do guia mestre Carlos)

A primeira parte da cantiga é bastante próxima da que foi registrado por Câmara Cascudo em 1920 na jurema no Nordeste, de acordo com Luiz Assunção (2006), bem como por Roger Bastide na década de 1940.⁴¹⁴ A segunda parte da cantiga é também semelhante a

⁴¹⁴ Cf. BASTIDE, Roger. Catimbó. In: PRANDI, Reginaldo (Org.) *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 146-159.

que foi registrado por Luiz Assunção (2006) no estudo que resultou na sua tese de doutorado. Abaixo transcrevo a primeira parte da cantiga, registrada por Roger Bastide (2004, p. 155), e a segunda por Assunção (2006, p.248).

Mestre Carlos foi bom mestre
Aprendeu sem me ensinar
Dois dias passou deitado
Na rama do juremá
Quando ele se alevantou
Bom ficou e para cura.

Amigo, dai-me bebida
eu também sou bebedor
amigo, dai-me fumaça
eu também sou fumador

No decorrer da sessão dona Bené cantou e agitou seu maracá atado com penas de arara, porém sem marcar o ritmo das cantigas, como faz pai Tayandô. Um a um os encantados se apresentaram cantando seus pontos. Um dos mais esperados é Tango-do-Pará,⁴¹⁵ devido sua fama de bom curador e “surrador de feiticeiro”, como indica seu ponto:

Eu vim correndo, eu vim correndo, Tango-do-Pará
Rio Amazonas é meu lugar, Tango-do-Pará
Aí quem que quiser me agüentar, Tango-do-Pará
As feiticeira eu vou surrar, Tango-do-Pará
Trim, trim, trim, trim, Tango-do-Pará
Quem que quiser me agüentar, Tango-do-Pará
Surradô de feiticeira, Tango-do-Pará
As feiticeira eu vou surrar, Tango-do-Pará
Eu venho da mata virgem, Tango-do-Pará
Trago o meu cipó de viga, Tango-do-Pará
Pra surrar as feiticeira, Tango-do-Pará

⁴¹⁵ Encantado que teria seu encanto no vizinho estado do Amazonas.

As feiticeira eu vou surrar, Tango-do-Pará
Eu tava na mata virgem eu ouvi maracá chiar, Tango-do-Pará
Rio Amazonas é meu lugar, Tango-do-Pará
Rio Amazonas até o rio Guajará, Tango-do-Pará
(Ponto do guia caboclo Tango-do-Pará)

As pessoas presentes apressaram-se para se consultar com ele e pegar passe, inclusive eu, pois ao terminar seu ponto logo vai embora, posto que eram muitas as entidades que ainda tinha que “receber” durante o ritual. Para a consulta, o ajudante colocou um banco, onde os clientes sentaram na direção do altar. Atrás destes, Tango-do-Pará ouvia atentamente os problemas, e deu seus conselhos, apontando soluções. O clima da sessão era descontraído. As entidades faziam brincadeiras e gracejos mexendo com as pessoas e com o ajudante que lhe servia todo tipo de bebida, especialmente cachaça no “cuité”⁴¹⁶ preto. Diferente da sessão de cura do pai Tayandô, aqui todo o ritual e as consultas são feitas na presença de todos. Após as consultas, dona Bené seguiu recebendo os seus guias, como Manoel Boiuçú.

Na beira de um igarapé, um sujeito me prendeu,
Mas andei, virei, mas eu me soltei,
Enquanto existir pena e maracá,
Eu me chamo Manoel Boiuçú, Manoel Boiuçú,
Na beira dum igarapé, Manoel Boiuçú, Manoel Boiuçú,
Atravessei do Amazonas até Moju,
A praia do Boiuçú,
Mas não há praia mais bonita que a sua,
A praia do Boiuçú,
Por onde você passou, Manoel Boiuçú?
Por onde você morou, Manoel Boiuçú?
Aonde é que você mora, Manoel Boiuçú?
Eu moro em Caruaru, Manoel Boiuçú.
(Ponto do guia Manoel Boiuçú)

⁴¹⁶ Termo para designar a minúscula cuia pintada de preto, chamada também de “cuia pitinga”.

A sessão segue quase sempre numa mesma seqüência de entidades que “baixam” desde a abertura até o fim. Dona Benedita costuma “dar passagem”, além dos que já foram descritos, para o caboclo Tabajara, Sete Flechas, Jurema, Jaguarana, Rompe Mato, João da Mata, mestre Cearense, Madalena e Pena Verde, Herondina, Jarina, Mariana. Pena Verde nem sempre “desce” e nesse dia foi um dos raros momentos que “baixou”.

Oh índio, sou caboclo da pena real,
Oh índio, sou índio caboclo Pena Verde,
Pena de arara real,
Oh índio, sou caboclo da pena real,
Aonde você tava Pena Verde,
Tava pescando no fundo do mar.
(Ponto do guia caboclo Pena Verde)

Depois de dar passagem a inúmeras entidades, a última, Mariana, encerrou o ritual. Voltou-se para o altar cantando o ponto de despedida, ao mesmo tempo em que começou a tirar as cintas e as espadas e guardando seus maracás. Essa cantiga é comum em terreiros de umbanda nos encerramentos das “correntes” (sessão).

Santa Bárbara já deu hora no relógio de Mariana,
Santa Bárbara já deu hora no relógio de Mariana,
Adeus povo, até amanhã,
Até, até amanhã,
Adeus povo, até amanhã,
Até, até amanhã,
Cavalheiro Jorge, até amanhã,
Até, até amanhã,
Senhora Sant’ana, até amanhã,
Até, até amanhã.
(Ponto de encerramento)

Dona Bené e seu ajudante rezaram um “pai nosso”, “ave maria” e fizeram o “sinal da cruz”. Com a ajuda de José, dona Benedita sentou-se na cadeira para descansar. Às vezes dona Bené ainda fica incorporada com o guia que encerrou a sessão por alguns minutos, mas

não canta para “subir”. Nesse meio tempo, Leila e Socorre despediram-se para voltar para sua casa, José ficou no terreiro conversando sobre seus problemas.⁴¹⁷ Fiquei mais algum tempo conversando com o José e dona Bené. Como a sessão terminou as 23 horas não demorei a ir, haja vista dona Bené ter ficado bastante cansada.

Ao comparar com o ritual de umbanda descrito no capítulo anterior, vemos que dona Benedita a faz de maneira distinta. Após fazer a abertura ao modo da umbanda não canta para os orixás ao invés disso, canta para o “povo de pena e maracá”, recebendo os encantados primeiro “do fundo” (cobra grande, boto) e depois “da Jurema” (Rompe Mata, Jurema) e encerrando à maneira da umbanda. Em razão da peculiaridade da sua sessão de pena e maracá em que é feito a abertura e o fechamento à maneira da umbanda, dona Benedita chama para o ritual tanto de umbanda quando de pajelança. Quando canta para os orixás – a quem ela refere-se como “linha de tambor” – durante a sessão (de pajelança) ela sinaliza cantando um ponto dizendo que está “mudando de linha”; contudo, ela não incorpora as divindades nagôs, limita-se a saudá-los, para “dar força” ao ritual contra as “demandas”.

Eu vou mudar de linha Pena Verde, eu vou mudar de linha,
Caboclo chegou na guma, eu vou mudar de linha,
Eu vou mudar de linha Rompe Mato, eu vou mudar de linha,
Caboclo chegou na guma, eu vou mudar de linha,
Eu vou mudar de linha Mariana, eu vou mudar de linha,
Caboclo chegou na guma, eu vou mudar de linha.
(Ponto para mudança de “linha”)

Se ela faz a saudação aos orixás no início, logo após a abertura, não canta a doutrina que sinaliza a mudança, e segue a sessão como descrita acima, ou seja, “virando” para a pena e maracá após saudar os orixás. Proceda desse mesmo modo quando promove uma sessão na “linha de tambor”, isto é, de mina, apenas acrescentado o tambor.

⁴¹⁷ José quando vem à Belém, sempre fica hospedado na casa de dona Bené.

Terreiro de Mina-Nagô-Jeje José Tupinambá

A sessão de pena e maracá é realizada uma vez por mês, sempre na última terça-feira. Segundo mãe Ilda foi o seu guia principal, o caboclo José Tupinambá, que organizou o calendário de rituais existentes no seu terreiro. Disse que antes costumava fazer o ritual toda terça-feira, contudo, resolveu realizá-lo uma vez no mês porque é um ritual que exige muito da pessoa, deixando-a bastante cansada, por isso a alteração na periodicidade.⁴¹⁸

A sessão de pajelança que passo a descrever começou por volta das 20h30.⁴¹⁹ Sempre há atraso em consequência da demora dos filhos-de-santo em chegar ao terreiro ou por mãe Ilda estar fazendo algum “serviço particular” como a “mesa”. Laura, a filha-de-santo que mora com mãe Ilda, é quem toma as providências nos preparativos desse e de outros rituais, porque dos poucos filhos que tem, muitos moram longe e quase não freqüentam o terreiro. Desse modo, a obrigação acaba recaindo para Laura.⁴²⁰

Os preparativos preliminares da pena e maracá seguiu como nos demais rituais do terreiro. Os pontos dos terreiros foram firmados, acendeu-se velas para os caboclos e na casa de exu. “Descarregou-se” e incensou-se os ambientes e os “pontos”. Os maracás foram lavados com cachaça e, também, “descarregados”. Tirou-se a mesinha do centro da sala, colocado-a num canto. Nela, ficaram os cigarros de tauari, os “pito”,⁴²¹ isqueiro, cuités, uma garrafa térmica com café e um bule com chá, ambos amargos. No centro da sala, dispostos em círculo, foram colocados os bancos, cadeiras e um tronco de árvore usado como banco por mãe Ilda.

A “cura”, como também referem-se à pena e maracá, foi “aberta” por mãe Ilda, assim como todos os rituais da casa, pois ela é a autoridade máxima da casa. A sessão é feita independente de haver ou não clientes, como na casa de dona Benedita. Todavia, para que ocorra é preciso que haja participação de um ou dois filhos-de-santo, o que não acontece com dona Bené, que chega a trabalhar sozinha. O ritual, aqui descrito contou com a presença de

⁴¹⁸ A mesa branca é a prática mais prestigiada no terreiro e é a que mais atrai clientes.

⁴¹⁹ Sessão realizada no dia 28 de novembro de 2006. Esta foi a última sessão que assisti. Antes dessa participei de outras cinco.

⁴²⁰ Alguns filhos-de-santo brincam perguntando se ela não quer ser a mãe-pequena da casa, já que é quem praticamente organiza tudo. Apesar de informalmente ser responsável por ajudar mãe Ilda, Laura não quer tornar-se efetivamente mãe-pequena, pois não quer responsabilidades além das que já tem, preferindo manter-se na sua atual condição de “cambona”.

⁴²¹ Cigarro.

nove pessoas, mas esse número varia, geralmente, de cinco a dez. Estavam presentes, além de mãe Ilda, os filhos-de-santo Danilo, Lívia, Ana, Alícia, Marli, Laura,⁴²² sendo que das três últimas, somente Alícia não “incorpora”, mas nesta sessão, Marli e Laura não deram “passagem” para os encantados. Além de mim estava Carla,⁴²³ cliente antiga.

Eu, também, sou visto como cliente, apesar de saberem que estou fazendo pesquisa. Esse fato deve-se à postura que tenho no terreiro, pois “não me comporto” como um pesquisador, isto é, não anoto nada na frente deles, nem fotografo e raramente gravo, apenas assisto, ajudo em alguma coisa e ajo como qualquer outro expectador, tentando parecer o mais “invisível” possível como pesquisador, para que estejam à vontade na realização das suas atividades.

Entre os filhos-de-santo presentes, Daniel e Lívia tem entre 40 a 45 anos de idade. As demais são mais velhas, entre 50 a 75 anos. Lívia está a pouco tempo no terreiro. Ela, como as curadoras/mães-de-santo, passou por vários outros terreiros. Saiu do último devido a brigas e acusações de feitiçaria entre os médiuns e os dirigentes do terreiro. Essa é uma das razões, segundo Yvonne Meggie (2001) e Patrícia Birman,⁴²⁴ que levam a cisão de alguns terreiros e deles o nascimento de outros.⁴²⁵

Estando todos sentados, rezou-se um “pai nosso” e uma “ave maria”, oferecidos para os “guias” e “anjo da guarda” de cada médium para proteção e segurança na realização do ritual. Cada médium portava um maracá,⁴²⁶ mesmo os que não “incorporam” ou não iriam “incorporar”. Todos os maracás eram do terreiro, à exceção do de Lívia que trouxe o seu, que há muito havia comprado. O maracá de Lívia era o único enfeitado com penas (na cor roxa) amarradas à base, preparada por ela mesma, porém as penas não são de arara, mas de uma ave que não consegui identificar e nem ela soube me informar. O importante aqui é a representação que se tem da “cura”, que é realizada, segundo dizem, com penas (de arara) e maracás.

⁴²² Todos os seis nomes dos filhos-de-santo são fictícios.

⁴²³ Nome fictício.

⁴²⁴ Cf. BIRMAN, Patrícia. *O Que é Umbanda*. São Paulo: Abril Cultural; Brasiliense, 1985.

⁴²⁵ Pude presenciar tal situação na Tenda de mãe Graça, onde houve a briga entre duas filhas-de-santo. Ambas foram convidadas a deixarem a “Tenda”, uma abriu um congá na sua casa, a outra se “encostou” em outro terreiro no mesmo bairro.

⁴²⁶ Os maracás foram adquiridos na feira do ver-o-peso.

Mãe Ilda costuma usar bermuda e camisa de meia na cor branca e uma cinta da mesma cor amarrada na cintura, prendendo a guia de Oxalá. Também usa um pano branco amarrado na cabeça, mas que não é retirado ao “incorporar” suas entidades, como é de costume noutros terreiros. Os demais filhos-de-santo não usam roupas específicas para o ritual, mas é comum usar a parte de cima da indumentária na cor branca.

Todos batiam o maracá invocando os encantados do fundo, da terra e dos rios. Em seguida, chacoalhando os maracás, teve início aos cantos das “doutrinas” de abertura, geralmente mãe Ilda canta três doutrinas, repetindo pelo menos três vezes cada.

Abre-te mesa e abre-te congá,
Em nome de Deus e o povo de juremá,
Passarinho verde, é verde azulão,
Eu abro este trabalho, com a Virgem da Conceição.
(Doutrina de abertura)

Ô dona Petaquara é senhora do mundo,
Eu abro meus trabalhos com o povo do fundo,
Ô dona curupira mandou me chamar,
Ah! eu não vou, eu não vou lá,
Chama mãe d’água no rolo do mar.
(Doutrina de abertura)

Ao cantar essa doutrina bateram os maracás novamente no chão invocando “o povo do fundo”. É possível ver que os maracás já estão gastos na parte de cima, em virtude desse gesto.

Chamei Manoel Pretinho, piloto do navio de Dom João,
Ele veio tão apressado de dentro do mar do oceano,
Meu mestre é rei dos mestres, meu mestre é rei do ar,
Estou chamando os meus mestres para eles me ajudar,
Lá no céu atrás das nuvens, onde o astro rei se esconde,
Meu mestre é rei dos mestres, meu mestre é rei do ar,
Estou chamando os meus mestres para eles me ajudar.

(Doutrina de abertura)

Durante o canto da terceira doutrina mãe Ilda, bem como alguns filhos-de-santo, começou a receber os encantados. Ao finalizar a doutrina o encantado Zé Pretinho/Ilda, saudou a todos dizendo: “Salve Deus”. Os demais respondiam: “salve”; “Salve a boa assistência”, “Salve”; e “salve eu”, “Salve”. Em seguida cantou sua doutrina e, ao terminar, perguntou se todos estavam bem e, ao responderem que sim, disse então que iria embora para “dar passagem” para outros encantados. Despediu-se cantando outra doutrina:

Eu vou descendo, na minha canoa,
Vou na correnteza, das águas boas.
(Doutrina de “subida”)

Terminando a cantiga, outra entidade veio cantando sua doutrina. Inicialmente, somente os encantados de mãe Ilda cantou, os demais acompanhavam cantando e sacudindo o maracá:

Seu Sete vem curar, na corrente do amor,
Seu Sete vem curando, com a palavra do senhor,
Sete Rei da Lira é meu protetor,
Com sete saracuras eu curo a tua dor.
(Doutrina do caboclo Sete Rei da Lira)

A começar pelo encantado de mãe Ilda, todos beberam o “chá da cura” no cuité, que passou de mão em mão. Lívia recebeu alguns caboclos como seu Sete Cachoeira, mas este não se apresentou direito, mal cantou sua doutrina, pois ainda está “desenvolvendo”, não “fez santo” e nem “batizou o caboclo”. A sessão de pena e maracá é para os médiuns – uma espécie de “sessão de desenvolvimento”, aonde eles têm a possibilidade de “dar passagem” às entidades que possuem, seja da linha de pena e maracá, seja umbanda ou mina – .

Os médiuns mais desenvolvidos, isto é, que já passaram por algum ritual de iniciação, “deram passagem” para um número maior de entidades, mas nessa sessão os médiuns, por não terem cumprido outras etapas iniciáticas, passaram mais tempo com uma mesma entidade, ao contrário de mãe Ilda que não demorou. Segundo mãe Ilda, e demais

filhos-de-santo, quanto mais etapas iniciáticas a pessoa passa, mais tem capacidade de “receber” entidades, seja ela da mina, umbanda ou pena e maracá. Lívia “recebia” suas entidades, mas eles não se identificaram, ou seja, não cantaram sua doutrina. O caboclo Sete Cachoeira foi um dos que se apresentou, ainda que rapidamente.

Eu vim quebrando ribanceira,
Eu sou seu Sete Cachoeira.
(Doutrina do caboclo Sete Cachoeira)

Alicia incitava o caboclo de Lívia a cantar sua doutrina, porque cantou-a apenas uma vez e de maneira incompleta. A “doutrina” tem função de disciplinar o médium a aprender os “fundamentos” da “missão” e a disciplinar a entidade para que ela se manifeste de modo ordenado e controlado.⁴²⁷ A entidade recebida por Lívia urrava como os caboclos que “baixam” na família de Jurema, isso porque são as mesmas entidades que “descem” na mina e umbanda. Dona Ana também “recebeu” sua entidade.

Eu sou Mariazinha, eu vim aqui pra trabalhar,
Eu sou Mariazinha, eu vim aqui pra passear.
(Doutrina da encantada Mariazinha)

Durante a toda a sessão, como nos demais rituais, mãe Ilda permaneceu sentada. A assistência acompanhou na curimba e também aproveitou para fumar do cigarro das entidades. Diferentemente dos demais, no terreiro de mãe Ilda não é somente ela que “recebe” os encantados, mas, também, seus filhos-de-santo, mesmo que não seja os “reconhecidamente da pajelança”, como discutirei mais adiante.

Os encantados cantaram as doutrinas na primeira pessoa do singular, ao passo que os demais cantaram na segunda pessoa do singular. Enquanto bebiam chá ou café, as entidades e a assistência conversaram e brincaram jocosamente uns com os outros, o clima foi bem descontraído durante toda a sessão. Às vezes, entre uma possessão e outra, mãe Ilda ficou “pura”, isto é, normal, mas por poucos segundos.

⁴²⁷ É comum a assistência acompanhar cantando, o que também procurava fazer, principalmente para decorar as doutrinas e transcrever noutro momento.

Tomando banho em baixo da rama,
Ô papai, mamãe, o povo me chama,
Ah! eu não sei, em quem eu atenda,
Igarapé das Almas é minha fazenda.
(Doutrina do caboclo Igarapé das Almas)

O pai dela já chegou, Corre-Beirado,
O Jesus nosso senhor, Corre-Beirado,
Pela hóstia consagrada, Corre-Beirado,
Corre-Beira tá em terra, Corre-Beirado,
Com Jesus, nossa senhora, Corre-Beirado,
Corre-Beira, já chegou, Corre-Beirado,
Com Jesus nosso senhor, Corre-Beirado.
(Doutrina do caboclo Corre-Beirado)

Correndo pelas beirada, na reponta da maré,
É na reponta da maré, sou eu, mamãe sou,
Sou eu, sou eu Corre-Beira.
(Doutrina do caboclo Corre-Beirado)

Ao “baixar” perguntou logo “o que tem pra molhar a garganta”. Curupira/Lívia cantou uma doutrina da família de Surrupira.

Mora no centro das matas,
Arapixi é o seu lugar,
Bate sapupema,
Sacode o maracá,
E deixa Curupira passar.
(Doutrina do Curupira)

Nesse momento, Corre-Beirado/Ilda e Mariazinha/Ana começaram a cantar outras doutrinas de surrupira, de modo que dona Ana acabou por receber um encantado dessa

família. Em seguida, encantado/Ana tentaram “puxar”,⁴²⁸ ou seja, fazer com que os demais médiuns que estavam ou não incorporados também recebessem entidades dessa família.

Chama Anhangá, chama Anhangá,
Pra vê seu pessoal,
Ela é rei das Surrupiras,
Morador do cipoal.
(Doutrina de chamada de Anhangá)

A entidade fez isso sacudindo o maracá sobre a pessoa, repetindo a doutrina por inúmeras vezes, para fazer “baixar” nos médiuns encantados dessa família, mas sem sucesso. Dona Marli que é médium, mas não estava “incorporando” nessa sessão, fica apenas “sombreada”.⁴²⁹ Os encantados brincavam com Carla, sacudindo o maracá sobre ela, chamando os encantados para “baixar” nela, mas ela não é médium e não “incorporou”. Eles não fizeram isso comigo porque não sou tão antigo e/ou tão íntimo quanto Carla, apesar de estar há 11 meses freqüentando o terreiro.

Diferente das demais curadoras/mães-de-santo, em especialmente pai Tayandô, mãe Ilda não apresenta grande variação na sua performance ao “receber” as entidades, principalmente por permanecer o todo tempo sentada. O modo como se apresenta é praticamente o mesmo dos demais rituais. Às vezes, o tom da voz torna-se um pouco mais grave para denotar os encantados do sexo masculino. Ao “incorporar”, seu corpo costuma tremer, indicando a ocorrência da possessão. Somente os encantados de dona Lívia e Ana se levantaram, gesticularam e algumas vezes dançaram. Jurema/Ana começou a cantar as doutrinas da família da Jurema anunciando que estavam em “guma”, na “terra”.

Jurema tuas matas é verde,
É verde como a cor do mar,
Aê caçador da jurema,

⁴²⁸ Em sessão de desenvolvimento, ou mesmo em festejos, são comuns as tentativas das entidades de trazer para “guma” a entidade que a pessoa talvez possa ter. Fazem isso puxando a pessoa pela mão para baixo, quando estão cumprimentando a assistência. Alguns pais-de-santo, com quem conversei, reprovam tal atitude, pois vêem como uma maneira errada de recrutar pessoas para sua comunidade. De acordo com eles ao incorporar num determinado terreiro a pessoa “tem” que fazer sua “feitura” onde “bolou” (sofreu a primeira possessão), assim como alguns religiosos acham errado o orixá “suspender” alguma pessoa para que ela torne-se adepto.

⁴²⁹ Estar “sombreada” é um estado liminar entre estar “puro” (não incorporado) e o completo estado de possessão, “incorporado”.

Aê caçador da jurema,
Aê caçador da jurema, êa.
(Doutrina da cabocla Jurema)

Em alguns momentos durante o ritual, ao receber seus encantados, dona Ana centrou a atenção sobre si, passando a “expectador” o encantados/Ilda. Dona Lívía recebeu seu caboclo da família de Jurema.

Ouvi meu pai anunciá,
Pra que mandou me chamar,
É de aruanda é,
O seu Pena Verde é de aruanda é,
É de aruanda é.
(Doutrina do caboclo Pena Verde)

Ô todo índio venha ver quem é,
Eu sou caboclo porque eu visto pena,
Venho trazendo as forças que tem na jurema.
(Doutrina do caboclo Pena Verde)

Na sessão de pena e maracá, como nos outros rituais do terreiro, mãe Ilda recebe dois tipos de entidades que classifico de avulsas e, “principais”, como ela se refere que são os “chefes” de cada médium. As entidades “avulsas” variam de um ritual para outro, porque elas nem sempre “baixam” durante sessões repetidas. As entidades “principais” fazem parte de uma seqüência de entidades que ela sempre recebe, porque são suas entidades mais importantes e em quase todos os rituais do terreiro se fazem presentes, especialmente quando a sessão está chegando ao final, pois são elas que fecham as diferentes sessões, com exceção da “mesa”. Do mesmo modo os filhos-de-santo, também, possuem um conjunto de entidades que recebem – avulsas e “principais” –, assim como dona Bené, Mãe Nazaré e pai Tayandô.

Meu navio apitou, terra fundiou
Eu sou marinheira, na guma eu tô.
Ah! eu não sou daqui, eu sou da Turquia,
Meu pai é imperador, é governador da Turquia.

(Doutrina da cabocla Mariana)

Eu sou arara cantadeira, eu canto de norte a sul,
Eu sou arara cantadeira, eu sou arara cantadeira, eu sou arara,
Rainha das curandeiras.

(Doutrina da cabocla Mariana)

Entre as “principais” entidades recebidas por mãe Ilda estão a cabocla Mariana,⁴³⁰ José Tupinambá e Oscar de Légua, nesta seqüência. Entre as de dona Ana está cabocla Jurema, caboclo Espanador e Boto Branco Malhado. Danilo costuma “receber” o caboclo Baiano Grande e, como é um médium que ainda está “desenvolvendo”, não recebe outras entidades. Lívia “incorpora” principalmente, o caboclo Rompe Mato.

Espana, espana, espana,
Caboquinho Espanador,
Nas ondas do mar, ele é uma flor,
Nas ondas do mar, ele é vencedor.
(Doutrina do Caboquinho Espanador)

O Caboquinho Espanador/Ana, depois que se apresentou, levantou-se e com uma “espada”, deu “passe” na assistência. Em outras sessões, os encantados/mãe Ilda deram “passe” usando o maracá. O mesmo repertório de palavras e gestos são empregados para dar o “passe”, nessa e noutras sessões, só mudando o instrumento, isto é, maracá, “espada” ou bengala.⁴³¹ Geralmente, durante as consultas, não se ouvia nada, porque os clientes cochichavam os problemas, como na descrição feita pelos Leacock (1972). O que não se repetia na casa de dona Bené, onde os problemas eram ditos em voz alta, porém os clientes procuravam evitar os detalhes, contando de modo superficial, porque ficavam constrangidos com a presença dos demais clientes.

No palácio aonde eu moro,
Nos portões eu deixei o meu vigia,

⁴³⁰ Embora cante sua “doutrina” a qual faz referência como sendo “arara cantadeira”, se apresenta e é reconhecida pelas pessoas clientes e filhos-de-santo como “cabocla Mariana”, acontecendo o mesmo no terreiro de dona Bené.

⁴³¹ A bengala é utilizada pelo preto-velho de mãe Ilda na sessão de desenvolvimento.

O meu nome é José Tupinambá,
Eu moro no mar do oceano.
Quem faz o que Deus não quer,
Um dia tem que apanhar,
Ele é caboclo, ele é flecheiro,
É Dom José Tupinambá,
Eu atravessei sete baia,
Pro meu nome ser José,
Eu sou José Tupinambá,
Caboclo bom pra trabalhar.
(Doutrina do caboclo José Tupinambá)

Eu tava procurando meu mestre,
Mestre Tupinambá,
E quem tem fé em Jesus Cristo, meu filho,
Tomba mas não cai.
(Doutrina do caboclo José Tupinambá)

José Tupinambá é referido tanto como caboclo quanto como mestre. Sua presença é comum nos terreiros de umbanda e mina. Este não demorou e “subiu” com os demais caboclos da família de jurema que ainda estavam em “guma”, como a cabocla Jurema/Ana. Baiano Grande/Danilo não cantou doutrinas, limitou-se a fumar e sacudir o maracá.

Eu vou me embora, eu vou me embora,
Na folha da jussareira, na folha da jussareira, na folha do jussará.
(Doutrina de “subida” dos caboclos da família da Jurema)

Vamos se embora quem vai pras mata.
(Doutrina de “subida” dos caboclos da família da Jurema)

Na seqüência, dona Ana e Lívia recebeu Boto Branco Malhado e Noratinho, respectivamente. Essas são tidas por elas como encantados “típicos” da pajelança.

Acordai quem está dormindo,

Levantai quem está sentado,
E vamos cantar alegremente,
A doutrina do Boto Malhado.
(Doutrina do encantado Boto Branco Malhado)

Eu sou Boto Branco,
Boto Branco do mar,
Comigo ninguém pode,
Não vai me derrubar.
(Doutrina do encantado Boto Branco Malhado)

Ô tubarão, peixe, baleia,
Virou barco no mar,
Virou, virou,
Virou barco no mar.
(Doutrina do encantado Boto Branco Malhado)

Noratinho, Noratinho, Noratinho cantador,
Na água Cobra Grande,
Na terra bom curador.
(Doutrina do encantado Noratinho)

Após José Tupinambá, mãe Ilda “recebeu” Oscar de Légua, isso sinalizou que o fim da sessão estava muito próximo, porque é ele quem “fecha a cura”.

Eu dou boa noite povo,
Ô meus irmãos, eu dou boa noite,
Eu desço aqui na terra,
Eu sou mina paraô,
Meu irmãozinho eu também sou de nagô,
Mamãe é nagô, papai é nagô, a família de Légua é nagô.
(Doutrina do caboclo Oscar de Légua)

Aê Codó,

Codó que Deus me deu,
Aê Codó terra querida, aê Codó,
Aê Codó da minha vida, aê Codó,
Vim da mata do Codó, aê Codó,
Eu não vim falando só, aê Codó.
(Doutrina do caboclo Oscar de Légua)

Depois de cumprimentar os presentes e, percebendo que algumas pessoas estavam querendo ir embora, Oscar/Ilda resolveu encerrar. Não se pode sair durante a sessão porque, de acordo com mãe Ilda, é “perigoso”, e somente ao final a pessoa estará devidamente protegida contra qualquer mal.

Passarinho Verde, é hora, é hora,
De fechar os trabalhos e vamos embora,
Maria da Conceição, é hora, é hora,
De fechar os trabalhos e vamos embora,
Senhora do Tempo, é hora, é hora,
De fechar os trabalhos e vamos embora,
A dona Petaquara, é hora, é hora,
De fechar os trabalhos e vamos embora,
Ô dona Curupira, é hora, é hora,
De fechar os trabalhos e vamos embora,
Meu pai Oxalá, é hora, é hora,
De fechar os trabalhos e vamos embora,
Ô povo do fundo, é hora, é hora,
De fechar os trabalhos e vamos embora,
(Doutrina de encerramento)

Ô dona Joana, Joana, Joaná,
Guarde a pena e o maracá, Joana, Joaná,
O seu serviço é bom de pena, Joana, Joaná,
Guarde a pena e o maracá. Joana, Joaná.
(Doutrina de encerramento)

No encerramento, cantou-se para as algumas entidades que baixaram e para as que não baixaram, mas deram proteção à sessão, como Oxalá e Senhora do Tempo. Apesar de fechar a cura, Oscar/Ilda ainda permaneceu no “carabetã”,⁴³² cumprimentando as pessoas que se despediam e dando “passes” em outros. As entidades que ainda estavam “em terra”, começaram a “subir”, como Baiano Grande/Danilo, Boto/Ana e Noratinho/Lívia.

Na sombra do vento, eu vou me embora,
Na sombra do vento, meu pai me chama.
(Doutrina de “subida”)

A sessão de pena e maracá costuma durar cerca de duas horas. Quando vai se aproximando das 23 horas, as pessoas começavam a dar sinais de querer ir embora, o que contribui para abreviar o ritual. Isso é comum de acontecer em outros terreiros, pois as próprias entidades já perguntavam “qual é a hora no mundo do pecado”, porque sabem que tanto os clientes quanto seu “cavalo” precisavam retornar para suas casas e os ônibus param de circular depois da meia-noite, dificultando a volta dos presentes para casa.

Terreiro de Mina Ogum Rompe Mato

Como dito nos dois capítulos anteriores, mãe Nazaré “trabalha” muito esporadicamente, seja na mesa branca, mina, umbanda ou pajelança. Durante o período de trabalho de campo, tive poucas oportunidades de assistir qualquer que fosse o ritual em sua casa. De acordo com mãe Nazaré, faz anos que não realiza “uma pena e maracá”. Relatou que se sente desmotivada em “trabalhar na missão” porque não vê interesse de seus filhos-de-santo em realizar as tarefas do terreiro com capricho, de acordo como ensinou, pois, de acordo com a mesma, eles “(...) não têm vontade de evoluir né, porque tem pessoa que entra numa missão dessa e tem vontade de evoluir, tomar seu banho de cabeça pra ter uma incorporação boa, nem que seja pra sua defesa, e esses daqui não, os que entram não se preocupam”.⁴³³

⁴³² Termo que faz referência à palavra “querebetã”, que quer dizer “palácio”.

⁴³³ Entrevista realizada em 12 de maio de 2006.

Durante a sessão de umbanda que assisti,⁴³⁴ mãe Nazaré repreendia constantemente os filhos-de-santo, seja porque estavam cantando errado ou desafinadamente e sem concentração as doutrinas ou simplesmente por não lembrarem quais as entidades a serem “salvadas”. Penso que esse desânimo, em parte, é agravado pelo fato de sua comunidade-de-santo centrar-se nos seus filhos e filhas biológicos que demonstram pouco interesse nas atividades religiosas. Uma de suas filhas comentou que não gostava da “missão” e só participava porque era obrigada pela mãe.

Às vezes, mãe Nazaré deixava de realizar ou transferia a “corrente” em virtude dos atrasos ou não comparecimento dos filhos-de-santo, como pude presenciar em algumas ocasiões. A falta de interesse e, conseqüentemente, responsabilidade dos próprios filhos foi um dos motivos arrolados para não “trabalhar na cura”, como podemos observar no relato de mãe Nazaré:

“(...) eu não tô abrindo porque é muita responsabilidade, e as pessoas, aqui do meu convívio, não são responsáveis pra isso, e eu tenho medo de vim um encantado, passar um remédio, passar uma coisa e darem errado, e eu vou morrer, como aconteceu na família do meu pai, pelo o erro de uma receita os encantados mataram o meu tio, e é isso que eu tenho medo”.⁴³⁵

Devido a isso raramente “abre uma linha de cura”, pois só faz “(...) quando tô muito aperriada, eu mando comprar um tauari, cachaça, aí abro uma curazinha, rápida pra eles, dou passagem pra eles (...)”,⁴³⁶ isto é, trabalha na pena e maracá quando se sente necessitada em razão de algum problema de saúde.

Assim, ao contrário dos demais terreiros, onde, pude assistir várias sessões de pajelança, no terreiro de mãe Nazaré não tive a mesma oportunidade. Dizia sempre que era muito cansativo “dar passagem” em razão do grande número de encantados que “baixam” durante o ritual. Conta que “antigamente”, no seu terreiro, havia alguns médiuns que também “davam passagem”, quando ela fazia pena e maracá, e isso ajudava porque “já dividia” as “incorporações”. Essas são algumas das argumentações recorrentes entre as especialistas, especialmente o desgaste físico devido ao grande número de entidades que “baixam” durante

⁴³⁴ “Corrente” realizada no dia 30 de outubro de 2006.

⁴³⁵ Entrevista realizada em 12 de junho de 2006.

⁴³⁶ Entrevista realizada em 12 de junho de 2006.

as sessões de pajelança. A falta de pessoas que ajudem a “compartilhar” as “incorporações” é outra reclamação feita.

Mãe Nazaré conta que, em algumas ocasiões, quando passa muito tempo sem “dar passagem” aos encantados, eles “costumam me apanhar”, isto é, “incorporam” nela sem que os tenha invocado. E foi uma dessas ocasiões que tive a oportunidade de presenciar. As entidades a apanharam durante uma sessão de umbanda parecida com a descrita no quarto capítulo.

Neste dia (30 de outubro), estavam na “corrente” seis pessoas, incluindo mãe Nazaré. Desse total, três pessoas eram do seu grupo doméstico, o que significa que somente duas pessoas não eram ligadas à mãe-de-santo por laços de parentesco. Dentre essas pessoas somente mãe Nazaré entrou em transe após “virar” para caboclo. “Recebeu” cabocla Jurema, da família de Jurema, e depois a cabocla Mariana, da família da Turquia.

O ritual corria como normalmente. Os filhos-de-santo dançavam e cantavam fazendo coro à entidade que estava presente. Desde o início da sessão havia, além de mim, mais dois rapazes. Durante o ritual chegaram mais quatro pessoas. Após Mariana “baixar”, e cumprimentar todos os presentes, sentou para fumar um cigarro e conversar com uma pessoa da assistência; foi quando o “povo do fundo” “apanhou” mãe Nazaré. Zeca, marido de mãe Nazaré que estava próximo a ela, correu para segurá-la evitando que batesse a cabeça contra a parede, devido aos solavancos que o corpo sofre ao “incorporar” as entidades. Além disso, Zeca, em virtude da demora das entidades “baixar” na sua esposa, percebeu que eram os “encantados do fundo”. As pessoas assistiam a tudo com ar de surpresa, estavam também atônitas, sem saber o que acontecia ao certo, inclusive os filhos-de-santo que, parando de dançar, ficaram olhando sem saber o que fazer.

Após solicitar que um dos filhos-de-santo providenciasse um cigarro de tauari, Zeca “defumou”, isto é, soprou fumaça – com a parte acesa do cigarro para dentro da boca – sobre o “encruzo”, na região localizada na costa, próxima à coluna cervical, para que a “incorporação” fosse completada. Ao baixar a primeira entidade, uma das filhas trouxe o maracá que estava na mão da estátua do caboclo Rompe Mato.

Sentado, o encantado começou a agitar o maracá e a cantar sua doutrina. Os filhos-de-santo não dançaram mais e sentaram-se no salão aonde dançavam. Uma filha-de-santo apanhou outro maracá para acompanhar o encantado tocando, juntando-se aos demais que também cantavam.

Mestre Arapixi, o primeiro encantado a “baixar”, disse que eles (os encantados) resolveram vir porque mãe Nazaré não está mais dando “passagem”. As entidades, entre uma doutrina e outra, fumavam e davam conselhos para as pessoas que vinham cumprimentá-los. Os encantados ensinavam “banhos” e chás para “abrir a vidência” e ajudar no desenvolvimento dos filhos-de-santo. Zeca permaneceu durante todo o tempo ao lado de mãe Nazaré – que seguia dando “passagem” para o “povo do fundo” – e de vez em quando, “defumava” o “encruzo” e a cabeça de sua esposa, para facilitar as “passagens” dos encantados.

Mãe Nazaré ficou quase todo o tempo sentada enquanto dava “passagem” para as diversas entidades. Recebeu aproximadamente 10 encantados, como mestre Poraquê, Borboletinha, Mariazinha, Joãozinho e Dom Carlos. Este último é conhecido, por dona Benedita, como mestre Carlos. Dentre os encantados, Dom Carlos foi o único que se levantou e ensaiou uma dança em frente ao altar do terreiro, voltando a sentar após cantar sua doutrina, que se mantém quase que integralmente como a que foi cantada por mestre Carlos/Bené.

Ao dar “passagem” para o “povo de cura”, provocou uma suspensão no ritual de umbanda. As pessoas passaram a agir de modo diferente, não estavam procedendo como era comum em uma sessão de umbanda, mas como numa sessão de pena e maracá, assim como as demais, onde todos ficam sentados e as atenções se centram na figura da curadora. E foram os encantados da pena e maracá que, ao “subirem”, encerraram a “corrente”.

Fecha-te porta, fecha-te congá,
As forças do mar é tão grande,
Ninguém pode abalar.
(Doutrina de encerramento)

O fato de Zeca reconhecer primeiro que mãe Nazaré incorporou um “encantado do fundo”, demonstra que sua experiência é maior que a dos demais filhos-de-santo. Isso não

significa que eles não saibam proceder em uma sessão de “cura”, posto que o fato de pegar outro maracá para acompanhar, além de cantarem as doutrinas, pressupõe um certo grau de familiaridade com este tipo de ritual, por mais raro que ele seja dentro do terreiro.

Os encantados da “linha de cura” que mãe Nazaré incorporou, foram os mesmos que ela relatou na entrevista que concedida a mim. Pensando a partir do que vi dos outros rituais de pajelança, parece que há uma certa recorrência quanto às entidades que costumam “baixar”. Existem entidades que baixam com mais frequência que outras, o que permite a assistência memorizar as doutrinas dessas entidades. Evidentemente que essa não é a única razão para que as pessoas aprendam as cantigas, o número de vezes que assistiram este tipo de ritual é outro motivo. Porém, como são esparsas as sessões de pena e maracá, como no caso de Mãe Ilda e Nazaré, a primeira possibilidade é maior de ocorrer.

Como foi a única vez que vi a “linha de cura” de mãe Nazaré, não é possível fazer comparações com outros rituais de mesma natureza do seu terreiro, mas é plausível fazer comparação em relação às demais sessões de pajelança. Apesar das particularidades existentes entre as pajelanças elas não deixam de apresentar uma certa estrutura que permite serem reconhecidas pelas pessoas como sendo um ritual de pena e maracá. Dentre as características prescritas está a quantidade de entidades “recebidas” pela especialista durante a sessão. No caso específico desta “cura”, mãe Nazaré recebeu por volta de 10. Mas, ainda que exista essa convenção, não significa que outra possibilidade não seja possível – como é o caso da “cura” de pai Tayandô – embora não seja aceita pelo consenso.

Mãe Nazaré conta que costuma fazer sua pena e maracá em dia distinto, como faz pai Tayandô e mãe Ilda. No entanto, foi “apanhada” pelas entidades que “baixaram” fora do que ela “convencionou” para sua realização. O fato da “linha de cura” aparecer na sessão de umbanda, apesar de “inusitado”, não se apresentou de maneira “avulsa”, ou seja, as entidades “baixaram” agrupadas em uma linha específica à maneira das demais famílias, que costumam “descer” durante os rituais. Mas, ao contrário do que acontece durante uma sessão de umbanda ou mina, em que mãe Nazaré recebe apenas uma única entidade de uma mesma linha e no máximo três entidades por ritual desta natureza, na “linha de cura” recebeu uma multiplicidade de encantados.

Não obstante mãe Nazaré referir-se aos encantados da pena e maracá como sendo “povo do fundo”, que moram no “fundo das águas”, entre eles estão entidades que têm como encanto outros lugares, como Borboletinha e Dom Carlos, por exemplo. Devido sua peculiaridade, por fugirem à classificação ou por não se enquadrarem nas linhas e famílias conhecidas, são agrupados dentro da “linha do fundo”, por comportar tipos de encantados que são “incomuns”.

5.2 – Pajelança “misturada” e “não misturada”: o dito e o vivido

O objetivo inicial desta dissertação era centrar o estudo nas práticas terapêuticas da pajelança, mas ao longo do trabalho fui redirecionando o enfoque, porque foi mudando minha percepção em relação a esta prática. Havia entrado em campo com o modelo de Eduardo Galvão (1976) para procurar a pajelança, porém, ao deparar-me com aquilo que os especialistas apontavam como “pena e maracá”, percebi que fugia ao que Galvão havia proposto. A princípio fiquei confuso e pensei que talvez Napoleão Figueiredo (1979) estivesse certo quanto à possibilidade de não mais existir o que havia proposto estudar, isto é, a pajelança, devido a “influência” das religiões afro-brasileiras.

Desse modo, procurei reler os trabalhos dos diversos pesquisadores que se dedicaram a estudar a pajelança, porque para compreender a pajelança da Belém de hoje era preciso, antes, entender como esses estudiosos a percebiam, sendo necessário levar em consideração os contextos e em que foram produzidos. O resultado dessa inquietação surgida no encontro etnográfico consta nas reflexões feitas no segundo capítulo.

Certamente eu não iria encontrar a pajelança descrita por Galvão, não somente porque o campo de investigação e o tempo é outro, mas porque o “modelo” não se confunde com a realidade, nem de Belém, nem de “Itá”. O “modelo” é uma construção que o analista elabora para dar conta de um determinado fenômeno, para explicar a realidade estudada (LEACH: 1996).

Em seus trabalhos Edmund Leach, questionar vários paradigmas da teoria estrutural-funcionalista inglesa, bem como atacar certos pressupostos do estruturalismo de

Lévi-Strauss. Para este autor, não eram, somente, os fatos concretos que interessa, e sim o que está por trás destes. Ele vê nas relações sociais a matéria prima para a construção de modelos que buscassem dar conta da realidade. Há uma estrutura por trás de todo fenômeno social, sendo que é esta estrutura que deve ser comparado e não os fenômenos, como faziam os evolucionistas.

Para Lévi-Strauss, as estruturas estão na cabeça do nativo, porém estes não têm consciência, cabendo ao antropólogo abstrair e construir os modelos explicativos desta ou daquela sociedade. Leach no seu estudo sobre os “Sistemas Políticos da Alta Birmânia” faz severa crítica ao estruturalismo de Lévi-Strauss e aos seus colegas ingleses, por usarem o conceito de estrutura como categoria para comparar as diferentes sociedades. A construção de modelos estruturalista pressupõe toda sociedade como um sistema em equilíbrio, e Leach afirmava que as sociedades reais não estavam jamais em equilíbrio, existindo, este modelo formal somente na cabeça do analista (LEACH: 1996).

Edmund Leach diz que as sociedades são cheias de incongruências e são elas a chave para entender os processos de mudança social. Estas mudanças ocorriam quando os indivíduos manipulavam estas inconsistências em função de seus próprios interesses. O autor diz que, os indivíduos afirmam, simbolicamente, a ordem social nas ações ritualizadas, expressando o *status* dos mesmos. Leach está preocupado em interpretar os significados expressos na ação ritual, visto como modelos de símbolos, para entender a sociedade Kachin.

Certamente foram as incongruências que me chamaram a atenção durante o trabalho de campo e me fizeram atentar para o perigo de partir de modelos para entender a realidade. Por isso a necessidade de um tipo ideal, pois fiz o caminho inverso, isto é, parti da realidade para entender o modelo do analista e nativo, haja vista que um dos pontos levantados por Edmund Leach é que as sociedades jamais estão em equilíbrio. Assim sendo, o trabalho tomou outra direção, não mais centraria na questão terapêutica, mas em compreender como a pajelança se configurava em Belém.

Muito embora os problemas discutidos no segundo capítulo, sobre os “modelos” construídos e sua utilização para entender a realidade (acabando por empobrecer as análises)

foram importantes porque o modelo de Galvão foi construído a partir do modelo ideal nativo e que se assemelha com o modelo ideal das mães-de-santo/curadoras que estudei. Assim, lancei mão de um tipo idealizado para compreender as pajelanças encontradas, procurando discutir essas práticas a partir do ponto de vista do nativo, como ensina Malinowski (1978).

A variabilidade não é presente somente ao que é feito entre as curadoras, mas em si mesmas. E, ao levarmos em consideração o que foi descrito pelos demais pesquisadores da pajelança, verifica-se que o campo é ainda mais heterogêneo e flexível, como sinaliza Gustavo Pacheco (2004). Não é proposta dizer quem faz a pajelança de maneira correta ou equivocada, quem sabe ou não os “fundamentos”, mas mostrar que, em virtude da diversidade, é delicado impor fronteiras únicas e rígidas sobre a multiplicidade de práticas. A tentativa aqui é mais de entender como se configura essa heterogeneidade que necessariamente traçar fronteiras.

Contudo, as próprias curadoras/mães-de-santo – antes mesmo que eu perguntasse – já fazem distinção entre a pena e maracá e as demais religiões quando procuravam realizar em distintos dias as diversas práticas de seu terreiro de modo a traçar certas fronteiras. Essa distinção ritual indica o reconhecimento da pena e maracá enquanto prática com identidade própria. Percebi que a pajelança é pensada em contraste com as religiões afro-brasileiras e as outras pajelanças, mas principalmente em relação à primeira. Então, quais são as características que conformam a pajelança para essas especialistas?

Partindo das observações sobre as diversas sessões de pena e maracá, em cada um dos terreiros, verifiquei uma ênfase dada pelas especialistas sobre um determinado tipo de entidades que “baixam” durante os rituais, em especial, ao “povo do fundo”. Essas entidades estão distribuídas entre inúmeras categorias como peixes, cobras, botos, borboletas, aves, seres da floresta, da água como se pode verificar nas descrições feitas acima. Segundo as especialistas, os “encantados”, de um modo em geral, são pessoas que “não morreram e nem estão vivas”, mas habitam uma dimensão intermediária entre a vida e a morte chamada “encante” ou “encantaria”.

Dona Bené apresenta versão um pouco diferente. Conta que os “encantados” são espíritos de pessoas que morreram, mas que estão presas em um lugar entre a terra e o céu.

Mãe Nazaré, ao diferenciar os encantados da “mina” e da “cura”,⁴³⁷ diz que nessa última os “encantados são pessoas do nosso meio, do nosso cotidiano que foram levadas [vivas] pro encante”; ao contrário da “mina”, em que as pessoas são de outros lugares, de outros países como a “família da Turquia”.

Na sessão de “cura” da casa de mãe Ilda, Nazaré e pai Tayandô a ênfase é maior nesse tipo de entidades, pois realizam quase todo o ritual “incorporando” essas diversas categorias de encantados que se agrupam na “linha do fundo”. Isso não significa que não “baixem” outros tipos de entidades, como o “povo de Codó” (família de Légua), verificado no terreiro de pai Tayandô, por exemplo. Na casa de dona Bené, poucas são as entidades “da linha do fundo” que “baixam” em comparação aos demais, que fazem as sessões de pena e maracá em separado dos outros rituais, pois dona Bené abre na umbanda, “vira” para pajelança e encerra à maneira da umbanda.

Quando perguntei à mãe Ilda sobre como era sua “cura”, respondeu dizendo: “na minha cura é só o povo do fundo, é a linha do fundo, só vem povo de cura”. A mesma resposta deu-me mãe Nazaré: “cura é só povo do fundo, só os caruanas”. Pai Tayandô afirma que na “cura”, além do “povo do fundo” – conhecido, também, como “caruanas” que “baixam” na “linha da água” –, há os “encantados da linha da terra” e na “linha do ar”. Dona Benedita faz, igualmente, referências ao “povo do fundo” como sendo “povo de cura”, mas afirma que há ainda outros “guias”, outros “caboclos” que “baixam” na “cura”, como os que foram descritos anteriormente.

Com base no discurso, dessas especialistas que acompanhei durante a pesquisa e de outras que praticam ou não a pena e maracá, pude perceber a existência de uma espécie de *consensus* nativo quanto ao tipo de entidades que baixam na pena e maracá. Essas entidades se referem ao “povo do fundo” acima citados. Porém, na prática isso não acontece, por “baixarem” entidades como da umbanda e/ou da mina. Dentre essas entidades estão Zé Raimundo, Jarina, Herondina, Mariana, Rompe Mata, Tupinambá, Arranca Toco, Cabocla Ita, Jurema e ainda entidades como mestre Carlos (na pajelança de mãe Nazaré e Bené), um conhecido mestre do catimbó, assim como Zé Pelintra na “cura” de pai Luiz.⁴³⁸

⁴³⁷ O termo cura está sendo usado aqui no mesmo sentido de pena e maracá ou pajelança.

⁴³⁸ A noção de “encantados da mina e/ou umbanda” que estou utilizando são das próprias especialistas que, de certo modo, é compartilhado pela maioria de seus pares no cenário afro-religioso de Belém.

As especialistas que acompanhei na pesquisa, bem como outras ligadas à mina, a umbanda ou ao candomblé, são unânimes ao afirmar que na “pena e maracá não baixa caboclo de mina e nem da umbanda”. Caso se confirme a presença dessas entidades, a pajelança é considerada “misturada”, sendo considerado o que o pai ou a mãe-de-santo faz “marmota”.⁴³⁹ Após assistir algumas sessões nos diferentes terreiros, percebi que havia um descompasso entre o que havia visto e o que me foi dito sobre as sessões de pajelança e as entidades que “baixam”. Se era somente o “povo do fundo” que “baixava” na pena e maracá, por que “recebiam” encantados considerada por elas como sendo da umbanda e/ou mina?

Com relação aos outros encantados que “fogem” à categoria “povo do fundo”, como o caboclo “Corre Beirado” e “Oscar de Légua”, mãe Ilda e seus filhos-de-santo, como falado no capítulo anterior, responderam que “todos os caboclos vêm na cura”, assim como podem vir na “linha de exu”. Pai Tayandô tem opinião semelhante a mãe Ilda. Segundo ele, “os caboclos da mina quando “baixa” na “cura” vêm com outro nome”. Cita o exemplo de Jarina que se apresenta com o nome de “cabocla Braba” e Mariana que “desce” como “Arara Cantadeira”. Essa “intercessão” entre pajelança e mina também foi percebido por Mundicarmo Ferretti (2003).

Mãe Ilda comenta que, após “dar passagem” ao “povo do fundo”, a “corrente”⁴⁴⁰ está aberta para que outras entidades possam “baixar”. Os seus três guias (Mariana, José Tupinambá e Oscar de Légua) que fecham a sessão de pajelança – e que também fecham os diversos rituais de sua casa –, embora não estejam incluídos na categoria “povo do fundo”, estão na categoria “caboclo”. Do mesmo modo, ocorre na “cura” de dona Benedita que (após fazer a abertura na umbanda) não canta para os orixás e sim para o “povo da encantaria”, que inclui o “povo do fundo” e demais caboclos, sejam eles da família de Jurema, de Légua ou da Turquia.

Pai Tayandô – ao contrário de mãe Ilda e Nazaré – faz uma separação ritual entre os “encantados da cura” e os “encantados da umbanda e/ou mina” que baixam na sessão de “pena e maracá”. Separação simbolizada no “mestre Truíra” que “cruza as linhas”. Dona

⁴³⁹ Quando referem que alguém está fazendo “marmota” querem dizer que o especialista está fazendo algo que foge às convenções estabelecidas, ou seja, está em desconformidade aos “fundamentos” característicos de determinada prática.

⁴⁴⁰ “Corrente” tem sentido aqui de “sessão”.

Benedita faz igualmente uma separação durante a sessão de “pajelança”. Contudo, não é para fazer distinção entre as categorias de entidades como pai Tayandô, mas para indicar que não está “cantando pra povo de cura” e sim “pra povo de tambor”,⁴⁴¹ isto é, que “mudou de linha”, porém sem entrar em transe, sem “incorporá-los”. A mudança da “linha de cura” para a “linha de umbanda” e/ou “mina” não elimina a possibilidade de voltar a incorporar “encantados da pajelança” durante o mesmo ritual dando prosseguimento ao ritual de pena e maracá.

Dona Bené às vezes inverte a ordem do ritual, fazendo como na sessão de umbanda (descrita no quarto capítulo), pois canta, depois da “abertura”, para os orixás, “virando” em seguida para a “cura”. Não é em toda sessão que canta para os orixás, somente quando sente necessidade de proteção contras as “demandas”. Todavia, tanto pai Tayandô quanto dona Bené, durante a sessão, não costumam sinalizar que “cruzaram as linhas” ou “mudaram de linha”. A percepção dessa mudança, sem a ritualização, se deu somente após eu ter assistido outras sessões em que é feita essa distinção formal. No caso de dona Benedita, tive imensa dificuldade em entender o que era feito durante as sessões, principalmente porque não tinha experiência de pesquisa no campo das religiões afro-brasileiras. Após assistir inúmeras sessões de pajelança na sua casa e, de umbanda em outros terreiros fui aos poucos, compreendendo a lógica de seu ritual.

Não era meu propósito tratar sobre a questão do sincretismo na pajelança, porém, este foi um tema que surgiu com o decorrer do trabalho de campo, a partir da distinção feita pelas curadoras/mães-de-santo sobre ser sua pajelança não “misturada”, o que me remeteu, de imediato, para as considerações feitas pelos pesquisadores a respeito desta prática e que foi discutido no segundo capítulo. Contudo, não irei fazer uma análise pormenorizada do ritual da pajelança, mas procurarei entender o que querem expressar as especialistas quando afirmam que sua pena e maracá não é “misturada”, recebendo somente o “povo do fundo” nos rituais.

Verifiquei que quando falam que “recebem” apenas o “povo do fundo”, que sua “cura” não é “misturada”, estão indicando que sua pajelança é “pura”. O “puro” aparece enquanto uma categoria encoberta, isto é, está na cabeça dos nativos, mas não é formulada

⁴⁴¹ Canta “pontos” de divindades nagôs como Ogum, Xangô, Iemanjá.

empregando este termo, mas utilizando-se de outra expressão que indica tal idéia como “eu não misturo as linhas” ou “a minha cura não é misturada”. Porém, essa pajelança não “misturada” é idealizada e está representada na categoria “povo do fundo”, que representa essa pureza onde as especialistas remetem à idéia da “origem indígena” da “pena e maracá”.

Desse modo, a pajelança não “misturada” é idealizada, não existindo na prática, pois uma série de outras categorias de encantados “baixam” nas sessões de “cura”. Essas diferentes categorias de encantados se enquadram numa categoria mais ampla denominada “caboclo”. A idéia de “caboclo”, especialmente os da família de Jurema, remete aos “ancestrais indígenas” que deixaram como “herança” o maracá, instrumento ameríndio, símbolo da pajelança, “prática legítima” e que caracteriza a região amazônica, segundo afirmava Galvão e muitos pesquisadores depois ou anteriores a ele, como já foi indicado por Aldrin Figueiredo (1996). E ainda que baixem entidades tidas como fidalgos e nobres, como da família da Turquia (Mariana) ou do Lençol (Barão de Gore), elas são não-africanas e na maior parte das vezes encaradas como caboclas.

A categoria “povo do fundo” pode ser entendida num sentido *lato*. Existe mais para afirmar uma identidade e fazer uma distinção em relação as religiões afro-brasileiras, que para marcar uma pureza real (e sim ideal), por mais que essa categoria genérica esteja ancorada à uma categoria real, mas que é utilizada para marcar seus contornos. Vale lembrar ainda que os “encantados do fundo” não “baixam” somente na pena e maracá – apesar de ser tida como entidades “típicas” da pajelança – mas também na umbanda agrupados em “linha” (como aconteceu na “corrente” da umbanda de mãe Nazaré e em outros terreiros que visitei) ou na mina em “famílias”, como a de “Surrupira”, por exemplo.

A despeito da heterogeneidade e flexibilidade, as pajelanças dentro desses quatro terreiros estabelecem um limite que a distingue das religiões afro-brasileiras ao não incorporar entidades africanas, como os orixás nagôs e voduns daomeanos pelas mães-de-santo/curadoras durante os rituais de “cura”. Pois se as religiões afro-brasileiras têm a África como referência, representados nas divindades como os orixás (nagô), voduns (jeje) e nkises (bantu), por sua vez, a pena e maracá tem a Amazônia, representados nas entidades indígenas e nos “encantados do fundo”. A pena e maracá é considerada, pelas especialistas, como sendo a “verdadeira tradição” da região, pois “é herança dos nossos antepassados indígenas”.

Todavia, apesar das divindades africanas não “baixarem” nas pajelanças por mim observadas, elas estavam presentes ainda que dificilmente “baixassem” nas sessões dos pajés da região do Alto Cairari no município de Moju, conforme mostrou Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino e Silva (1972) e que foi comentado no segundo capítulo. Porém, os dois autores relatam que não havia nenhum pajé que recebessem tais entidades quando da realização da pesquisa. As entidades africanas estavam enquadradas dentro da categoria “Anjos” e, quando “baixavam”, tais entidades diziam que moravam na África. No alto Cairari os “Anjos” eram mais “(...) conhecidos através de informações de outras pessoas que passam pela região em rápidas viagens, *realizando também sessões de pajelança*,⁴⁴² e são conhecidas por ‘macumbeiras’ ou ‘viradoras de cartas’, pois, em sua totalidade são mulheres (...)” (1972, p. 28).⁴⁴³ Do mesmo modo, vários outros estudiosos verificaram que outras categorias de entidades que “baixavam” nas diversas pajelanças, mas que foram escamoteadas na construção de uma prática idealizada mas que na realidade se mostrava distinta.

Dentre outros sinais característicos da pajelança, elencados por Eduardo Galvão, está o grande número de entidades recebidas pelo especialista. Percebi essa como sendo uma das peculiaridades da pena e maracá – que também é acionada pelas especialistas – mas o número é variável, podendo “receber” entre cinco a 20 entidades ou menos. Após fazer a abertura da sessão, as especialistas não “recebem” de imediato os “encantados”, somente depois de ter cantado três ou seis “doutrinas”, como dona Bené ou pai Luiz. Outras “incorporam” logo na “abertura”, como mãe Ilda. Pai Tayandô, em razão da natureza da sua “cura”, faz uma abreviação (para que não demore tanto e deixe esperando os clientes), “dando passagem” a um número reduzido de “encantados”. Às vezes “recebe” não mais que dois, “cruzando”, para logo em seguida “incorporar” Zé Pelintra e seguir consultando e/ou fazendo curas.

Como se pode observar existe uma grande variação em relação a pajelança entre os terreiros pesquisados, o que não significa que não haja uma estrutura mínima que permite identificar essa prática como pena e maracá. Contudo, ela não está conformada em um único “modelo” reconhecido pelo *consensus* dos nativos ou dos analistas.

⁴⁴² Grifos meus.

⁴⁴³ Grifos dos autores.

Capítulo 6 – Ritual e cura

Ô dona Joana, Joana, Joaná,
Guarde a pena e o maracá, Joana, Joaná,
O seu serviço é bom de pena, Joana, Joaná,
Guarde a pena e o maracá. Joana, Joaná.

Doutrina de encerramento⁴⁴⁴

Ao falar da pena e maracá é muito difícil não abordar o aspecto terapêutico, pois está imbricada ao aspecto religioso desta prática. Se o pajé é a figura central, a cura é uma das razões de uma sessão. Entretanto, que cura é esta que faz o pajé? Que motivos levam as pessoas a pedir auxílio deste especialista?

A perturbação seria o que principia a ida ao curador, sendo que o motivo desta perturbação vai de problemas físicos aos afetivos, entre tantas outras (PACHECO: 2004). Porém, não é só a perturbação em si que faz as pessoas irem ao curador, mas uma série de elementos que são levados em consideração durante o processo de adoecer – e avaliados constantemente junto ao seu grupo social – como a sua continuidade da enfermidade que muitas vezes acaba afastando das atividades rotineiras (MAUÉS: 1990).

Deste modo, a saúde, aqui, será enfocada como um “(...) conjunto de ações e processos que a sociedade promove para se manter saudável” (MEDEIROS: 2002, p. 76),⁴⁴⁵ incluindo-se aí, além do sistema biomédico, as práticas terapêuticas ligadas à “religiosidade popular”, haja vista que cura é um termo de sentido amplo, e que abarca diversos tipos de problemas, não se restringindo ao conceito biomédico.

Muitos dos estudos iniciais da Antropologia em relação à saúde estão voltados para a questão das representações e de como elas orientam a ação dos indivíduos na busca por recursos terapêuticos no momento de enfermidade. Entretanto, o processo de busca por recursos terapêuticos, seja no sistema biomédico ou “tradicional”, não estão baseadas apenas

⁴⁴⁴ Doutrina cantada por Oscar de Légua “incorporado” em mãe Ilda. Doutrina recolhida em trabalho de campo realizado entre os anos de 2004 e 2006.

⁴⁴⁵ Cf. MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirôa de. Quando Busca da Saúde e Religião se Entrecruzam: um estudo de caso. *Revista Antropológica*, Recife, ano 6, vol. 13(1), Editora da UFPE, p. 75-90, 2002.

em representações sociais sobre doença e saúde, mas a ação está também ligada a um processo subjetivo que surge da interação entre indivíduo e a cultura na procura de significados e soluções, onde o corpo é o principal conhecedor e mediador da experiência do indivíduo, de como ele percebe a doença.⁴⁴⁶

Todavia, a busca de determinados recursos também está relacionada à eficácia comprovada desses sistemas junto à população, em ocasiões de doenças. As técnicas terapêuticas resultantes de experiências acumuladas pela família e/ou vizinhos, bem como a prática de inúmeros especialistas, são outros recursos de que as pessoas lançam mão, como pude observar nos bairros Jurunas e Condor em Belém, junto a moradores de origem migrante do interior do estado do Pará, que mesmo vindo à capital à procura de tratamento médico não deixam de recorrer aos conhecimentos “tradicionais”, especialmente, sobre plantas medicinais no tratamento de doenças (QUINTAS: 2005).

O fato desses migrantes recorrerem às mais variadas práticas terapêuticas para modificar a situação de doença não significa uma rejeição ao tratamento médico encontrado em Belém. Trata-se de estratégias para “complementar” o processo de tratamento e com isso aumentar o leque terapêutico. Isso mostra que variadas são as respostas dadas pelos diversos grupos sociais para as necessidades de cura, e o sistema terapêutico “tradicional” é uma dessas respostas, lembrando que não existe somente uma maneira de tratar os problemas de saúde,⁴⁴⁷ e vários são os motivos que os fazem optar por este ou aquele recurso.

As técnicas terapêuticas “tradicionais” são formas específicas de se produzir cura, sendo parte importante da experiência de determinados grupos sociais – quando recorre aos remédios caseiros, quase sempre chás de ervas e plantas medicinais, casca de pau e unguentos – além dos diversos especialistas deste sistema. Desse modo, de acordo com Loyola,⁴⁴⁸ tais técnicas terapêuticas não podem ser entendidas como vinculadas a um único tipo específico de especialista, pois abarca diversas crenças, práticas e tipos de diagnóstico e cura, decorrente dos diferentes grupos sociais, uma vez que há numerosos tipos de especialistas no sistema

⁴⁴⁶ Cf. ALVES, Paulo César; RABELO, Miriam Cristina. Repensando os Estudos Sobre Representações e Práticas em Saúde/Doença. In: ALVES, Paulo César; RABELO, Miriam Cristina (Org.). *Antropologia da Saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ; Ed. Relume Dumará, 1998. p. 107-121.

⁴⁴⁷ Cf. OLIVEIRA, Elda Rizzo de. *O Que é Medicina Popular*. São Paulo: Abril Cultural, Brasiliense, 1985.

⁴⁴⁸ Cf. LOYOLA, Maria Andréa. Medicina Tradicional e Medicinas Alternativas: representações sobre saúde e a doença, concepções e uso do corpo. In: BUCHILLET, Dominique (Org.). *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*. Belém: MPEG, 1991. p. 125-133.

“tradicional”, como os pajés, espíritas, “ervateiros”, benzedeiros, curandeiros, que atuam em nossa sociedade.

Há no Brasil, como diz Mundicarmo Ferretti,⁴⁴⁹ uma forte ligação entre saúde e religião, pois a doença não teria como única fonte causadora vírus e microorganismos, mas outros fatores que a medicina não consegue tratar, e essa seria uma das justificativas que faz com que as pessoas não busquem unicamente o sistema biomédico para cura de seus males, sejam eles quais forem.

A autora faz distinção quanto aos tipos de doenças, sendo elas físicas, que podem ser tratadas tanto pelo médico quanto pelo sistema “tradicional”, através de um especialista como o pai-de-santo, padres, pastores; e as doenças espirituais (insônia, nervoso, loucura, alcoolismo), tratadas pelos terreiros (umbanda, tambor de mina, candomblé) e por pajés e benzedeiros, sendo que algumas das doenças podem ser tratadas por psicólogos ou psiquiatras, como neuroses. A distinção entre doença natural e não-natural é feita por Heraldo Maués (1990) e doença material e espiritual por Miriam Rabelo (1993) aponta no mesmo sentido de Mundicarmo Ferretti.

No entanto, não me preocuparei com a dicotomia doença física e espiritual, mas em focalizar como é construída a percepção de doença através do itinerário terapêutico de quem recorre a um especialista do sistema terapêutico “tradicional” ou “mágico”. As pessoas ao adoecerem não recorrem logo ao terreiro pensando que é feitiço nem os azande, tudo é fruto de um longo processo. Assim, procurarei mostrar os processos de cura, que por seu turno estão ligados a uma maneira de ver e viver o mundo, a partir da experiência religiosa e de doença por estas especialistas, pois as pessoas acionam para tratamentos de diversas doenças, “sistemas” que se contrapõem aos serviços inscritos no sistema biomédico o qual em tese seria suficiente para responder às necessidades da população.

⁴⁴⁹ Cf. FERRETTI, Mundicarmo. *Religiões Afro-Brasileiras e Saúde: diversidade e semelhança*. In: PROJETO ATO-IRE: CENTRO DE CULTURA NEGRA DO MARANHÃO. *Religiões Afro-Brasileiras e Saúde*. São Luís, [s.n.], 2003. p. 20-26.

6.1 – Os clientes

Em cada um dos quatro terreiros pesquisados o número de clientes e a frequência com que vão para as sessões de pena e maracá é variável. Isso tem haver com o papel que a pajelança tem dentro do terreiro, significando, em última instância, que é a mãe-de-santo quem diz – de acordo com suas habilidades – qual técnica terapêutica irá ser empregada na solução de cada problema.

Das quatro mães-de-santo/curadoras, apenas pai Tayandô e dona Bené “trabalham” relativamente na pena e maracá com maior frequência. Ambos realizam sessão toda semana. Dona Bené, embora trabalhe na pena e maracá toda sexta-feira, raramente utiliza técnicas terapêuticas para tratamento de enfermidades, costuma apenas “dar passagem” e quando há alguém, “dá consulta”, “passe”, “receita” “banhos” e “defumações” para tirar “inveja”, “pisica” (azar), “feitiço” ou trazer “sorte para os negócios”. De modo que durante o período em que fiz trabalho de campo não tive oportunidade de presenciar nenhuma cura no sentido *stritu* da palavra, exceto o tratamento de uma cliente. Contudo, os “banhos” e “defumações” agem preventivamente contra “doenças” que podem aparecer como consequência de “feitiços”.

Relatos de José, cliente há mais de 20 anos e morador do município de Marapanim/PA, diz que dona Bené costumava fazer muitas curas, atendia muitos clientes doentes. Segundo seu cliente, “ela chupava o feitiço com a boca”, “carregava na costa”, mas “hoje não trabalha mais, mas já trabalhou muito”, relata José. Dona Benedita questionada por mim sobre o porquê de não trabalhar mais “curando”, respondeu dizendo: “to muito velha para fazer essas coisas, não tenho mais força”. Revelou que já pensou em parar de “dar passagem”, mas não o fez porque os “guias me cobram, seu eu não trabalhar, seu não der passagem eles ficam me perturbando”. Dona Benedita faz suas sessões por “obrigação” e às vezes não aparece ninguém, nem mesmo ajudante, pois não tem nenhum filho-de-santo. José, quando vem a Belém, atua como ajudante.

Mãe Ilda que realiza sessão de pajelança apenas uma vez ao mês apenas “dá passagem”. Como dona Bené, no decorrer do ritual dá “passe”, “consulta”, “receita” de “banhos”. Mas, é na “mesa branca” “particular” ou de “caridade” que mãe Ilda costuma consultar e tratar dos problemas dos clientes. Quando aparece alguém enfermo ou trata na

“mesa” ou, dependendo do problema, marca um horário específico para realizar o serviço que consiste em benzimentos e na retirada da “porcaria”, mas não é sugando como faz pai Tayandô (“incorporado” com suas entidades) e sim colocando a parte do corpo doente (coberta com um pano preto) sobre um prato de barro contendo café quente e amargo. Após algumas orações, sobre o local afetado, e alguns minutos o “feitiço” materializa-se dentro do prato. Mãe Ilda ao empregar essa técnica, faz sem estar “incorporada” com seus “guias”.

Mãe Ilda prefere trabalhar na “mesa” para resolver os problemas dos clientes porque, segundo ela, é muito eficiente para descobrir se a pessoa tem “feitiço” e “quem fez”, pois consegue fazer “baixar” a entidade – que pode ser “encosto” (espírito de pessoa falecida) ou exu – ou “bruxo” (pai ou mãe-de-santo responsável) para persuadí-lo a “desfazer” o “serviço”. O ritual da mesa branca é menos demorado e menos cansativo, porque “incorpora” somente três “espíritos” e necessita de apenas de uma outra pessoa para atuar como “doutrinador”, podendo ser feito na casa do cliente sem chamar muito a atenção, afirma mãe Ilda.

Assim, mãe Ilda direciona os clientes para serem atendidos na mesa branca. Os poucos clientes que assistem a “cura” são convidados durante a “mesa”, de tal modo que há mais presença de filhos-de-santo nesse ritual. A participação na pajelança em média fica entre duas a três clientes que vão para assistir e “tomar passe” ou se aconselhar com os “encantados”.

Dentre as especialistas, mãe Nazaré foi a única que não vi trabalhar na pena e maracá ou mesmo atendendo clientes noutros rituais que realiza, como mesa branca. Como dito no capítulo anterior, pude presenciá-la dando passagem ao “povo do fundo” durante “uma umbanda”, em que os “encantados” “baixaram” “pedindo passagem”, pois há tempos não faz “uma cura”. Segundo ela, não “joga cartas”, mas costuma dar “passe” e fazer “vidência” quando aparece algum cliente. A maior parte de sua clientela constitui-se de pessoas da vizinhança. Diz que tanto homens como mulheres procuram por seus serviços para fazerem “limpeza de corpo, de feitiço”, mas “amarrar homem é o que dá mais”.

Por outro lado pai Tayandô resolve os problemas de enfermidade dos clientes preferencialmente na pena e maracá, sendo que foi o único que tive oportunidade de ver, além das “consultas” e “passes”, empregar outras técnicas terapêuticas para tratamento de

enfermidades. Se na mesa branca de mãe Ilda é onde o número de clientes é maior, no terreiro de pai Tayandô a pena e maracá é que concentra sua clientela no tratamento das enfermidades e demais aflições. No decorrer da semana atende dando “passe”, “joga cartas” e “búzios”.

Nos atendimentos de pai Tayandô o número de clientes gira em torno de quatro a oito por sessão de pena e maracá, a maioria de mulheres acima dos 40 anos. Nos outros dias e horários o número de clientes é grande.⁴⁵⁰ Alguns dos clientes são antigos e vão freqüentemente se estão em tratamento, ou uma vez ao mês para se aconselhar com Zé Pelintra/Tayandô e tomar um “banho de limpeza” como prevenção contra feitiço.

O tratamento das enfermidades seja na mesa branca ou pajelança não se resume numa única sessão, mas em várias e são durante elas que são construídas as narrativas pelo especialista sobre os problemas dos clientes objetivando o ordenamento do sentido do sofrer. As narrativas e a interpretação são construídas e trabalhadas a partir de informações do cliente e da experiência vividas nos rituais e nos atendimentos. Durante esse processo terapêutico o especialista vai conhecendo melhor o cliente o que lhe permite elaborar uma explicação mais refinada sobre suas aflições, tal como faz o curandeiro Ndembu (TURNER: 2005).

Como a questão da cura, seja ela no sentido *lato* ou *stritu* do termo, é um dos aspectos centrais da sessão de pena e maracá, procurarei compreender como a doença é percebida por ambos os atores, especialista e cliente, bem como entender quais as motivações que levam as pessoas a buscarem a ajuda destas mães-de-santo/curadoras.

Contudo, os clientes se mostraram bem menos receptivos à pesquisa que as especialistas que os atendiam. De modo que tive dificuldades em aproximar-me. Penso que para um estudo mais completo neste sentido é necessário um acompanhamento mais pormenorizado, porém, para as pretensões desse trabalho, o contato que mantive, foi importante para perceber a dinâmica das relações entre cliente e especialista durante o atendimento.

⁴⁵⁰ Mesmo após uma manhã de atendimentos na pajelança, pai Tayandô atende no turno da tarde por volta de quatro a seis pessoas. Esse número é variável, mas há uma constância nos atendimentos, haja vista que é dos pagamentos das consultas que mantém o terreiro e a si mesmo.

Nos dias de sessão de pajelança, procurava chegar com antecedência aos terreiros, não somente para ver os preparativos que precedem os rituais, mas para tentar estabelecer contato com os clientes os quais aguardavam para serem atendidos.

Na casa de pai Tayandô, a sessão era marcada para começar as 9h30 da manhã, algumas pessoas começavam a chegar por volta das 9h, para logo serem atendidas assim que começassem as consultas, já que a ordem dos atendimentos obedecem a ordem de chegada.⁴⁵¹ Porém, as sessões nunca começavam na hora determinada, de modo que eu dispunha de algum tempo para iniciar um conversa e descobrir o motivo que os levaram recorrer a essas especialistas.

Travar diálogo com os clientes nem sempre foi tarefa fácil. Os motivos que os levam ali nem sempre era para tratar de alguma enfermidade, mas buscavam soluções para relacionamentos afetivos, como “tentar recuperar a namorada que terminou o relacionamento” ou “acabar com o noivado da filha, por não gostar do noivo”. Motivos que os inibiam tanto de falar, com se refletiam na não permissão para que eu pudesse assistir o ritual (mas que eu acabava sabendo porque, às vezes, dava para ouvir ou da sala de espera ou da cozinha do terreiro).

As pessoas ficavam (ou eu ficava) pouco à vontade de falar, de “puxar conversa” quando chegava outros clientes que impediam as conversas a respeito dos assuntos que iriam resolver ali. Enquanto aguardavam, os clientes geralmente permaneciam em silêncio assistindo televisão, lendo alguma revista ou conversavam com o acompanhante (quando tinham) sobre assuntos triviais. Na casa de mãe Ilda se processava do mesmo modo, porém, os filhos-de-santo tinham mais contato com os clientes o que não ocorria na casa de pai Tayandô, pois seus “filhos” estavam ocupados nos preparativos ou estavam em espaços do terreiro que os clientes não tinham acesso. Como o terreiro de mãe Ilda se resume na sala da casa, o contato entre clientes e filhos-de-santo era inevitável, colaborando para a interação entre ambos, principalmente a partir da iniciativa dos filhos-de-santo que, conversando a princípio entre si, estimulavam os clientes a entrar na conversa perguntando a opinião sobre o assunto em questão.

⁴⁵¹ Algumas vezes quando o número de clientes ultrapassava cinco pessoas distribuía-se senhas, de acordo com a chegada, de forma a organizar o atendimento. Em outro terreiro, sendo que no bairro da Pratinha II, vi o mesmo método. Entregava-se 20 senhas para as 20 primeiras pessoas que queriam consulta. As consultas são gratuitas.

Grande parte das pessoas que vão aos terreiros esconde da família, amigos ou colegas de trabalho tal fato. Nas conversas – com os acompanhantes ou com outro cliente – diziam que não podia demorar ali, pois, havia dito para o familiar que iria ao comércio e voltaria logo. Quando atendiam ao telefone celular, respondiam que estavam ocupados “resolvendo um assunto” e que não podiam demorar ao telefone.

Tanto pai Tayandô como as demais especialistas deram depoimentos semelhantes. Segundo mães e pais-de-santo, alguns clientes valem-se de artifícios para não serem identificados ao entrarem no terreiro como disfarces (usando peruca ou boné e óculos escuro), ir tarde da noite ou em horário de pouco movimento nas proximidades das casas de culto. Postura como essas os ofendem, afirmam as especialistas, pois, vêm nisso uma forma de preconceito. Pessoas com alguma notoriedade na sociedade, como apresentador de telejornal, jogador de futebol ou empresários sempre pedem sigilo quanto a sua presença nesses espaços. Embora, desaprovem as atitudes dos clientes que se “escondem” para ir ao terreiro, os especialistas não deixam de atendê-los, assim como os clientes sempre retornam por anos, apesar dos estigmas que podem sofrer por contágio a um grupo considerado socialmente como inferior, marginal (GOFFMAN: 1988, ELIAS; SCOTSON: 2000).⁴⁵²

No discurso da sociedade, as religiões afro-brasileiras são discriminadas e ao entrar em contato com ela os clientes podem terminar por carregar esse estigma, por isso evitam ao máximo se expor, tanto sua imagem quanto os assuntos tratados com os especialistas, o que é garantido pelo caráter particular que a sessão de pajelança assume no terreiro de pai Tayandô, como na mesa branca particular de mãe Ilda e Nazaré.

Ainda que, a sessão de pena e maracá na casa de mãe Ilda e dona Bené sejam públicas, os clientes evitam que os demais participantes ouçam sua conversa durante as consultas com as entidades, por isso cochicham ao ouvido suas aflições, como comenta seu Henrique, cliente de mãe Ilda, que gosta de se consultar quando está sozinho, pois, “as pessoas gostam de saber da vida dos outros”. Situação semelhante a esta, também foi descrito pelo casal Leacock (1972).

⁴⁵² Cf. GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1988.

Apesar dessas barreiras durante o trabalho de campo, consegui com que as pessoas dessem algum depoimento e me deixassem acompanhar suas consultas. Como fiz com os especialistas, procurei observar, ver como eram suas idas aos terreiros e o que era feito e falado durante as sessões. Não fiz entrevistas formais e ao invés disso, privilegiei as conversas informais com os clientes, mas procurando saber seus propósitos e as circunstâncias que os levaram àquele local.

Com exceção do terreiro de mãe Nazaré, nas demais tive a oportunidade de dialogar com os clientes e estar presente nos locais quando de suas inúmeras idas. Conversei com cerca de 12 clientes, a maioria do terreiro de pai Tayandô (cinco), onde é maior a frequência de sessões de pajelança e conseqüentemente de clientes que freqüentam. Desse total, pude acompanhar dois, fora do espaço do terreiro, indo à sua casa conversar sobre sua experiência acerca da doença.

Todos os 12 clientes foram ao terreiro por indicação de parentes ou amigos.⁴⁵³ Penso ser esta a condição da grande maioria das pessoas que procuram por essas especialistas, haja vista, as dificuldades que eu tive de localizar os terreiros. Pouco mais da metade desses 12 clientes se constituem de mulheres, entre 40 a 50 anos, que moram no mesmo bairro ou em próximos. Assim como metade desse total de clientes freqüentam há mais de dois anos, sendo que um há mais de 20 anos.

Sei que isso não reflete a totalidade dos casos e talvez não possa ser estendido para o universo dos terreiros da capital paraense e seus clientes que procuram pelos serviços dessas especialistas, mas ajudam a pensar a realidade e compreender a dinâmica dos casos citados.

Dentre os vários motivos que os levam a procurar o serviço dos especialistas, como problemas afetivos e financeiros, chama a atenção os problemas de enfermidade. Contudo, não é a enfermidade em si que os leva, mas a percepção construída ao longo da sua experiência com enfermidade e que os fazem pensar em outros motivos que poderiam ter provocado. Motivos esses que escapam aos conceitos biomédicos sobre as causas das

⁴⁵³ Pai Tayandô diz que prefere que seus clientes tenham sido indicados por outros clientes seus, pois, inspira mais confiança na condução de seus rituais.

patologias e de um padrão de normalidade com base na experiência pessoal e o contexto que está inscrito.

Enfermidade como conseqüência de “coisa feita”, “feitiçaria”, “porcaria”, “flechada” é o maior motivo apontado. Mas como surgem as suspeitas de que o que tem é provocado por feitiço? A seguir irei apresentar o itinerário terapêutico de alguns clientes para entender, a partir dos casos, como se deu a construção da idéia de feitiçaria como resposta aos problemas de enfermidade.

Henrique, tem cerca de 55 anos, branco, casado, morador do bairro da Condor, e por volta de dois anos freqüenta o terreiro de mãe Ilda. Numa das minhas primeiras idas para assistir “mesa branca”, Henrique contou-me como veio “parar ali”. Disse que certa vez, ao abrir a porta do carro, da empresa aonde trabalha, sentiu uma “visgada” na mão, que passou a “inchar” em seguida. Falou que tomou alguns remédios que havia em sua casa e fez massagem, mas sem resultado. Desse modo, procurou vários médicos, “fez chapa” (radiografia), “tomou” outros remédios receitados pelo médico, mas sem melhora. Começou a estranhar a falta de melhora e achava que isso não era “normal”, porque já havia lançado mão de muitos recursos, mas não tinha contornado o problema e isso o prejudicava e preocupava, pois já não conseguia mais trabalhar.

Uma amiga aconselhou que procurasse um terreiro e indicou uma mãe-de-santo do bairro do Jurunas. Henrique revelou que começou o tratamento com a mãe-de-santo, mas “ela só fez comer o dinheiro”, ou seja, seus “trabalhos” não estavam tendo resultado, necessitando de mais dinheiro para que realizasse mais “trabalhos”. Fez “tratamento” por algum tempo, mesmo quando ela mudou do Jurunas para Cidade Nova,⁴⁵⁴ não abandonou o tratamento. Apesar do empenho de Henrique, “não acontecia nada”, o que o fez desistir. Achava que a mãe-de-santo estava usando o dinheiro que pagava para “fazer o serviço de outro cliente” e não o seu. Henrique achava estranho não ficar bom porque a mãe-de-santo tinha muitos filhos-de-santo e clientes, e se tinha, seria porque era boa no que fazia, concluiu.

Henrique procurou outras mães-de-santo, dessa vez através de anúncios que são fixados em postes de iluminação ou de folhetos que são distribuídos em via pública. Na

⁴⁵⁴ Conjunto residencial situado no município de Ananindeua/PA.

primeira tentativa a especialista cobrou R\$ 400,00 para “resolver o problema”. A segunda R\$ 300,00. As altas quantias pedidas fizeram com que não voltasse a procurar essas especialistas. Quando estava quase desistindo Henrique foi novamente aconselhado, dessa vez por seu irmão a procurar mãe Ilda. E disse que foi ela quem “tirou o feitiço” que havia na mão.

Segundo Henrique, mãe Ilda pôs sua mão coberta com um pano sobre um prato de barro com café quente. Não se tratava de uma sessão de pajelança, mas de um procedimento terapêutico feito pela especialista para extrair os “feitiços” do corpo das pessoas.⁴⁵⁵ Henrique contou que foi retirado da sua mão duas agulhas, mas não acreditava que tal fato pudesse ter acontecido. Disse que somente se convenceu que quando viu “dois buracos” na sua mão, por onde teria saído os objetos.

Mãe Ilda contou, afirma Henrique, que o feitiço não era dirigido a ele e sim para seu patrão, mas que não o atingiu por ter o “corpo fechado”, isto é, protegido contra feitiços. O “malefício” havia sido feito por uma ex-funcionária que cobrava uma dívida não paga a ela pela empresa. Henrique declarou que sabia da história da ex-funcionária, só não sabia da parte do feitiço que foi revelado por mãe Ilda.

Como a versão apresentada encaixou com os fatos que sabia, foi suficiente para que acreditasse na mãe-de-santo. Mãe Ilda havia dito que tinha sido uma mulher que havia feito o feitiço, mas que não era para ele. Henrique fez a ligação com a briga existente entre a sua ex-colega de trabalho que reclamava uma dívida não paga pelo “patrão”.⁴⁵⁶

Depois que ficou curado da mão, Henrique passou a freqüentar o terreiro. Costuma participar da mesa branca e sempre que vai, leva alguma coisa para mãe Ilda, com frutas, alimentos, velas, como forma de retribuir a dádiva recebida, haja vista a especialista não ter cobrado, como destaca Henrique, e foi isso que fez retornar, pois, “as outras mães-de-santo só queriam dinheiro e ela não, não me cobrou nadinha. Ela é uma pessoa muito boa, por isso eu sempre trago alguma coisa, pergunto se ela tá precisando de alguma coisa”. Henrique

⁴⁵⁵ Mãe Ilda não suga com a boca porque não acredita nesse tipo de técnica, pois, em São Luis, presenciou um “curador” encenar a retirada de uma barata do corpo da pessoa, quando na verdade, segundo ela, havia colocado o inseto previamente na boca para simular a “cura”.

⁴⁵⁶ A história de Henrique foi relatada por mãe Ilda com os mesmos detalhes, quando conversava com ela sobre os clientes que freqüentam o terreiro.

contribui também quando há festa em homenagem as entidades da mãe-de-santo como na festa da cabocla Mariana, Oscar de Léguas e João da Luz.

Henrique é um homem sério e pouco fala quando está no terreiro. Penso que contou sua história como forma de apresentar mãe Ilda e mostrar que ela é uma pessoa séria e competente no que faz, isto é, não é uma “mistificadora”.

O segundo caso é de Socorro e Leila, ex-clientes de dona Benedita. Quando iniciei o trabalho de campo no terreiro de dona Bené, Socorro estava sob tratamento dessa especialista. Tratava de uma dor de olho que sentia e que lhe fazia perder a visão momentaneamente. Quem apresentou uma a outra foi Leila cuja mãe já é cliente há pelo menos 20 anos. Socorro fez tratamento com dona Bené por aproximadamente oito meses de novembro de 2005 a julho de 2006. Pude acompanhar quase todo seu “tratamento” já que nesse período estava fazendo trabalho de campo no terreiro de dona Bené.

Socorro tem cerca de 30 anos é separada, mãe de um casal de filhos adolescentes. Seu último emprego foi como garçomete de um bar no bairro do Distrito Industrial no município de Ananindeua/PA. Hoje tem um pequeno bar, onde mora, no bairro da Pedreira em Belém, aberto no mês de fevereiro de 2006 em sociedade com José, igualmente cliente de dona Bené.⁴⁵⁷ Leila tem 33 anos é separada e tem um filho de sete anos. Atualmente trabalha no bar de Socorro de quem é “companheira”.

Segundo dona Bené e Socorro, a dor no olho era consequência de uma “flechada” (feitiço) feito pela ex-patroa de Socorro, descontente com seu trabalho. Nas sextas-feiras Socorro costumava ajudar dona Bené nos preparativos da sessão como acender velas e incensar os “pontos”, servia bebida para os guias, ascendia o tauari, defumava e incensava o ambiente durante a “cura”. Como Henrique, Socorro ajudava como forma de retribuir os serviços de dona Bené que fez “o serviço todo de graça”.⁴⁵⁸

⁴⁵⁷ José diz que quem faz feitiço para ele são os seus vizinhos de Marapanim, por isso ele vem a Belém para se tratar com dona Bené, porque assim seus vizinhos não têm como saber quem está desfazendo as “demandas”. José é cliente há mais de 20 anos e já morou por um ano a tratamento com dona Bené a quem se refere como prima para que os vizinhos de dona Benedita não pensem que os dois tenham uma relação amorosa.

⁴⁵⁸ Não se costuma cobrar pela consulta durante alguns rituais públicos como pena e maracá ou “corrente” na umbanda. Pai Tayandô diz que recebe o que lhe derem embora exista um quadro (na sala de estar do seu terreiro) com uma tabela de preços dos seus serviços, assim como também há na casa de mãe Nazaré. Dona Bené não cobra pela consulta durante as sessões, mas pelo serviço particular.

Quando piorava da “dor no olho” Socorro ficava hospedada na residência de dona Benedita sob seus cuidados. Num dia ao chegar para assistir a sessão de pajelança encontrei Socorro deitada em uma rede na sala de estar da casa de dona Bené, pois tinha piorado. Disse-me sentia tontura e forte dor na cabeça e olho. A “recaída”, segundo dona Bené, foi em razão de socorro relaxar com o tratamento. A partir daí Socorro procurou seguir rigorosamente os conselhos da especialista e suas entidades, para livrar-se de vez do problema.

Na sessão as entidades de dona Bené diziam que era para Socorro se cuidar, porque estavam fazendo feitiços contra ela. Recomendava “banhos” e “defumações”.⁴⁵⁹ Enquanto estava se tratando com dona Benedita, Socorro foi em outro terreiro que pertence a uns médiuns que havia sido filhos-de-santo de dona Bené há uns cinco anos. A intermediação foi feita por Leila que os conheceu quando estavam vinculados à dona Bené. Socorro conta que gostou muito do tratamento da outra médium. Diz que ela é muito boa “porque não foi nem preciso eu contar o que eu tinha porque o caboclo quando ele é bom, não precisa a gente contar nada, ele já sabe”.

Embora tivesse tido melhora com os “remédios” feitos por dona Bené, Socorro ainda sentia “dor no olho” e por isso procurou outro terreiro para complementar o tratamento. Dona Bené soube que Socorro havia ido a outro terreiro e, claro, não gostou. Disse que a outra pessoa podia “desfazer” o que ela havia feito e pôr a perder todo o “trabalho”, como também, poderia ficar boa mas, então, Socorro não iria saber quem realmente havia lhe “curado”. Apesar disso, dona Benedita continuou cuidando de Socorro.

Nesse meio tempo, Socorro que morava com Leila no “Distrito” mudaram-se para o bairro da Pedreira, abrindo, em sociedade com José, um bar. José entrou com o dinheiro e as duas com a mão-de-obra. Como José mora em Marapanim/PA, Socorro e Leila tomam conta do bar.

A mudança surgiu para Socorro como uma possibilidade para “mudar de vida” com um negócio próprio e se afastar da ex-patroa que fazia feitiço, pois morava perto dela. A abertura do bar exigia tempo de Socorro o que a fez diminuir suas idas ao terreiro, porém, não

⁴⁵⁹ Os banhos eram preparados por dona Bené com diversas ervas e as defumações eram compradas por Socorro em casas especializadas conforme a prescrição do tipo de “defumação”.

deixou de ir às sessões de pena e maracá nas noites de sexta-feira, mesmo que fosse o “dia de maior movimento no bar”, segundo Socorro, pois havia Leila para “tomar conta” enquanto ela se tratava.⁴⁶⁰

Socorro conseguiu “curar-se” do “problema do olho”, mas devia tomar cuidado, porque sua ex-patroa não iria para por ali, dizia dona Bené. Assim Socorro prosseguiu “pegando passe”, “tomando banhos” e fazendo “defumações” para precaver-se. Porém, outros problemas começaram a aparecer, como falta de freguesia para o bar. Socorro estava desconfiada de uma “mulher morena” que foi perguntar de onde ela tinha vindo e disse que o bar não iria “pra frente”. Socorro achou que a tal mulher “morena” estava fazendo feitiço para o bar não ter freguesia e fechar em consequência disso. O que foi confirmado pelos guias de dona Bené durante uma pajelança.

Socorro disse que havia uma mulher que estava querendo alugar o “ponto”, o imóvel para pôr um bar, mas o dono deu preferência para José que pagou dois meses adiantados. A mulher que não conseguiu alugar teria ficado com raiva, daí Socorro achar que ela estava “mandando brasa”, isto é, “feitiço” para que o “negócio não fosse pra frente”. Socorro também desconfiava que sua ex-patroa havia descoberto seu novo trabalho e por isso estaria, igualmente, fazendo feitiço para o bar fechar.

Nas sessões, Socorro pedia para que os “caboclos” a ajudassem no “negócio”, para que as entidades trouxessem fregueses, pois corria-se o risco do bar fechar por falta de dinheiro e ela ficaria sem trabalho e lugar para morar. Os guias de dona Bené disseram que era para Socorro servir bebida no “ponto” que ela iria fazer “firmar” para eles dentro do bar. Fazendo isso ela iria conseguir o que queria. Assim Socorro fez. A situação do bar melhorou um pouco, disse Socorro, mas ainda era delicado seu estado, pois, havia dias que “entrava bem dinheiro” e noutros “não dava ninguém”. Além do problema de falta de freguesia, Socorro e Leila começaram a desentenderem-se. As brigas eram constantes, de acordo com Socorro, sem motivo aparente.

Dona Bené disse que isso era devido aos feitiços que estavam sendo feitos contra Socorro. Socorro, por sua vez, fazia as coisas que os guias recomendavam, mas sem resultado

⁴⁶⁰ Leila eventualmente freqüentava o terreiro e somente ia em dia de pouco movimento no bar e quando sabia que Socorro estaria lá.

satisfatório. As brigas entre as duas intensificaram-se e ambas começaram a sofrer de dores pelo corpo, principalmente na cabeça. Socorro que além de se tratar estava tentando “desenvolver sua mediunidade” com dona Bené, começou a ter sonhos e visões sobre a possível mulher que estaria “fazendo feitiço”, porém, sem conseguir ver quem era com certeza.

Durante o período que estava se tratando os discursos e as interpretações tanto da especialista quanto da cliente eram parecidos sobre a aflição vivida por Socorro. Ambas confidenciavam suas impressões sobre o que achavam da vida de uma da outra. Dona Bené era contrária a sociedade de José com Socorro que embora achasse ser boa pessoa reprovava o relacionamento que tinha com Leila de quem não gostava. Socorro desconfiava que dona Bené não gostava de Leila e que não era favorável à sociedade. Apesar disso tinha consideração por dona Bené por ter cuidado dela quando doente. Eu procurei manter-me “neutro” na medida do possível sem emitir opinião sobre o que ambas pensavam uma da outra e nem comentar com uma delas o que havia sido dito a seu respeito.

Em uma sexta-feira à tarde do mês de junho de 2006 fui ao bar de Socorro para tomar umas cervejas e conversar sobre o seu tratamento com dona Bené. Por volta das 18h30 seguimos eu e Socorro para o terreiro de dona Benedita para assistir a sessão. Na sessão desse dia Tango-do-Pará/Bené disse algo que levou Socorro a reavaliar o que estava vivendo e passou a interpretar de outra maneira os acontecimentos, a partir das suspeitas levantadas com base nos seus sonhos e “visões”.

A entidade teria sugerido, durante o diálogo que manteve com Socorro, que quem estava fazendo feitiço contra Socorro e Leila era a própria dona Benedita. Porém, em seguida Tango-do-Pará tratou de contornar o que havia dito.

Terminada a sessão, saí junto com Socorro. Ela iria voltar para o bar e eu para minha casa. No caminho até a parada de ônibus, onde eu iria ficar, Socorro, pensativa, perguntou o que eu havia achado do que tinha acontecido na sessão. Disse não ter entendido o que o guia falara. Intrigada ela explicou o “ato falho” do guia de dona Bené que lhe denunciou.

No final de junho fui ao bar e Socorro disse-me que Leila vinha sentindo fortes dores na cabeça e que não passava mesmo tomando comprimidos. A mãe de Leila, numa das visitas que a filha fez, perguntou o que ela tinha. Mãe de Leila ficou desconfiada do problema e achou que isso, talvez, tivesse participação de dona Bené. Assim, Leila foi levada por sua mãe num terreiro no bairro da Cremação, contou-me Socorro.

Segundo Leila, o pai-de-santo disse que a dor de cabeça era consequência de feitiço. Leila disse-me que inicialmente não acreditou no diagnóstico do especialista, mas ao descrever as características da pessoa que teria feito o feitiço, mas sem citar nomes, passou a acreditar, pois, coincidia com as características de dona Benedita, o que veio ao encontro das suspeitas tanto da mãe de Leila como de Socorro e da própria Leila.

A partir desse episódio, Socorro e Leila deixaram de freqüentar o terreiro de dona Bené, com medo de que ela pudesse “fazer coisa pior”.⁴⁶¹ Disseram-me que dona Bené estava fazendo “demanda” para separá-las, por não gostar de Leila e não aceitar a relação entre as duas. O feitiço era também para fechar o bar, porque, segundo contaram, dona Bené nunca concordou com a “sociedade” entre Socorro e José. O “ponto” que foi feito no bar era para que os guias de dona Bené vigiassem-nas e agissem no sentido contrário de que desejava Socorro para o seu bar. Depois disso, Socorro desfez o “ponto”.

Socorro acha que dona Bené queria que ela voltasse a se desenvolver e se tornasse filha-de-santo (pois dona Bené não tem nenhum) para ajudá-la na sessão como fazia antes, no período em que estava em tratamento da “dor no olho”. Disse que Bené fez isso porque “é uma pessoa sozinha, nem a família dela quer saber dela” e completou a idéia dizendo que “se ela é sozinha boa coisa não é”. “Não pode ser outra pessoa, só pode ser a dona Bené, porque a minha ex-patroa não sabe onde tô morando”, concluiu Socorro. Achava também que dona Bené estava “mandando brasa” (fazendo feitiço) para José, pois por mais que seus vizinhos (em Marapanim) fizessem “demanda”, “eles não tem guia”, e dona Bené tem, porque “quem tem guia tem mais força”, argumentou Socorro.

Leila e Socorro quando moravam no “Distrito”, começaram a freqüentar a Igreja do Evangelho Quadrangular, a convite do pastor daquele bairro. Disseram-me que somente

⁴⁶¹ Em julho foi a última vez que Socorro foi à casa de dona Bené.

aceitaram ir porque o “pastor e sua mulher são gente boa”, pois embora soubessem da relação homossexual das duas e de freqüentarem “macumba” não as discriminou. E foi a “mulher do pastor” que disse à Socorro que havia sido feito feitiço e quem era a responsável.

Socorro conta que a “mulher do pastor” não faz “vidência” como dona Bené, mas “revelação”. O “espírito santo fala através dela” disse-me Socorro, porque “ela é só um instrumento por onde o “Espírito Santo” se comunica”. O poder da “revelação” é do “Espírito Santo”, por isso a “mulher do pastor” não tem poder de vidência, porque “depois que faz a revelação esquece tudo, ela só sabe naquela hora que recebeu a revelação” afirma Socorro. A “mulher do pastor” descreveu tudo o que havia se passado na vida de Socorro e o fato de não se conhecerem é um dos pontos ressaltados para que acreditasse na “revelação”. A “mulher do pastor” disse ainda que ela era uma “pessoa especial” e que um dia iria “servir a Jesus”. Socorro contava-me tudo de maneira impressionada de modo a convencer-me da veracidade dos fatos vividos. Sua narrativa era reforçada por Leila que me contou, também, os mesmos fatos. Socorro disse que pretendia “pagar o dízimo”, pois fez uma promessa que se o bar conseguir dar certo, iria “dar o testemunho na igreja” e contribuir mensalmente com 10 por cento do que ganhar, iria torna-se “dizimista”.

Ao saber que estava sob feitiço foi levada por Leila para tratar-se com dona Bené. Socorro afirmou que foi ela quem disse à dona Bené que estava com feitiço e não o contrário. E foi baseado no seu depoimento que os caboclos dessa especialista passaram os “remédios”. Ao dizer isso, Socorro atenuou os méritos de Bené e restitui a quem realmente mostrou competência e eficácia na elaboração da interpretação sobre seu problema, à “mulher do pastor”. Certamente só falou isso pelo fato de sua relação com dona Bené ser outra.

Leila disse que depois de sua ida ao pai-de-santo as “dores de cabeça” desapareceram. Os desentendimentos também pararam por algum tempo, porém, não demoraram a iniciar as brigas, declarou Socorro em agosto, sem fazer referência ao feitiço, mas ao temperamento de Leila. Dona Benedita, por sua vez, ao comentar o afastamento de Socorro, disse que era em razão do feitiço que Leila e sua mãe estavam fazendo.

As pessoas vão aos terreiros por inúmeras razões, para tratar dos mais variados problemas. A feitiçaria como explicação é o motivo mais acionado para elucidar a causa de determinadas aflições como as “doenças misteriosas” é a que mais chamou-me a atenção pela

sua recorrência. Se a idéia de feitiço é generalizada na sociedade brasileira, há uma generalização do feitiço como resposta para os problemas nesses terreiros, haja vista, pelas várias consultas que pude assistir, onde na maioria das vezes o feitiço aparece como resposta para as enfermidades e outros problemas.⁴⁶² Parece haver uma idéia de que tudo é causado pelo feitiço. Em minhas primeiras incursões aos terreiros – embora explanasse o porquê estava ali – pensavam que eu estava ali por eu achar que estava “enfeitiçado”.⁴⁶³ O guia de dona Benedita dizia sempre que havia pessoas com inveja de mim e que isso prejudicava-me, “fechando meus caminhos”.⁴⁶⁴ Alicia⁴⁶⁵ conversando comigo no terreiro falava que “a inveja é o pior feitiço”.⁴⁶⁶

Feitiço era assunto comum nas rodas de conversa na casa de mãe Ilda ou Bené, mas não tanto na casa de pai Tayandô, porém não deixavam de aparecer nos diagnósticos sobre os problemas dos clientes; ou mãe Nazaré ao dizer que as pessoas se tratam mais de feitiço quando a procuram. Segundo Yvonne Maggie (1992, p. 26), as acusações de feitiçaria exprimem dramas sociais, porque está ligada a aspectos das relações sociais entre os homens, de modo que a feitiçaria pode ser vista como uma teoria moral porque “aprova as virtudes” e “desaprova os vícios sociais”, pois somente as pessoas “más” se utilizam desse recurso. A

⁴⁶² Certamente o feitiço não é a única causa das doenças. A doença poder ser conseqüência da manifestação da mediunidade como mostrei no capítulo 3 em relação ao caso das especialistas. O não cumprimento das “obrigações” por parte das afro-religiosas pode também resultar em doenças, como conseqüência de punição imposta pelas entidades.

⁴⁶³ Nos terreiros de mãe Ilda e Bené viam-me mais como cliente que como pesquisador.

⁴⁶⁴ As pessoas diziam para eu tomar “banhos de limpeza” e “descarga” para tirar o “olho grande” e o feitiço. Sempre pegava “passe”, mas nunca peguei “banhos”. Dona Bené dizia que “passe ajuda, mas não tira feitiço, o que tira feitiço é banho de volta”. O fato de não tomar a iniciativa de pedir os “banhos” ou a “receita de banhos”, fazia-as pensar que, talvez, não acreditasse nelas. Para evitar mal entendidos, dizia sempre que iria pegar outro dia, para evitar mal entendidos.

⁴⁶⁵ Filha-de-santo de mãe Ilda.

⁴⁶⁶ Para pai Tayandô, o corpo (humano) tem significado especial, haja vista ser ele percebido como a morada dos orixás, dos voduns, dos encantados, por isso deve estar bem cuidado, estar bem e com saúde para que se possa recebê-los. Essa percepção do corpo como morada das divindades é muito presente entre os candomblecistas como aponta Leão-Teixeira; Barros (1988). Segundo pai Tayandô, a doença para atingir o corpo, primeiro atinge o espírito, pois a origem de toda doença é espiritual. E para um tratamento de saúde ser eficiente, é necessário que se cure primeiro os “males do espírito”, para depois ter a cura dos males que afligem o corpo, concepção esta, compartilhada pelas demais mães-de-santo/curadoras. A doença é vista como uma “flechada”, que pode ser mandada ou provocada por outra pessoa, um ser sobrenatural ou pela força da natureza. Pai Tayandô exemplifica contando sobre o caso de uma cliente que sofria de “esquizofrenia”, mas que na verdade era uma “cupiara”, um espírito malvado, que a acompanhava, causando-lhe transtorno. O que pai Tayandô chama de “cupiara”, mãe Ilda, Nazaré e Benedita chama de “encosto” ou “egum”, e seria o espírito de uma pessoa falecida que pode se “encostar” na pessoa ou ser mandada via feitiçaria. Desse modo, todas as doenças que os médicos tratam, podem ser tratadas pelas especialistas, mas nem todas as doenças que as especialistas tratam, os médicos conseguem dar conta, porque estes não teriam competência de cuidar dos males que afligem o espírito, mas somente a matéria. Ainda que tais concepções sobre as causas das doenças, de acordo com pai Tayandô, seja relacionada à pajelança, essa visão compartilhada por umbandistas como mostra o estudo feito por Paula Montero (1985).

análise do feitiço e os dramas que elas revelam não é o objetivo principal, mas perceber como são construídas as interpretações de acordo com as situações vividas pelos clientes.

O caso de Henrique serve como um exemplo de como as coisas se processam. Geralmente a pessoa sente uma dor. A dor é um dos principais sintomas que levam as pessoas a buscar recurso terapêutico.⁴⁶⁷ A mão de Henrique começou a “inchar” após a “visgada” que sentiu o que afastou de suas atividades, pois, não conseguia mais “fazer as coisas”, isto é, executar suas tarefas rotineiras. Uma das principais medidas foi tentar resolver em casa com os remédios que tinha ao alcance. Socorro, assim como Leila tomava comprimidos adquiridos nas farmácias para as “dores no corpo e de cabeça”. Quando não conseguem solucionar a enfermidade em casa, ou ela se agrava, recorrem aos médicos. Foi o caso de Henrique que foi em vários, segundo afirma, porém sem resultados satisfatórios.

Ao não obterem um diagnóstico pelos médicos e os exames ao não apontarem as causas ou a enfermidade que persistiu sem melhorar apesar de seguirem as prescrições e posologia, essas pessoas começaram a achar que algo estranho está acontecendo. A falta de resposta no sistema explanatório ao qual se apóiam é o que levam a pensar que o que tem não é normal. Seu padrão de normalidade tem como parâmetro além do sistema biomédico a sua experiência com a doença, o próprio corpo que diz através da dor que está fora dos limites que são ordenados socialmente do contexto o qual se encontra. A quebra desses padrões de normalidade da doença inscritos na “realidade da vida cotidiana” é vista como problemática, pois lança o indivíduo ao desconhecido, àquilo que está fora da sua zona acessada cotidianamente (BERGER; LUCKMANN: 1999, DOUGLAS: 19-).

A feitiçaria como causa surgiu quando falharam os diagnósticos ao encontrar seu limite explicativo, isto é, quando a doença foge ao curso do que julgavam ser “normal”. A feitiçaria, como a bruxaria entre os azande, explica “(...) condições particulares, numa cadeia causal, que ligaram de tal forma um indivíduo a acontecimentos naturais que ele sofreu dano” (EVANS-PRITCHARD: 2005, p. 54), haja vista que já ficaram várias vezes doentes e

⁴⁶⁷ Durante minha pesquisa (QUINTAS: 2005), sobre práticas terapêuticas de migrantes moradores dos bairros do Jurunas e da Condor em Belém/PA, notei que quase sempre há uma associação entre a dor e a doença, como se a dor fosse o único sinal de doença, apesar de ser, para eles, o principal sintoma e o mais comum que leva as pessoas a irem em busca de auxílio médico ou não, mesmo fenômeno, também, foi observado por Jaqueline Ferreira (1994), em seu trabalho sobre representações do corpo doente em classes populares.

conseguiram melhorar. Desse modo, a feitiçaria explicaria o “porquê” determinado fato acontece e não “como” acontece.

Do mesmo modo como os azande, há em nossa sociedade uma pluralidade de causas para as doenças, mas “(...) é a situação social que indica qual a causa relevante, podemos entender por que a doutrina da bruxaria não é usada para explicar qualquer fracasso ou infortúnio” (EVANS-PRITCHARD: 2005, p. 56). Tal como na nossa sociedade, a indicação entre os azande de que se trata de bruxaria tem por parâmetro o próprio indivíduo que percebe a partir da experiência da enfermidade e do quadro social que vai dizer que se trata de uma condição particular ou não.

O diagnóstico da possível causa para o “setor problemático” (a sua doença ou falta de explicação para a mesma) e a busca por recursos terapêuticos não é pensado sozinho, mas é negociado em casa. Geralmente alguém ligada à pessoa, como um amigo ou parente, sugere que possa ser resultado de feitiço e indica algum terreiro, que já tenha ido ou alguém próximo tenha se “tratado”. Essa indicação sempre é seguida de depoimento sobre alguma história a qual assegura a eficácia do tratamento e/ou competência da especialista, como foi o caso de Henrique e Socorro que foram via intermediação de pessoas próximas e que tinham experiência de tratamento com as especialistas como o irmão de Henrique e Leila que freqüentava os terreiros.⁴⁶⁸

Também foi o caso de Susana⁴⁶⁹ que foi ao terreiro de pai Tayandô por indicação de uma prima com quem havia tratado do filho que estava doente. Segundo Susana, o filho da mulher do seu primo era “muito pirento” (tinha dermatose). Com o “tratamento” a criança ficou curada. As narrativas sobre experiência comprovada junto a essas especialistas reforçam e justificam as idas, ainda que tenham desconfianças em relação ao sistema terapêutico religioso, pois “[s]e o processo de cura começa com a disposição do paciente em se submeter ao curador, isso não envolve necessariamente uma escolha racional e voluntária por um “sistema” subjacente à prática do pajé, como a ênfase nas “crenças” pode fazer supor, mas sim um *crédito* (...) depositado no pajé, estabelecendo uma relação de confiança entre

⁴⁶⁸ Ao contar sua história para mim Henrique também estava agindo nesse sentido, porque tinha tido resultados reais, segundo ele, com o tratamento feito por mãe Ilda.

⁴⁶⁹ Nome fictício. Susana é cliente de pai Tayandô e foi tratar de “dor na coluna” e “dor no joelho” que, segundo afirma, sente há muito tempo e apesar das inúmeras consultas com médicos e tomar vários remédios não alcançou a esperada recuperação.

este e o cliente” (PACHECO: 2004, p. 165-166). Desse modo, as escolhas por determinada agência religiosa é condicionada, em parte, pela indicação de terceiros que pela vontade do cliente em ir especificamente à uma mãe-de-santo ou curadora ou até mesmo à uma igreja evangélica.

Henrique iniciou “tratamento” com uma mãe-de-santo, porém, a enfermidade continuou no mesmo estágio. Mesmo não tendo resultado a princípio, ele não desistiu do tratamento via o sistema terapêutico “tradicional”, haja vista que se a mãe-de-santo tinha muitos clientes e filhos-de-santo era porque “dava certo”, ou seja, tinham resultados reais os tratamentos.⁴⁷⁰ Henrique pensava que talvez o fracasso do seu tratamento se devesse ao fato da especialista estar usando o dinheiro para fazer o “serviço” de outro cliente e não o seu. Embora seu insucesso inicial, foi em busca de outras especialistas, até encontrar mãe Ilda. Socorro recorreu a um segundo médium para tratar-se, não que estivesse piorando, mas para suplementar e reforçar o tratamento. Susana usa da mesma estratégia e trata de suas dores na coluna com pai Tayandô e com uma “puxadeira” na ilha de Cotijuba.⁴⁷¹ Pai Tayandô que faz “sacudimento”,⁴⁷² mas toma os “remédios de farmácia” (alopáticos) para sua diabetes ou ainda Carla que trata de uma infecção na perna, mas “passa pomada” e outros remédios recomendada por terceiros que lhe disseram que “era bom”, o que Luc Boltanski (1979) denomina de “medicina imitativa”.

O sistema terapêutico biomédico ou “tradicional” não é concorrente ou antagônico para essas pessoas, mas suplementa-se, haja vista a doença não ser somente um evento biológico, mas também social, diz Evans-Pritchard (2005). Embora exista uma lógica por trás da feitiçaria ela não exclui a causalidade natural (idem). Todavia, não quero fazer distinções e separar de forma absoluta às esferas terapêuticas em que o primeiro sistema atuaria sobre a patologia que afeta a estrutura biológica (realidade objetiva) e o segundo sobre os aspectos subjetivos organizando as aflições (realidade subjetiva).⁴⁷³

No episódio de Socorro há um acúmulo de interpretação que são agrupados no decorrer do seu itinerário. Nos dois sistemas religiosos o diagnóstico de feitiçaria se manteve.

⁴⁷⁰ Isso justificaria, para Henrique, as suas continuidade no tratamento mesmo quando a mãe-de-santo mudou-se para outro local distante de sua residência.

⁴⁷¹ Ilha que faz parte do município de Belém e distante da sede cerca de 45 minutos de barco.

⁴⁷² “Sacudimento” é um ritual de limpeza do corpo.

⁴⁷³ Cf. RABELO, Miriam Cristina. *Religião e a Transformação da Experiência: notas sobre o estudo das práticas terapêuticas nos espaços religiosos*. GT 02. Porto Alegre, 2005. 1 CD-ROM.

Em nenhum momento a “feitiçaria como sistema” foi posto em dúvida, talvez o especialista sim, uma vez que recorre-se a inúmeros especialistas na busca da cura. Segundo Maggie (2001, p. 27) a feitiçaria como sistema é capaz de contornar muitas das suas falhas apresentadas, pois elas (as falhas) se referem a uma situação particular e específica e “não ao sistema como um todo”. Quando o resultado esperado pelo cliente não é obtido, o problema não é o sistema e sim o cliente que não cumpriu rigorosamente as etapas do tratamento ou, então, demorou a procurar um especialista desse modo não sendo possível curar devido ao “estado avançado” da enfermidade, como aconteceu com uma cliente de pai Tayandô que não conseguiu melhora no problema de “dor na costa”. A cliente é freqüentadora antiga e acha que não ficou boa porque demorou a procurar pai Luiz.

Chegando ao terreiro o indivíduo explica suas aflições e as especialistas, por meio da “vidência”, “jogo de carta” ou preferencialmente na consulta com a entidade durante os rituais o diagnóstico é elaborado. Muito embora as mães-de-santo/curadoras digam que o que tem é fruto de feitiçaria ainda assim não acreditam, pois muitos vão incrédulos, como diz Gustavo Pacheco em relação aos curadores maranhenses, “(...) a adesão a um determinado agente terapêutico ou a uma determinada forma de tratamento emerge do modo como as pessoas respondem às aflições, e não de sua aceitação cognitiva de um conjunto de princípios cósmicos ou proposições abstratas sobre saúde, doença e perturbação” (2004, p. 167). Somente após darem provas do seu poder, seja a materialização do feitiço ou narrativa de determinada situação particular e íntima vivida pelo cliente é que passam a aceitar o diagnóstico. Como no caso de Socorro e a “revelação” pela “mulher do pastor” ou no de Henrique em relação à interpretação construída por mãe Ilda e em seguida a retirada das agulhas.

As histórias dos clientes lembram a de pai Tayandô – quando sofria “tumores na cabeça” chegando a pensar em suicídio – que foi levado por um amigo a um terreiro para ser consultado. Pai Tayandô conta que no início resistiu à idéia porque havia recorrido a vários especialistas, mas sem resultado. Desacreditado e desconfiado pai Tayandô acabou cedendo e foi com o amigo até a presença do pai-de-santo maranhense. Chegando ao local, segundo pai Tayandô, o especialista – que estava “incorporado” com a entidade chamado Baiano Grande – disse:

“(…) *eu sou Baiano, vocês tão bem? aí ele, eu tava lhe esperando aqui, aí eu só comigo disse: Ah! o Maurício já falou toda a minha vida pra ele, vai me revelar tudo agora. vamos aqui, aí ele chegou lá e conversou comigo, conversou comigo, aí de repente ele olhou pra mim e disse: olhe! Eu, eu, eu tô aqui e você não tá me, me, você não tá percebendo o que eu tô falando, você tá dizendo no seu coração que tudo isso que estou lhe falando, o outro filho já tinha me dito. Parece que falaram. Mas eu vou lhe provar que eu estou falando a verdade pra você. Aí ele começou a falar realmente de coisas que só o meu íntimo sabia, e disse pra mim, disse: olha! você tem um congá na sua casa, lá no seu quintal tem um pé de, um mamoeiro, do lado você entra, do lado, do lado esquerdo de que você entra, tem um mamoeiro, no pé desse mamoeiro tem uma pedra enterrada sua, a pedra do seu otá tá enterrada lá. Aí ele falou, aí num, como é pra mim, eu disse: como é que o senhor faz pra mim ficar bom?, disse: olha! você vem, você vem tomar três banhos aqui. Égua!, foi quando eu cheguei em casa, fui passando direto pra lá pro mamoeiro né, eu meti lhe a faca assim, aí tim!...*

GQ: A pedra!

T: ... é a pedra de que tinha embaixo do meu altar, o meu irmão tirou e enterrou no quintal (...).⁴⁷⁴

Aqui pai Tayandô, ao contrário dos clientes, compartilhava do sistema de crenças ainda que estivesse desacreditado em razão da falta de resposta aos tratamentos realizados em inúmeras agências terapêuticas. Os clientes ficam bastante impressionados quando a especialista descrevem algo que passou na vida deles e que por não terem tido contato antes, não teriam como saber de suas vidas.

A eficácia das especialistas está em oferecer “(...) uma narrativa que reconstitua a cadeia de eventos que levaram o indivíduo à doença (...)” (RABELO: 1993, p. 319) sendo a interpretação um dos aspectos principais do candomblé, diz a autora. Esse aspecto poder ser estendido para o contexto da umbanda, do tambor de mina e da própria pajelança, onde as mães-de-santo oferecem uma interpretação, um contexto, onde estimula o cliente a encontrar em si a resposta, para localizar dentre seus suspeitos o causador do feitiço. O sucesso, segundo Miriam Rabelo (1993, p. 319), repousa na capacidade do cliente reconhecer-se na narrativa apresentada. Certamente essa é uma das vantagens do sistema “tradicional”, porque, além de tratar da enfermidade, oferece uma explicação que fornece sentido ao sofrimento do indivíduo, haja vista que o sistema biomédico apenas centra-se no processo patológico

⁴⁷⁴ Entrevista realizada em 15 de janeiro de 2006.

(PACHECO: 2004). Esse êxito na construção da narrativa foi que fez convencer Socorro da autoridade da “mulher do pastor” ou do “caboclo” e pai Tayandô de pai Jair.

Os azande para descobrir quem era o bruxo davam uma certa dose de veneno para uma quantidade de galinhas correspondente aos número e nome dos suspeitos do consulente. A galinha ao morrer indicava o bruxo. Esse processo adivinhatório é denominado de “oráculo de veneno” (EVANS-PRITCHARD: 2005). No Brasil não se mata galinhas como os azande. Aqui o veneno seria a interpretação oferecida pelas especialistas, a que mais se aproximar da experiência do cliente, é aquele que fez o feitiço. As histórias descritas são ambíguas, nem afirmam nem negam, apenas sugerem e estimulam a imaginação e a memória do cliente, que busca em si a resposta para descobrir quem supostamente agiu contra ele.

Uma frase de dona Benedita e/ou de seus guias ilustra bem o que quero dizer. Após produzir uma narrativa durante a mesa branca ou pajelança dizia: “foi isso que deu, agora vocês vêm aí o que caiu”. Ela fornecia um quadro interpretativo em que o cliente iria procurar ver o que poderia se encaixar na sua história pessoal. Também, durante os rituais as entidades, para demonstrar sua competência diante da assistência, perguntavam ao cliente após a consulta se o que elas tinham dito tinha fundamento, elas falavam diante de todos e em voz alta: “é verdade ou é mentira? Se for mentira pode dizer na minha cara, se for verdade pode dizer também”. Evidentemente o cliente ao seu questionado na frente de todos ficava acuado e com medo em desdizer e, conseqüentemente, desmoralizar a entidade perante a assistência e respondia que ela estava certa. Essas situações costumavam ocorrer com freqüência durante os rituais e eu mesmo passei por uma delas.

De certa forma as especialistas procuram sabem alguma informação de antemão e que utilizam na construção das narrativas. Essas informações são geralmente extraídas no primeiro contato, quando se marca o “trabalho”. Mas é no ritual que a narração ganha dramaticidade e uma realidade que, utilizando-se das sensações estimulam as emoções, na produção um modelo explicativo para dar sentido às aflições do cliente.

Tanto na fala dos clientes quanto das especialistas era evidente a idéia da existência dos “mistificadores”, charlatões, que “só enrolam e não sabem nada” de um lado e dos que “sabem” porque “tem caboclo”, por outro. Mãe Nazaré certa vez me contou que em uma festa de um determinado terreiro, uma entidade dirigiu-se a ela e disse: “a senhora por

aqui! Logo a senhora que não gosta de macumba e nem o seu marido”. Mãe Nazaré respondeu “tu tá mentindo, porque a minha casa é um terreiro de macumba”. Depois da resposta, diz mãe Nazaré, a entidade “sumiu da minha frente”.

Essa pequena história, como a de pai Tayandô acima, encerra uma série de elementos para refletir sobre como são construídos os “diagnósticos”. A “entidade” elaborou uma história, mas que não se encaixou no vivido por mãe Nazaré. Para mãe Nazaré a “pessoa não tinha caboclo”, porque “tava mentindo”, pois, “tava errada”, uma vez que “a pessoa que tem caboclo não precisa contar nada, ele já sabe”, como afirma Socorro. Temos aqui a distinção entre “farsantes” e “verdadeiros”.

Mas uma questão aparece. E se essa “entidade” estivesse por acaso falado algo que coincidissem com algum aspecto da vida particular de mãe Nazaré? Possivelmente seria tomado não como um “mistificador”, mesmo que fosse um, e que de fato era, de acordo com mãe Nazaré. A intenção não é dizer se são ou não farsantes, mas mostrar como os clientes percebem, vêem os “diagnósticos” acerca do que lhes afligem e como são construídos pelas especialistas, o qual vai depender seu sucesso ao ser aceitado por parte do cliente, haja vista que não estão numa postura passiva, concordando com tudo que lhes é dito, e sim analisando tudo o que é dito e feito pelas mães-de-santo/curadoras, como demonstra a história de Socorro e Leila. Apesar de seguirem o que dona Bené e seus guias recomendavam, não o fazia de maneira automatizada e sim avaliando e discutindo as interpretações constantemente entre si com base nos seus objetivos e na sua experiência cotidiana. Assim, também o fizeram pai Tayandô, que saiu em busca de respostas para o que vivia, não se prendendo a um único especialista ou sua cliente Susana que se trata ao mesmo tempo com pai Luiz e com uma “puxadora”.

As mães-de-santo/curadoras aconselham os clientes a ficarem se “cuidando”, pois, a inveja não cessa, sempre tem alguém com “olho grande”. Por isso muitos clientes sempre vão às sessões seja de pena e maracá ou mesa branca para verificar se está tudo bem com elas, como ficou fazendo Socorro, Henrique e Carla, por exemplo, entre outros clientes. Há clientes que retornam para se prevenir e outros que retornam quando surge novos problemas ou voltam os antigos. Mesmo ocorre com os filhos-de-santo que passam tempos sem ir aos terreiros, mas “vem quando tão precisando”, declara mãe Ilda.

Segundo dona Bené, Socorro começou a ter “recaídas” porque ao apresentar melhoras na “dor de olho” e o desaparecimento da cegueira momentânea por qual passava não deu continuidade ao tratamento. A pessoa quando sofre de feitiço, alerta dona Bené, tem que estar constantemente se cuidando, porque enquanto o “inimigo” não destruir a pessoa ele não desiste. De acordo com dona Bené, se a pessoa não vai ao terreiro participar do ritual não tem como os guias ajudarem. Socorro passou então não somente a frequentar na condição de cliente, mas também de adepta procurando durante os rituais tomar para si algumas tarefas que noutros terreiros é de incumbência dos filhos-de-santo. Na pajelança, umbanda ou mina não há necessidade de conversão à religião para ter êxito na cura, mas por meio de acordo entre clientes e as entidades, tal como constatou Rabelo (1993) em relação ao candomblé. É através do ritual que cliente e entidade afirmam a aliança, pois criam uma realidade em que são expressos os acordos simbólicos que garantem a proteção do indivíduo (DOUGLAS: 19-, RABELO: 1993).

Carla, cliente de mãe Ilda passava por situação semelhante a de Socorro, pois há anos sua ex-cunhada que é “macumbeira” a persegue e como prova mostra uma infecção que tem na perna que quase perde se não fosse a ajuda de mãe Ilda, relata Socorro. Disse que já era para estar curada, e como passou um período afastada do terreiro teve a infecção agravada. Justificou o afastamento ao feitiço que sua ex-cunhada teria feito para que esquecesse o caminho da casa de mãe Ilda. Diz que foi em vários médicos e já usou um inúmero remédios que não conseguiram reverter o avanço da doença. Quando a pessoa passa tempo sem participar das sessões acaba ficando vulnerável porque não tem a proteção das entidades, uma vez que não o adianta atacar a doença em si uma vez que os remédios somente atuam sobre a consequência e não sobre a causa que é o feitiço. Por isso a necessidade de se ir ao terreiro para cuidar, isto é, afirmar constantemente a aliança, já que tem sempre alguém trabalhando contra.

A doença como podemos ver nesses episódios não é somente um evento biológico, mas fruto da experiência, inscrita em um contexto social e cultural. Sua percepção não é estática, mas fluida e dinâmica, cujo significado é elaborado a partir do contexto vivido. Existe um consenso mínimo, símbolos compartilhados pelos diversos indivíduos, porém, o homem da mesma forma que está “amarrado às teias de significados” ele também “tece as teias”, isso quer dizer que a cultura é dinâmica e seus significados são negociados na interação social, e são nesses momentos do vivido é que são construídas as interpretações do

significado da enfermidade. Desta feita o cliente não é um indivíduo passivo que age impressionado pelo substrato cultural e social, mas alguém que age a partir da construção elaborada de sua percepção e da tradução dos elementos culturais no processo e itinerário terapêutico e experiência com enfermidade, resultado da singularidade de ações e interpretações⁴⁷⁵ (GEERTZ: 1989, ALVES: 1993, RABELO: 1993).⁴⁷⁶

6.2 – Os rituais terapêuticos

Dentre as sessões de pena e maracá, a do pai Tayandô é a única realizada como rito terapêutico, isto é, para tratar de enfermidades no sentido mais estrito. As demais “curas” atualmente são mais uma “obrigação” a ser cumprida pelas mães-de-santo, isto é, fazem o ritual de pajelança apenas para “dar passagem” aos encantados da “linha do fundo”. O tratamento das diversas “doenças” é feito na mesa branca, atendimento com algum caboclo ou por meio de “despachos” (oferendas). Evidentemente que pai Tayandô não trata somente de enfermidades na pena e maracá. Trata também de problemas financeiro, familiares, afetivos entre outras aflições.

Metade dos atendimentos na sessão de pajelança são para tratamento de enfermidades. O cliente faz um contato para que possa marcar com antecedência a data do tratamento e nesse momento o especialista fica sabendo do que se trata o problema. De modo que quando a entidade que irá realizar a cura incorpora em pai Tayandô o cliente é levado para ser tratado. Algumas vezes o cliente vai para conversar especificamente com Zé Pelintra sobre algum problema e pedir conselho. Zé Pelintra é a entidade principal do ritual de pena e maracá de pai Tayandô e aquela que geralmente conversa com os clientes explicando os problemas. Os demais encantados apenas “descem” de passagem ou para realizar a cura.

Os clientes ficam na sala-de-estar do terreiro aguardando a vez de serem chamados, enquanto Pai Tayandô está na “Sala dos Mestres” abrindo a sessão de cura, que é feito longe da vista dos clientes, mas não dos ouvidos. Segundo explicação de pai Tayandô,

⁴⁷⁵ Exemplo disso são as próprias produções acadêmicas nunca são iguais (ou não deveriam). Os trabalhos refletem o capital social e cultural e a experiência de longo de uma vida do indivíduo e sua formação acadêmica implicando sobre o seu olhar no recorte que escolheu estudar.

⁴⁷⁶ Cf. ALVES, Paulo César. A Experiência da Enfermidade: considerações teóricas. *Caderno de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v 9(3), p. 263-271, jul-set. 1993.

os clientes vão ali para serem tratados e não para entrar em transe caso assistam a sessão de chamada das entidades. Após a chegada do mestre Zé Pelintra, seu ajudante conduz as pessoas até a sala onde será realizada a consulta ou a cura. Alguns clientes já conversaram com o especialista que agendou o dia do “trabalho”.⁴⁷⁷ É atendido um cliente por vez, porque não gostam que as demais pessoas ouçam a conversa e saibam de seus problemas, de modo que isso se aplicava a mim também, pois às vezes as pessoas não deixam eu assistir as consultas (o que é dito), apenas ver o tratamento (o que é feito). Quando o cliente leva acompanhante, este tem permissão de assistir todo o processo.

A sessão de pena e maracá que narro a seguir foi realizada no dia 23 de fevereiro de 2006. Nesse dia havia duas pessoas, que além de Susana, foram atendidas. O primeiro a ser atendido (e que eu não pude assistir, por não querer que eu escutasse a conversa) tomou apenas um “passe” e se aconselhou com Zé Pelintra. Era um homem, com cerca de 45 anos que estava acompanhado de sua esposa. Durante a consulta a esposa ficou aguardando na sala junto com os outros clientes e foi ela que me disse que o seu marido iria apenas conversar com “seu Zé”, como Zé Pelintra é carinhosamente chamado pelo casal.⁴⁷⁸ O termo “seu Zé” mostra que a relação entre cliente e caboclo é uma relação íntima, apontando para a importância que esta categoria de entidade tem dentro dos terreiros.

O Segundo a ser atendido foi Susana que estava acompanhada de Almeida amigo seu. Susana tem cerca de 40 anos e Almeida por volta de 70 anos. Durante a espera conversei com o casal e expliquei o motivo da minha presença ali, pois ainda não os conhecia, e perguntei se poderia assistir a consulta o que foi permitido. Na hora do atendimento fomos os três para a “Sala dos Mestres”. Chegando ao local Zé Pelintra/Tayandô pediu que aguardássemos que ele iria conduzir até a sala que antecede a cozinha, o terceiro e último cliente (um homem) a ser atendido nesse dia.

Diogo,⁴⁷⁹ com cerca de 35 anos, era amigo do casal e foi por meio dele que conheceu pai Tayandô. Acompanhei Zé Pelintra conduzir o rapaz até a sala. Chegando ao local, “seu Zé” – como é chamado carinhosamente pelos clientes mais antigos – pediu para o rapaz sentar na cadeira enquanto isso o ajudante de Zé Pelintra/Tayandô providenciava uma

⁴⁷⁷ Na mesinha que serve como recepção existe uma agenda na qual são anotados as consultas ou trabalhos a serem realizados por pai Tayandô, seja na pena e maracá ou jogo de búzios.

⁴⁷⁸ De acordo com pai Tayandô ambos são clientes há muitos anos.

⁴⁷⁹ Nome fictício.

bacia, grande o suficiente para caber o pé de Diogo dentro. “Seu Zé”, antes de pôr o pé do cliente na bacia, colocou dentro uma estrela de metal e sobre ela uma leve camada de sal grosso, em seguida pôs o pé direito de Diogo dentro da bacia, cobrindo-o com mais sal. Zé Pelintra pediu para o rapaz aguardar, pois iria atender Susana.

De volta para “Sala”, “seu Zé” começou o tratamento em Susana, que sentia fortes dores na coluna e no joelho. Segundo ela, já foi em vários médicos, fez radiografia, tomou diferentes remédios, mas que não trouxe a cura. Chegou a pai Tayandô via indicação de sua prima que teve o filho tratado por ele.

Zé Pelintra pediu para Susana, que estava sentada, ficar de pé e indicar aonde estava sentido as dores. Como o local a ser tratado nesse dia era a costa, “seu Zé” pediu para que Susana tirasse a blusa para que pudesse prosseguir com o tratamento. A cliente, um pouco envergonhada, atendeu a solicitação. Almeida e eu ficamos em pé e nos aproximamos para observar melhor o que seria feito. “Seu Zé” colocando o tauari com a ponta acesa para dentro da boca, soprou a fumaça sobre o local da dor que, de acordo com ele, para localizar aonde estava o “malefício”. A entidade disse a Susana que ela iria sentir um pouco de dor, mas que era preciso, pois ele iria retirar o resto do “malefício” que ainda tinha ficado. Esta era a segunda sessão que Susana ia.

Na costa da cliente Zé Pelintra passava suas duas mãos numa espécie de massagem que tinha por objetivo juntar numa só região da costa o maléfico para poder sugar com a boca. Enquanto massageava, dava explicações sobre o que estava fazendo e por quê. Disse que a doença para atingir o corpo, atinge primeiro o lado espiritual e que para curar o corpo era preciso antes curar o espírito e iria fazer isso retirando a “puçanga”.⁴⁸⁰ Após nova defumação com o cigarro de tauari, Zé Pelintra com a boca sobre o local inicia a retirada do “maléfico”. Durante o processo de retirada do “feitiço”, que durou pouco menos de um minuto, Susana gemia com dores e chegou a lagrimar quando Zé Pelintra tirou do seu corpo uma barata ainda viva que foi colocada dentro de um pequeno recipiente de vidro segurado por Almeida.

⁴⁸⁰ Outro termo utilizado por pai Tayandô para denominar feitiço, assim como “malefício”.

Na hora que Zé Pelintra retirou o inseto, Almeida assistia tudo com espanto e olhava-me com ar de surpresa, como se perguntasse “como é que ele faz isso?” Zé Pelintra deu mais uma “baforada” com o tauari sobre o local e disse que Susana poderia vestir a blusa e sentar-se, pois iria conversar sobre seu problema e o que tinha feito, o qual eu transcrevo parte da explicação dada pelo “mestre”.

Zé Pelintra/Tayandô : “(...) aquilo ali, minha filha, também foi pra que você tivesse dentro da sua cabeça registrado, tá vendo, que o que tinha de ruim saiu, agora você está com uma doença que precisa ser cuidada, você vai terminar de fazer o seu tratamento daqui que é pra nós podermos lhe entregar novamente ou pra outra corrente ou, então, entregar pra medicina, pra você tomar medicamento agora. Vai demorar um pouco porque as suas juntas elas estão inflamadas, *ah! Mas seu Zé, eu tomava só remédio, eu tomava só remédio, puxa vida e por que eu não me dei bem?* porque você tem que desinflamar isso daí, e você tomava remédios bons, mas você estava enfeitiçada, entendeu? Tá compreendendo direitinho o que eu tô dizendo, então, não é também pra chegar amanhã e aí deixar o remédio, o pequí de lado pra tomar só remédio de farmácia. Deixe terminar, nós vamos dizer pra você, *agora terminou, agora você vai fazer só tratamento médico*, e vamos fazer de tudo pra lhe indicar, você vai em tal médico fazer o seu tratamento, e aí quando for fazer o tratamento você vai ficar uma vez no mês fazendo a manutenção aqui, porque eu vou te contar uma coisa pra você, não é pra você ficar impressionada, mas você colocou um catéter, você fez uma cirurgia, então, você tem que fazer a manutenção, por quê? Porque eu até agora não cheguei contigo pra dizer como foi que entrou. Então tu não sabe se quem botou pra ti tá aqui do teu lado ou se mora do outro lado e que tu não sabe, concordas? Então, quem botou foi no caminho, se já deu um beliscão em ti, pra puxar a tua orelha é só apertar, né? Não é isso? Se eu fui na tua casa uma vez, eu vou me esquecer do endereço? Eu vou de novo. Assim, como se eu fiz um feitiço pra ti, e eu tô vendo que tá melhorando, eu posso fazer de novo. Então, por isso que tu vai fazer uma manutenção pra que depois tu passe aqui com o pai-de-santo, pra tu fazer um fechamento do teu corpo. Mas por que tu não faz agora o fechamento do teu corpo? Porque nós temos que dar primeiro uma limpada em ti, chamada manutenção. Quando nós vemos que não tem nenhuma oportunidade de infiltração em ti, aí nós fechamos, porque não adianta eu fechar o teu corpo, minha filha, com uma infiltração, porque o que acontece, aí vai ficar dentro de ti, aí vai ser mais difícil pra mim poder tirar, aí vou ter que desmanchar todo o trabalho, aí fica difícil. Então, eu quero fazer uma manutenção. É como por exemplo, você pega uma furada, o que é que o médico vai fazer? Ele vai botar um dreno pra não fechar a boca, não é isso? É?”
Susana: “É”.

Zé Pelintra/Tayandô: “Que é pra sair todo o pus. Amanhã, quinta-feira que vem dê uma diarreia de repente, *puxa vida! O que será? É o*

*óleo de pequí que tá fazendo mal, não é limpeza que tá fazendo, resíduo, resto de bruxaria, são os resíduos, não é que seja feitiço demais, são os resíduos, entendeu? Nós tiramos a parte, uma pequena parte né, mas os resíduos nós não tiramos, papel com o teu nome, difícil tirar, isso eles põe, entendeu? Eu tô explicando tudo direitinho também pra que ele possa entender que tá pesquisando aqui, pra ele entender como é o fator. Por que não termino? Não tá curado não? Isso só, dizem os livros, que Jesus botava a mão e curava e ficava bom pro resto da vida, nós não temos esse dom, nós fazemos um trabalho e esse trabalho tem que ser um trabalho responsável, compreendeu? Então, você vai tomar o seu medicamento, vai fazer o seu tratamento e aí quando você estiver tudo já tudo pronto, aí nós vamos dizer *minha filha agora você vai procurar de preferência este médico, agora você vai tratar da sua doença*, por enquanto não deve se tratar porque você tá tomando o óleo, e o óleo de pequí ele vai habilitar você. Alguma coisa você vai ficar ainda sentindo, minha filha, mas também é algo do seu próprio nervosismo, você passou muito tempo com dor e isso tá magnetizado na sua cabeça, você vai continuar sentido, mesmo a pessoa que cortou o braço, que perde o braço, ele tem a sensação que ainda tem o braço, que tá doendo, você tá me entendendo, então..., porque você sabe o que acontece, eu tô explicando, eu tô sendo bem transparente pra você (...).⁴⁸¹*

Dadas as explicações Zé Pelintra pediu para seu ajudante anotar na agenda uma nova consulta na semana seguinte para dar continuidade ao tratamento de Susana de “limpeza do corpo” para poder “fechá-lo”. Solicitou que Almeida também viesse para tomar um “passe” e acender uma vela para os guias que ele carregava, porque era um médium, mas que não “desenvolveu” por isso passava eventualmente por períodos de perturbação.⁴⁸² A mesma coisa Susana, mas como ela era mais “nova” que Almeida deveria periodicamente fazer alguma “obrigação” (oferendas) para as suas entidades. Além disso, iria ainda ter que se submeter a três sessões para concluir o seu tratamento “na parte espiritual”. Marcada a consulta e feita as explanações sobre o processo terapêutico de Susana foram liberados depois de uma hora de atendimento.

Após as despedidas e Zé Pelintra foi terminar o serviço em Diogo. O tratamento foi acompanhado por mim e pelo casal amigo do Diogo. O cliente ainda estava como o pé dentro da bacia com sal. Ao chegar na sala Zé Pelintra senta-se no chão próximo da perna a ser tratada. Ao lado do “seu Zé” foi colocada uma vela acesa e o tauari dentro de um cinzeiro. “Seu Zé” retira o pé de Diego da bacia e coloca sobre um banco de modo a deixar a perna

⁴⁸¹ Sessão de pena e maracá do dia 23 de fevereiro de 2006.

⁴⁸² Em razão da sua idade avançada Almeida não teria como desenvolver sua mediunidade, devendo apenas fazer uma “pequena” e eventual obrigação para seu guia.

estendida passando a “defumá-la” com o tauari que acendeu na vela. Durante essa primeira parte Zé Pelintra permaneceu em silêncio bem como os demais presentes que fitavam atentamente no que estava sendo feito.

Como em Susana, Zé Pelintra passava a mão na perna direita, massageando a partir do joelho em direção ao pé como que juntando num só ponto toda a enfermidade de Diogo. Depois de mais uma “baforada” como tauari, começa a sugar com a boca o pé, o qual segurava com as suas duas mãos. O amigo de Diego segurava uma pequena bacia de alumínio onde “seu Zé” cuspiu o “malefício”. No primeiro chupão foram cuspidos alguns pregos. Na segunda alguns anzóis. Sob olhar atento do cliente e do casal, Zé Pelintra continuava a retirar mais pregos e anzóis que cuspiu na bacia juntamente com saliva ensangüentada. Tal fato causava certa repugnância ao mesmo tempo admiração e espanto nos espectadores que não tiravam os olhares.

Ao acabar de sugar as “porcarias”, Zé Pelintra pega a vela – que ainda estava acesa – e calmamente apaga a chama encostando em sua língua gerando novamente espanto em todos. “Seu Zé” ainda em silêncio examina a perna passando a mão procurando por mais “malefício” para retirar. Chama seu ajudante para que acenda a vela e seu tauari. Feito isso, Zé Pelintra defuma mais uma vez a perna de Diogo e sugando retira mais alguns pregos e finaliza passando a vela acesa em volta da perna por duas vezes para novamente apagar a chama em sua língua.

Ao terminar “seu Zé” se dirigiu ao rapaz e perguntou se ele havia pegado a infecção na perna por ter chutado um “despacho” (oferenda) que havia sido “arriado” (colocado) em via pública. O rapaz confirmou. O casal brincou com Diogo dizendo que se ele demorasse mais a se tratar poderia já ter morrido, haja vista a quantidade de objetos retirados e por não ser essa a primeira sessão que se submetia. Depois Zé Pelintra a sós com o cliente recomendou alguns banhos a serem tomados diariamente pela manhã para limpeza do corpo, liberando-o em seguida, após 40 minutos de atendimento. Neste dia a sessão que havia começado por volta de 11h15 terminou as 13h20.

Na sessão de pena e maracá da semana seguinte,⁴⁸³ a caminho do terreiro de pai Tayandô encontrei com Almeida e Susana que iam pegar o “óleo de pequi” e tomar um “passe”, conforme prescrito na semana anterior. No terreiro, enquanto Almeida estava sendo atendido, conversei com Susana sobre o seu problema. Disse-me que ainda sentia dores na coluna e no joelho e que estava fazendo tratamento das dores com uma “puxadeira” em Cotijuba. Revelou que Almeida por não acreditar nesse tipo de tratamento, a princípio não queria deixá-la vir para tratar-se com pai Tayandô e vieram somente após muita insistência por parte dela.

Quando foi a vez de Susana ser atendida, conversei com Almeida que contou que não queria que Susana viesse consultar-se em um terreiro. Falou que não acreditava porque existe muito “charlatão por Belém que só querem ganhar dinheiro”. Disse que se convenceu do contrário depois de ver a amiga ser tratada por pai Tayandô. Nesse dia, o casal de amigos tomou um banho de “proteção” e foram receber o “passe”. Posteriormente cada um acendeu uma vela “em oferecimento” a seus respectivos “guias”. Por fim foram liberados, levando o “óleo”.

O “óleo de pequi” é para tratar o fígado, segundo pai Tayandô, e “vai agir como um detergente que irá limpar o corpo das células mortas”. Diz que se tomar pouco pode não fazer efeito, mas se tomar muito pode fazer mal, então tem que ter a orientação do “pajé”, “tem que passar pelo farmacêutico”. Porque o “pajé” “defuma”, e põe a “energia da natureza” para fazer efeito, pois que o “óleo” é preparado ele perde parte do “espírito curador dele”, o “espírito da floresta”. E a reposição desse “espírito”, de acordo com pai Tayandô, somente um “pajé” pode fazê-lo, o que explicaria porque o remédio comprado com “terceiros” não tem o mesmo efeito, porque “receita só quem pode passar é o pajé em termos de erva, ele é que vai sentir como está o doente”, conclui o especialista.

Depois dessa sessão o casal ainda iria participar de mais três, uma vez ao mês e sendo liberada para fazer o tratamento médico. Porém, eu não pude estar presente nessas sessões por estar fazendo trabalho nos terreiros de mãe Ilda e Nazaré além de estar cursando uma disciplina obrigatória no horário em que era realizada a “cura” de pai Tayandô.

⁴⁸³ 02 de março de 2006.

O ritual é um momento importante na construção de significados, por construir uma realidade que permite ao indivíduo ordenar sua experiência (DOUGLAS: 19-). De acordo com Mary Douglas (idem), os ritos transmitem idéias, visões de mundo, um sistema de crenças, onde sua eficácia, segundo Thomas Csordas (1996, p. 92), está também no caráter performativo, pois a performance tem o poder de transformar a experiência e as relações sociais. Porque os ritos, mais que transmitir idéias e conceitos, “(...) produzem signos em padrões estruturados que por sua vez desencadeiam experiências significativas para os participantes (...)” (PACHECO: 2004, p. 25), não sendo meros atualizadores de sistemas simbólicos dos quais muitos clientes não compartilham tal qual as especialistas, porque, diz Gustavo Pacheco, “(...) se existe de fato algo semelhante a uma crença, ela parece ser criada ou mantida – e não apenas expressa ou demonstrada - pela performance, e não o contrário (2004, p. 171).

Assim, a eficácia dos ritos não é apenas um meio pelo qual se expressa sistemas simbólicos, mas também na sua capacidade de expressão “(...) de seus elementos não-discursivos (retóricos e performáticos). A atenção é deslocada, portanto, do aspecto da *representação* para o aspecto da *prática*” (PACHECO: 2004, p. 175).⁴⁸⁴ A especialista no ritual lança mão de vários elementos para comunicar valores e induzir os clientes a experimentar durante o evento uma forma nova de ver e sentir a sua própria realidade na organização das suas experiências. O objetivo principal do rito é expressar e sua eficácia reside na vinculação pelos elementos performativos entre forma (os meios utilizados para comunicar) e conteúdo (símbolo) inscritos numa cosmologia (PEIRANO: 2002).

Neste sentido Miriam Rabelo (1998, p. 48) diz que a “encenação metafórica” através da performance possibilita a construção de analogias entre o contexto ritual e a experiência dos indivíduos, sendo que a cura se processa quando o ritual possibilita a mudança de perspectiva do cliente. As interpretações feitas pela especialista não se encerram numa única consulta, mas ela é constantemente construída a cada novo encontro, a cada ritual, uma vez que a frequência dos contatos permite o refinamento das narrativas sobre as aflições dos clientes. O êxito do especialista está na capacidade de oferecer uma interpretação que permita o indivíduo se reconhecer nela. Desse modo, pai Tayandô lança mão de inúmeros elementos no sentido de ordenar a experiência aflitiva dos clientes por meio de estímulos

⁴⁸⁴ Grifos do autor.

sensoriais ou discursivos. A metáfora da limpeza é “encenada” durante todo o desenrolar do ritual e se inicia ao incensar o ambiente, livrando-se de energias negativas que possam impedir andamento da sessão. Da mesma forma os banhos de “descarrego” e “proteção” que as pessoas antes de serem atendidas agem no mesmo sentido.

Mas certamente a ocasião em que as entidades “baixam” para interceder pelo cliente é o momento central do ritual. A entidade se põe entre as cadeias de eventos que afligem o indivíduo, entre o “por que” e o “como”, as “causas” e “consequências” da enfermidade simbolicamente representada no ato de sucção em que procura fazer cessar o sofrimento no esforço de materializar e capturar o intangível. A dor sentida por Susana ao mesmo tempo em que indica a passagem do campo das idéias para o material do feitiço, cria para ela uma realidade factual, intermediada pelo corpo, imprimindo na memória a experiência do vivido.

O ritual de sucção assim como os demais rituais no contexto das religiões afro-brasileiras é uma realidade não pertencente a realidade da vida cotidiana. O seu sucesso está em atribuir novos significados ao senso comum que orienta a “atitude natural” e que está constantemente analisando sob o prisma do pensamento guiado por interesses práticos (BERGER; LUCKMANN: 1999). No decorrer do ritual pai Tayandô se vale do próprio conhecimento do senso comum para construir uma narrativa, utilizando de elementos performativos para incutir, a partir do vivido naquele momento, uma nova realidade que contribuem para o entendimento e interpretações das aflições.

Nesse sentido a tentativa de tradução do desconhecido por parâmetros que já se conhece por parte da cliente é um recurso empregado para a compreensão da nova situação. Dessa feita o sistema biomédico é utilizado como referência entre as novas categorias que se apresentam e que está fora da experiência cotidiana do senso comum, dessa forma, associa a “retirada do feitiço” a uma “cirurgia” ou um “cateter”. Zé Pelintra/Tayandô tem consciência do efeito que causa nos clientes a retirada de objetos (como também o apagar da vela na língua). A decisão do casal em permanecer para assistir o tratamento feito em Diogo e suas reações diante do fato é ilustrativo. Após a materialização do “malefício” conversou com Susana e Almeida e explicou o sentido da sucção. É aí que Zé Pelintra/Tayandô começou a narrar a sua interpretação sobre a enfermidade de Susana. A narrativa junto com a sucção são

elementos que lança mão na construção de significados. Sua intercessão na retirada do feitiço foi realizada com êxito como comprova a barata retirada ainda viva das costas de Susana e exibida como prova cabal para a cliente diante de duas testemunhas (Almeida e eu).

O feitiço é apresentado por Zé Pelintra/Tayandô como a causa do fracasso das consultas com médicos e dos medicamentos tomados. Com a retirada do feitiço restou a doença. No entanto, a retirada do “malefício” não significou a retirada total das coisas que provocavam a doença, por isso a necessidade se continuar o tratamento por mais algumas sessões até que seja liberada para cuidar especificamente da “dor na costa” e “dor no joelho” (“articulação”), ou no próprio terreiro ou no sistema biomédico. Com isso demonstrou sua capacidade em tratar de um problema que não era possível no sistema biomédico e mesmo a enfermidade ainda existente e que pode ser tratada pelo outro sistema, também pode ser cuidado pelas entidades e pelo pai-de-santo/curador com seus remédios “tradicionais” como o “óleo de pequí”.

O não retorno para completar seu tratamento pode inviabilizar mesmo a ação do “óleo de pequí”, pois, além de retirar o que ainda resta de feitiço, ainda irá fazer um “trabalho” para “fechar o corpo”, uma vez que quem fez o feitiço pode voltar a fazer, pode “puxar a orelha”, e caso “feche o corpo” antes de limpá-lo dos “resíduos” pode pôr a perder o “serviço” feito. Durante todo o tempo Zé Pelintra/Tayandô argumenta utilizando o recurso da metáfora, seja entre os sistemas terapêuticos ou religiosos, seja entre contexto ritual e a experiência de Susana.

A transição entre esses dois mundos – a da cliente e do especialista – proposto pelo ritual está em oferecer um novo campo de sentido, uma explicação que não concorre com o mundo da realidade da vida cotidiana, apenas oferece uma nova possibilidade através dos signos empregados. Apesar da temporalidade limitada do ritual seu êxito também está em inculcar e fazer viver constantemente os símbolos vividos no ritual. Ajuda nesse processo, a testemunha de outras pessoas para transpor para a vida cotidiana o campo de influência dos valores vividos no decorrer da sessão. Por isso é interessante que o cliente também leve um acompanhante (como o caso de Almeida), para que esse campo de significados criado no ritual possa penetrar mais incisivamente na “atitude natural” dos indivíduos, já que a realidade

da vida cotidiana tende a se impor ainda que se viva experiências em realidades não pertencentes a ela como o ritual de pena e maracá (BERGER; LUCKMANN: 1999).

Referências

ALVES, Paulo César. A Experiência da Enfermidade: considerações teóricas. *Caderno de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v 9(3), p. 263-271, jul-set. 1993.

_____; RABELO, Miriam Cristina. Repensando os Estudos Sobre Representações e Práticas em Saúde/Doença. In: ALVES, Paulo César; RABELO, Miriam Cristina (Org.). *Antropologia da Saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ; Ed. Relume Dumará, 1998. p. 107-121.

ANDRADE, José Maria Mendes de. “... O Povo Crê mais no Popular...”: a benzeção como expressão da medicina popular em Icoaraci. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), Departamento de Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará (UFPA). Belém, 2003.

ASSUNÇÃO, Luiz. *O Reino dos Mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: EDUSP/Pioneira, 1971.

_____. Catimbó. In: PRANDI, Reginaldo (Org.) *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 146-159.

BELTRÃO, Jane Felipe. *Cólera, o Flagelo da Belém do Grão-Pará*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi; Universidade Federal do Pará, 2004.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis: Vozes, 1999.

BIRMAN, Patrícia. *O Que é Umbanda*. São Paulo: Abril Cultural; Brasiliense, 1985.

BOLTANSKI, Luc. *As Classes Sociais e o Corpo*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

BOURDIEU, Pierre. A Ilusão Biográfica In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta Moraes. *Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 183-191.

_____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. Sergio Miceli (Org.). São Paulo: Perspectiva, 2005.

BOYER-ARAÚJO, Véronique. *Femmes et Cultes de Possession au Brésil: les compagnons invisibles*. 1991. 215. Tese (Doutorado) – EHESS, 1991.

_____. O Pajé e o Caboclo: de homem a entidade. *MANA*, Rio de Janeiro, 5(1), p. 29-56, 1999.

CAMPELO, Marilu, Márcia. *Tradição e Inovação: um estudo sobre a mina e o candomblé na Amazônia*. 2003. 63 f. Relatório de Pesquisa, Departamento de Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, Belém, 2003.

_____; GOMES, Flávio. “Brincadeiras” de Santa Bárbara: narrativas e notas de pesquisas sobre religiosidades, identidades e memória. GT 19. São Luís, 2003. 1 CD-ROM.

CARDOSO FILHO, João Simões. *Uma Rosa a Iemanjá: uma análise antropológica da Associação dos Amigos de Iemanjá – Belém – Pará*. 1999. 147 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará (UFPA), 1999.

CARNEIRO, Edison. *Ladinos e Crioulos: estudo sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. Civilizações, 1964.

CASTRO, Dulcilene Alves de. *As Benzedeiras e as Práticas de Cura Popular: Baía do Sol/Mosqueiro*. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), Departamento de Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará (UFPA). Belém, 2001.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Origens, para que as quero? Questões para uma investigação sobre a umbanda. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, 13 (2), jul. 1986.

CLIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Reginaldo Santos Gonçalves (Org.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

CICOUREL, Aaron. Teoria e Método em Pesquisa de Campo. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar (Org.). *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1975. p. 87-121.

CRAVALHO, Mark. *An Invisible Universe of Evil: supernatural malevolence and personal experience among Amazon peasants*. 1993, 249 f.. Dissertation (Doctor in Anthropology) - University of California, San Diego, 1993.

CSORDAS, Thomas J. Imaginal Performance and Memory in Ritual Healing. In: LADERMAN, Carol; ROSEMAN, Marina (Eds.). *The Performance of healing*. New York: Routledge, 1996. p. 91-113.

DANTAS, Beatriz Góiz, *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. Lisboa: Edições 70, 19-.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os Estabelecidos e os Outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, Oráculos e Magia Entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

FERRETTI, Mundicarmo. O Caboclo em Rituais Públicos de um Terreiro de São Luís: mina, cura, baião, canjerê e samba de Angola na Casa de Fanti-Ashanti. In: SCOTT, Parry R. (Org.). *ANAIS, II Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste*, Recife, UFPE/CNPq/FINP-ABA, p. 235-243, 1991.

_____. A Representação de Entidades Espirituais Não Africanas na Religião Afro-Brasileira: o índio em terreiros de São Luís. *ANAIS da 47ª Reunião Anual da SBPC*, V. 1, p. 62-67, São Luís, UFMA, 1995.

_____. Tambor de Curador e Pajelança em Terreiros Maranhenses. MR 10. São Luís, 2003. 1 CD-ROM.

_____. Religiões Afro-Brasileiras e Saúde: diversidade e semelhança. In: PROJETO ATO-IRE: CENTRO DE CULTURA NEGRA DO MARANHÃO. *Religiões Afro-Brasileiras e Saúde*. São Luís, [s.n.], 2003. p. 20-26.

_____. Terecô, a Linha de Codó. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 59-73.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís, FAPEMA, 1995.

_____. *Querebentan de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. São Luís: EDUFMA, 1996.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A Cidade dos Encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia. A constituição de um campo de estudo (1870-1950)*. 1996. 258 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Campinas, 1996.

FIGUEIREDO, Napoleão. Presença Africana na Amazônia. Separata: *Dos Arquivos de Anatomia e Antropologia*, vol. I, ano I, p. 433-443, 1975.

_____. Pajelança e Catimbó na Região Bragantina. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas*, Alagoas, 32, p. 41-52, 1976.

_____. *Rezadores, Pajés & Puçangas*. Belém: UFPA-Boitempo, 1979.

_____. Banhos de Cheiro, Ariachés e Amacis. *Cadernos de Folclore* 33, FUNARTE, Rio de Janeiro, p. 05-47, 1983.

_____. Os ‘Bichos’ que Curam: os animais e a medicina de ‘folk’ em Belém do Pará. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Antropologia*, Belém, 10(1), p. 75-91, 1994.

_____; VERGOLINO E SILVA, Anaíza. *Festas de Santos e Encantados*. Belém: Academia Paraense de Letras, 1972.

FOOTE-WHYTE, William. Treinando a Observação Participante. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar (Org.). *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1975. p. 77-86.

FURUYA, Yoshiaki. Entre “Nagoização” e “Umbandização”: uma síntese no culto minanagô de Belém. Brasil. *Annals* 6, Tóquio, Universidade de Tóquio, p. 13-53, 1986.

_____. Umbandização dos Cultos Populares na Amazônia: a integração ao Brasil? In: NAKAMAKI, Hirochika; PELLEGRINI FILHO, Américo (Orgs.). *Possessão e Procissão: Religiosidade Popular no Brasil*. Osaka, National Museum of Ethnology, p. 11-57, 1994.

GABRIEL, Chester E. *Communications of the Spirits: umbanda, regional cults in Manaus and the dynamics of mediumistic trance*. 1980. Thesis (Doctor) - McGill University, 1980.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.

_____. *Nova Luz Sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. *Observando o Islã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1988.

LAPA, J. R. Amaral. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Texto inédito e apresentação de J. R. Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes, 1978.

LEACH, E. R. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: EDUSP, 1996.

LEACOCK, Seth; LEACOCK, Ruth. *Spirits of the Deep: a study of an Afro-Brazilian cult*. Nova York: Doubleday Natural History Press, 1972.

LEÃO-TEIXEIRA, Maria Lina; BARROS, José Flávio Pessoa de. Axé e Saúde: as estratégias do povo de santo. Trabalho apresentado na mesa *Como o Povo se Cura* no Congresso Internacional de Etnobiologia, Belém, p. 1-38, 1988.

LÖWY, Michael. *As Aventuras de Karl Marx Contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. São Paulo: Busca Vida, 1991.

LOYOLA, Maria Andréa. Medicina Tradicional e Medicinas Alternativas: representações sobre saúde e a doença, concepções e uso do corpo. In: BUCHILLET, Dominique (Org.). *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*. Belém: MPEG, 1991. p. 125-133.

LUCA, Taíssa Tavernard. *"Revisitando o Tambor das Flores" – A Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará como Guardiã de uma Tradição*. 2003, Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

KOFES, Suely. *Uma Trajetória, em Narrativas*. Campinas: Mercado das Letras, 2001.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

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

_____. *Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Cejup, 1995.

_____. Medicina Popular e Pajelança Cabocla. In: ALVES, Paulo César; MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). *Saúde e Doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1998. p. 73-81.

_____. *Uma Outra "Invenção" da Amazônia: religião, histórias, identidades*. Belém: Cejup, 1999.

_____; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e Encantaria Amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (Org.) *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 11-58.

MAGGIE, Yvonne. *O Medo do Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

_____. *Guerra de Orixá*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirôa de. Quando Busca da Saúde e Religião se Entrecruzam: um estudo de caso. *Revista Antropológica*, Recife, ano 6, vol. 13(1), Editora da UFPE, p. 75-90, 2002.

MIRANDA, Tânia Nazarena de Oliveira. *Cura Divina: a prática de cura dos pentecostais contra a prática de cura dos umbandistas*. Trabalho de Conclusão de Curso, Departamento de Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará (UFPA). Belém, 2003.

MONTERO, Paula. *Da Doença à Desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo, Cia Editora Nacional, 1977.

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. *O Que é Medicina Popular*. São Paulo: Abril Cultural, Brasiliense, 1985.

OLIVEIRA, Francisco J. Arsego de. Concepção de Doença: o que os serviços de saúde têm a ver com isso?. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias; LEAL, Ondina Fachel (Org.). *Doença, Sofrimento, Perturbação: perspectivas etnográficas*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2001. p. 81-94.

ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.

PACHECO, Gustavo de Britto Freire. *Brinquedo de Cura: um estudo sobre a pajelança Maranhense*. 2004, 283 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

PEIRANO, Mariza (Org.). *O Dito e o Feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.

POLLAK, Michel. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*, Vol. 5. N. 10, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, p. 200-212, 1992.

PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do Axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora Hucitec 1996.

_____. Referências Sociais das religiões Afro-Brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: CARDOSO, Carlos; BARCELOS, Jefferson (Orgs.). *Faces da Tradição afro-brasileira. Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Rio de Janeiro: Pallas, Salvador: CEAO, 1999.

_____. O Candomblé e o Tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 16, n.47, p. 43-48, out. 2001.

_____; SOUZA, Patrícia Ricardo de. Encantaria de Mina em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo (Org.) *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 216-280.

QUINTAS, Gianno G. “... *Aqui a gente já tem outros conhecimentos...*” – *Saúde entre migrantes dos bairros Jurunas e Condor, Belém/PA*. Trabalho de Conclusão de Curso, Departamento de Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará (UFPA). Belém, 2005.

RABELO, Miriam Cristina. Religião e Cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas. *Caderno de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v 9(3), p. 316-325, jul-set. 1993.

_____. Religião, Ritual e Cura. In: ALVES, Paulo César; RABELO, Miriam Cristina (Orgs.). *Saúde e Doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1998, p. 47-56.

_____. Religião e a Transformação da Experiência: notas sobre o estudo das práticas terapêuticas nos espaços religiosos. GT 02. Porto Alegre, 2005. 1 CD-ROM.

RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*. Recife, FUNDAJ, Editora Massangana, 2ª edição fac-similar, 1988.

RÊGO JR. José Pires de Moraes. *Pajelança na Vigia*. Belém: [s.n.], 1973.

SAINT-PIERRE, Héctor Luis. *Max Weber: Entre a Paixão e a Razão*. São Paulo: Editora Universidade Estadual de Campinas, 1999.

SALLES, Vicente. Cachaça, Pena e Maracá. *Brasil Açucareiro*, Rio de Janeiro, 27 (74), p. 46-55, 1969.

_____. *O Negro na Formação da Sociedade Paraense*. Belém: Paka-Tatu, 2004.

_____. *O Negro no Pará Sob o Regime da Escravidão*. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005.

SENNA, Ronaldo de Salles. Jarê, a Religião da Chapada Diamantina. In: PRANDI, Reginaldo (Org.) *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 74-119.

SHAPANAN, Francelino de. Entre Caboclos e Encantados: mudanças recentes em cultos de caboclo na perspectiva de um chefe de terreiro. In: PRANDI, Reginaldo (Org.) *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 318-330.

SILVA, Anaíza Vergolino e. *O tambor das flores: uma análise da Federação Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965-1975)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade de Campinas (UNICAMP). Campinas, 1976.

SILVA, Iracema. *A Benzeção em Belém: nota prévia sobre uma prática de cura na metrópole*. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), Departamento de Antropologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará (UFPA). Belém, 2001.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *O Antropólogo e sua Magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: EDUSP, 2000.

TURNER, Victor. *Floresta de Símbolos – aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

VELHO, Gilberto. *Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2003.

VERGOLINO-HENRY, Anaíza. A Semana Santa nos Terreiros: um estudo do sincretismo religioso em Belém do Pará. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, 14(3), p. 56-71, 1987.

_____. História Comum, Tempos Diferentes. In: D' INCAO, Maria Ângela; SILVEIRA, Isolda Maciel (Org.). *A Amazônia e a Crise da Modernização*. Belém: MPEG, 1994. p. 199-206.

_____. Maranhão: onde o Pará deita raízes. GT 05. São Luís, 2003. 1 CD-ROM.

VILLACORTA, Gisela Macambira. *As Mulheres do Pássaro da Noite: pajelança e feitiçaria na região do Salgado (Nordeste do Pará)*. 2000. 100 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará (UFPA), 2000.

WAGLEY, Charles. *Uma Comunidade Amazônica*. Coleção Brasileira. São Paulo, Nacional, 1957.

WEBER, Max. *Metodologia das Ciências Sociais, parte 1*. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

WIRTH, Louis. O Urbanismo como Modo de Vida. In: VELHO, Otávio Guilherme. *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1987. p. 90-113.

APÊNDICES

APÊNDICE I

Roteiro de Entrevista

Para o especialista

1. Nome e sobrenome.
2. Nome popular.
3. Lugar de nascimento.
4. Situação familiar.
5. Anos de residência no lugar atual.
6. Dados familiares.
7. Profissão ou atividades profissionais.
8. Grau de instrução.
9. Religião.
10. Costumes na vida diária.
11. Lugares que frequenta.
12. Relações sociais.
13. Nível de participação nas festas e outros atos da comunidade.
14. Devoções religiosas.
15. Idade em que começou a curar.
16. Efeitos identificados quanto a manifestação do dom.
17. Antecedentes de curadores na família.
18. Antecedentes onde morava.
19. Modalidades de atenção: consulta em casa e/ou domiciliares, itinerantes, etc.

20. Dias e horário de visitas.
21. Condições de acesso à consulta.
22. Condições das pessoas que o procuram (classe, gênero, geração, raça, religião, doença).
23. Formas de contatar.
24. Outras habilidades (bezendor, parteira, etc.).
25. Enfermidades que trata.
26. Procedimentos para curar:
 - a) Rezas.
 - b) Imposições das mãos.
 - c) Sinais.
 - d) Remédios utilizados: plantas, massagens, águas ou fontes, medicamentos, alimentos.
 - e) Sucção, sopros.
 - f) Outros rituais.
27. Se aconselha buscar a alguma devoção religiosa.
28. Atitude ante os médicos e a medicina.
29. Honorários.
30. Presentes e outras formas de compensação.
31. Meios de propaganda e difusão (Internet, fotografias, anúncios...).
32. Problemas de tipo legal.
33. Crenças sobre a saúde e doença.
34. Práticas sobre cuidados com saúde.

APÊNDICE II

Roteiro de Entrevista

Para o cliente

I. Nome:

1. Sexo
2. Idade
3. Estado civil
4. Escolaridade
5. Profissão
6. Domicílio (bairro, cidade)
7. Religião

II. Sobre o problema

1. Pedir para descreve-lo
2. Intervenção prévia da biomedicina ou outros especialistas (diagnóstico e tratamento)
3. O que o(a) senhor(a) faz quando fica doente?
4. Que tipo de tratamento que o(a) senhor(a) utiliza?
5. Quais remédios que o(a) senhor(a) toma?
6. Como o(a) senhor(a) consegue os remédios?
7. Quem trata dos doentes na sua casa? Por quê?
8. O(a) senhor(a) usa remédios caseiros? Quem prepara? Como é preparado? Se não, por quê?
9. Que pensa sobre saúde?

10. Que pensa sobre doença?

11. Como soube da sua existência do curador(a)?

a. Como foi o primeiro contato, impressões, forma de receber?

b. Que explicações deu a sua enfermidade?

c. Que fez para diagnosticá-lo?

d. Que lhe fez para cura-lo?

e. Que conselhos, recomendações ou tratamento lhe passou?

f. Os cumpriu ou não?

g. Qual foi o resultado?

h. Cobrou?

i. Trouxe-lhe algum presente?

2. Tem ido a outros curadores?

3. Que pensa dos curadores?

APÊNDICE III

Plano da dissertação

Introdução

Almejo apontar o tema a ser abordado e quem são os interlocutores. Serão apresentadas as questões gerais que suscitaram a construção do objeto. Apresentarei os problemas que serão discutidos ao longo do trabalho, situando o leitor a cerca do que está colocado no decorrer da dissertação.

Capítulo 1- **Pesquisador ou nativo? A entrada em campo e o início do estudo**

Pretendo mostrar a entrada em campo, meu percurso e trajetória na construção do objeto, como forma de melhor expor o desenvolvimento da pesquisa e opções feitas. Discutir as implicações éticas e morais provocadas pelo fato de ser nativo em um campo onde realizo o trabalho.

Capítulo 2- **Pajelança na Amazônia e em Belém**

Neste capítulo pretendo situar os estudos sobre a pajelança na Amazônia e, especialmente, em Belém, oferecendo um quadro de referências sobre esta prática tanto do interior do Estado do Pará, quanto na sua capital. Procurando indicar para as possíveis mudanças na pajelança apontadas pelos pesquisadores, e refletir sobre o cenário desta prática em Belém.

Capítulo 3- **Os terreiros como *locus* e os trabalhos dos pajés**

A partir do trabalho de campo, apresentarei e descreverei os locais pesquisados onde se realiza a pajelança, bem como as sessões de cura nos terreiros, os personagens e a história de vida dos mesmos, de modo a entender, a partir de suas trajetórias, como se constituem suas práticas.

Ainda neste capítulo, mostrarei quais trabalhos são realizados além da pajelança e sua relação com esta, tais como *passe, benzeção, mesa branca*.

Capítulo 4- **Performance, religião e cura**

Partindo da trajetória de vida, de suas experiência religiosa de doença dos especialistas, discutirei como foram e são construídos as representações de doença e seus possíveis tratamentos. Quem são seus clientes, e a partir da experiência que eles têm de doença, como são feitos os diagnósticos, que tipo de recursos são utilizados e em que condições as pessoas procuram os serviços destes especialistas. Perceber, também, como a performance do ritual pode contribuir para a eficácia de cura sobre os indivíduos, de forma a reordenar suas experiências em relação a doença.

Considerações

Nesta, que é a última parte do trabalho, serão apresentados os resultados da pesquisa para, a partir da análise, chegar a algumas considerações que apontarão para respostas ao questionamento que originou o estudo.