

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

***‘Aqui, a cura é de verdade’*: Reflexões em Torno da Cura Xamânica em São Caetano de Odivelas-PA.**

Raida Renata Reis Trindade

**Belém-Pará
2007**

Raida Renata Reis Trindade

***‘Aqui, a cura é de verdade’*: Reflexões em Torno da Cura em São Caetano de Odivelas-PA.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, área de concentração em Antropologia, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof Dr. Raymundo Heraldo Maués

Belém-Pará

2007

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Trindade, Raida Renata Reis

Reflexões em torno da cura em São Caetano de Odivelas, Pará: ‘Aqui, a cura é de verdade’ / orientador, Raymundo Heraldo Maués. - 2007.

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

1. Religião 2. Xamanismo 3. Cura 4. Amazônia I. Título.

Banca Examinadora

Profº Dr.Raymundo Heraldo Maués (Orientador)

Profª Dra. Maria Angélica Motta- Maués (Examinadora)

Profº Dr.José Guilherme Fernandes dos Santos (Examinador)

Profº Dr. Flávio da Silveira Leonel (Suplente)

Resumo

***‘Aqui, a cura é de verdade’*: Reflexões em Torno da Cura Xamânica em São Caetano de Odivelas-PA.**

Este estudo mostra como se conforma a religião em São Caetano de Odivelas-PA, a partir do elemento que lá é definido como cura, procurando entendê-la no âmbito das práticas xamânicas. Nessa compreensão, esta cura é o espaço em que se concretizam variadas relações que partem do curador para com o pesquisador; seus adeptos; os ajudantes, referidos como serventes; familiares e dos curadores para com o mundo sobrenatural. Estas relações foram o primeiro elemento, isto é, os vínculos pessoais e sobrenaturais, que têm origem no curador, que me chamaram a atenção. O modo de construí-los e sustentá-los acabam por funcionar como um aspecto que influencia os curadores a querer se diferenciar entre si, considerando especificamente os vários discursos que constroem para tal. Dentre estas alocações parte do título do trabalho, e que é a fala constante dos curadores que convivi, ‘aqui, a cura é de verdade’ já procura expressar o caráter das diferenciações que estes agentes procuram manifestar.

Palavras-chave: religião, xamanismo, cura, relacionamento.

Résumé

Réflexion autour de la guérison à São Caetano de Odivelas-PA. 'Ici, la guérison est vraie'.

Cet étude montre comment se conforme la religion à São Caetano de Odivelas-PA, à partir d'éléments que là-bas est défini comme guérison, en cherchant à comprendre au circuit des pratiques xamaniques. Dans cette compréhension, cette guérison est l'espace auquel se concrétisent variables relations qui vont du curateur au chercheur; ses adeptes; les assistants que s'appellent servant; parentés et des curateurs avec le monde surnaturel. Ces relations sont allés le premier élément, c'est à dire, des liens personnels et surnaturels qu'ont origine au curateur, que j'ai m'intéressé. Le façon de les construire et les maintenir fonctionnent comme un aspect qui cause influence aux curateurs à vouloir se différencier entre soi-mêmes, en considérant spécifiquement les plusieurs discours qu'ils font pour ça. Parmi ces discours partie du titre du travail qui est une récit de un des curateurs que j'ai vécu ensemble, 'ici la guérison est vraie', exprime la marque des différences que ces agents veulent manifester.

Mots-clé: religion, xamanisme, guérison, relation.

Agradecimentos

Ao professor Heraldo Maués pelos recursos e atenção dispensados. Muito grata!

Ao professor Flávio Leonel e professora Angélica Maués. Que espetadas maravilhosas, servirão para continuar este trabalho, melhorando-o e aprofundando-o!

Ao professor Guilherme Fernandes pelas conversas.

Ao Daniel Fernandes pela paciência e cuidado ao me ajudar em tudo que lhe “exigi”. Ainda te devo respostas, vou caminhar para isso.

Aos meus pais, Manoel e Leonízia Trindade, pela empolgação que me contagiou ao me ver pesquisando em São Caetano, terra amada por eles. E pela outra parte dos recursos, sem estes tudo seria impossível.

À população odivelense que me permitiu vasculhar sua vida.

Ao Paulo e Rosângela.

Ao Francisco, Marta, Gianno, Gilmar, Mariléa, Marinete, Alcione, Ana Maria, Regina, Marilene e Luiz pela companhia.

Ao Branco, Fé e Irene. Muito importantes!

À querida professora Ivone Xavier.

Nota Prévia.

Com exceção do nome dos curadores e de mais outras quatro pessoas aqui mencionadas, Alda, Nalva, Camapú e Ewerton, os demais nomes são fictícios.

Quando o entrevistado expressa pausa que contem palavra ou expressão não concluída, esta é seguida do uso de reticências.

É utilizada reticência dentro de parênteses quando o entrevistado quebra a sequência de seu pensamento, retomando-o após.

O uso de aspas simples enfatiza o uso de expressões nativas.

A utilização de aspas duplas sinaliza expressões com duplo sentido.

As passagens em itálico referem-se a registros retirados do diário de campo.

Os curadores não autorizaram o uso de suas imagens.

Cabi, Mão Aberta, Vai e Volta, Pirarucu, Trequenem, Berinjela e Chicória são vegetais que não possuíam, pelo menos no momento de meu acesso, a classificação científica registrada no site da EMBRAPA.

A palavra terreiro aspeada se refere ao local onde as curas são realizadas, pois, o odivelense, costuma chamar o quintal, também, de terreiro.

Sumário

Introdução.....	10
Capítulo 1- Primeiros passos para a entrada em campo.....	24
1.1.- Apresentando o Cenário.....	43
Capítulo 2- Dando nome aos curadores:descrevendo os rituais apresentados por Irene, Fé e Branco.....	74
2.1- O ‘terreiro’ “ao lado” da casa de Irene.....	79
2.2- No ‘terreiro’ de Fé.....	85
2.3-Branco na casa de quem vai curar.....	90
2.4- Os serventes.....	98
2.5- Os familiares dos curadores.....	106
Capítulo 3- Da aquisição de conhecimento sobrenatural às pelejas: a assunção ao xamanismo.....	114
3.1- A assunção ao xamanismo.....	119
3.2- O caráter das acusações.....	126
3.3- Encantados regendo a iniciação.....	127
Capítulo 4- A organização do universo sobrenatural.....	138
Conclusão.....	150
Referências.....	160
Anexo	165
Classificação científica dos nomes dos vegetais.....	167

INTRODUÇÃO.

Bourdieu (1992), ao citar Humboldt, coloca a linguagem como um elemento de máxima importância ao permitir uma melhor compreensão da realidade em que vivemos. Esta mesma linguagem é tida como um círculo mágico que envolve uma determinada população, onde é mostrada a dificuldade de se libertar das amarras deste círculo, sem que, no entanto, se depare com outro. Nesse sentido, as teorias da religião, e a própria religião, funcionam como um círculo mágico, ao passo que permitem certas compreensões da realidade. Foi com isto em mente que percebi que um dos temas de grande relevância para os grupos humanos é o estudo de sua religião, pois as pessoas, a partir de suas experiências neste âmbito, passam a construir uma série de idéias, proposições e compreensões para justificar a realidade em que vivem e como fazem isto. Por isso, este trabalho se aplica ao estudo da cura em São Caetano de Odivelas-Pará, que como um círculo mágico me ajudou muito a compreender aquela realidade.

Além de procurar motivações nos outros, devo registrar aqui as que partiram de mim. Meu primeiro contato direto com aquilo que se encontra registrado na literatura antropológica como pajelança foi no município de Bonito-PA. Na época ainda estudava a graduação na Universidade da Amazônia, no período de 2000 a 2003. O interesse de minha professora de Antropologia da época, Ivone Xavier, de alguma forma me influenciou, à medida que visitávamos outros municípios por conta do Projeto de Extensão Universitária denominado de Expedições, minhas inquietações frente a este tema começaram a ser alimentadas neste momento, sem esquecer que achava tudo o que me era informado muito surpreendente. E ficava cada vez mais inexplicável porque não conseguia compreender como as pessoas se deixavam “enganar”, no meu modo de pensar, por um curador que consumia muita bebida alcoólica para depois dizer que quem realizava tudo o que apresentava em um ritual não era ele e sim os seres invisíveis que o acompanham. Até aqui, a única pessoa que não se deixava “enganar” era eu.

Optei em continuar estudando a pajelança no mestrado e foi neste momento que ficou muito claro para mim que não importava a minha desconfiança, e nem ela seria um empecilho para a continuidade do estudo, pois eu deveria partir das pessoas que vivenciam isto como

verdade e, a partir daí, procurar entender como isto se processa que as faz até se sentir curadas depois de uma ida ao curador.

Idéias mais claras, a confecção do projeto de qualificação e as críticas feitas a este me fizeram querer compreender a forma como se processa o nível de relacionamento entre os curadores e destes para com aqueles que aprovam suas práticas; uma outra questão apontou, que foi como a minha relação se estabeleceu para com todos aqueles, principalmente porque os curadores, de forma muito sutil, passaram a exigir de mim uma posição já que eu transitava em diferentes casas e ‘terreiros’ onde a cura era realizada, e esta circulação é algo que não é muito bem aceita, mas o desenrolar disto pode ser percebido no decorrer da leitura deste trabalho.

O trabalho de campo começou a ser realizado em agosto de 2006 e intensificou-se durante todo o ano seguinte. Não fiquei morando em São Caetano, aproveitava o intervalo de quinze dias entre as aulas do mestrado para permanecer no município. Nestes momentos eu estabeleci residência na casa de meus pais situada no bairro do Pepéua.

Trabalhei com um total de três informantes na qualidade de curadores, duas mulheres e um homem. A preferência por estes se justifica porque foram os primeiros que consegui estabelecer contato. Foi até preocupante para mim esta situação, pois, por um período achei que somente existiam estes três curadores no município, mas depois compreendi que quanto mais se pergunta se existem curadores naquele lugar, mais vão dizer que não têm. Depois que fui percebida pelos demais curadores, e eles não reconheceram nenhum problema na minha pesquisa, outros destes apareceram, mas já tinha estabelecido relação com os curadores que tomei como referência para este trabalho. São eles: Irene, Fé e Branco.

Depois destes informantes mais regulares também conversei com várias outras pessoas, sobretudo aquelas que freqüentavam os rituais em busca de curar os males que as acometem, mas não aprofundi, para este momento da pesquisa, a compreensão que estas possuem da ritualização que o curador oferece para elas. Este ponto será aprofundado em um outro momento. Uma vez que já tinha estabelecido contato com estas, procurava saber como começaram a se relacionar com determinado curador.

Este trabalho de campo foi acompanhado de uma revisão bibliográfica a respeito do tema pajelança para que eu pudesse começar a compreender este fenômeno numa escala mais geral, e depois mais específica, em São Caetano.

Desta revisão consegui notar a contribuição de vários autores, percebi que o tema sobre o qual me debrucei já encontrava registro desde pelo menos o século XVII com os missionários e viajantes, como é o caso de Claude D' Abbeville e Henry Bates que visitaram o Maranhão no período de 1613 a 1614, tendo suas atenções chamadas para a forma como os Tupinambá realizavam seus tratamentos terapêuticos, como o fato de soprar fumaça na parte doente do corpo e depois sugar a doença com a boca. Não esquecendo que os folcloristas se sentiram empenhados a estudar tal fenômeno desde os séculos XIX e XX; e Galvão, na condição de antropólogo, despertou para o tema desde 1976.

A Visitação do Santo Ofício ao Estado do Grão-Pará, no período de 1763 a 1769, neste Estado, chamou a atenção para usos e práticas bastante semelhantes ao que hoje se conhece como pajelança, os quais eram realizados não somente por indígenas, mas também por brancos e negros pela utilização de cantos e do maracá para invocar os seres sobrenaturais. Este fato mostra a pajelança sendo executada por variadas pessoas, mas pelas descrições contidas no Santo Ofício, além de mostrar os instrumentos utilizados, bem como as técnicas, não fica claro quais seres sobrenaturais se apresentavam nestes rituais, logo, não é possível uma visão bastante ampla da pajelança neste período histórico.

Vicente Salles (1969) mostrou a influência africana na pajelança. Foram os pajés nascidos no interior do Estado que mais chamaram a atenção de Salles, sobretudo na forma como ritualizavam, isto é, a sessão de cura era composta de elementos como a dança, benzenções, orações católicas e o som do maracá, já sinalizando a influência africana pelo uso do tambor.

Figueiredo & Silva (1972) desenvolveram análise acerca da religiosidade existente no município de Mojú-PA, na região do Alto Cairari, onde o habitante desta área se assume como católico, aspecto que não elimina a crença em determinados seres sobrenaturais, como é o caso

do Fogo do Mar, Curupira e nem na pajelança. No campo da pajelança estabelecem diferenciação entre o pajé, que recebe entidades para ajudar a configurar o receituário para determinada moléstia, este é isento de qualquer possibilidade de fazer o mal; já o curador receita banhos e defumações com a possibilidade de provocar o mal. Há também a crença em santos como protetores da comunidade. Nota-se aqui que o catolicismo é a base em que estes elementos se erguem, porém, o habitante daquela região não teve uma assistência por parte dos sacerdotes católicos que englobasse vários aspectos da sua vida. Este fato permitiu que este indivíduo lançasse mão de práticas anteriormente gestadas no seio de seu grupo e, ao reuni-las ao catolicismo, formulou sua religião. Daí que é importante compreender estes elementos em sua integração, pois é nesta realidade que se expressou a religião ali estudada. Esta jamais poderia ser compreendida se suas variáveis fossem individualizadas, isto é, separar a pajelança do catolicismo lá praticado e ir em busca de um catolicismo “puro” que desconsiderasse as crenças e práticas locais, pois prejudicaria a compreensão daquela construção religiosa.

Leacock & Leacock (1972), salientam a transição da pajelança para o batuque, transição esta muito influenciada pela chegada de Mãe Doca em Belém vinda do Estado do Maranhão. Relatam ainda que antes deste episódio havia na capital somente pajelança com características indígenas. E que com esta característica, considerando o momento transitório, esta pajelança era também praticada no batuque.

Galvão (1976), fez com que a pajelança interessasse um número cada vez maior de antropólogos. Considerou, sobretudo, a influência indígena nesta espécie de culto. Em seu estudo no Baixo Amazonas, mostra que o catolicismo lá estabelecido não resistiu à influência de crenças e práticas que já existiam ali anteriormente. É um local onde as irmandades ajudam a construir e vivenciar as crenças nos santos de devoção e padroeiros na medida em que incentivam festas em homenagens a estes. Ao lado disto há a crença nos bichos visagentos e na pajelança. Estas duas últimas também estão relacionadas à concepção de mundo sobrenatural: enquanto os primeiros seres estabelecem nítidas normas de comportamento, a segunda noção aparece como mecanismo de lidar e controlar o sobrenatural. No geral, a obra mostra que as noções da religiosidade estudada por Galvão estão intimamente ligadas ao processo histórico e econômico de conquista da Amazônia e de dominação imposto pelo europeu, e a tentativa de resistência por parte da

população local. Ficam claras as contribuições européias, ameríndias e africanas na construção da religião estudada naquela localidade, num processo que não é de completa absorção entre estas matrizes para formar um sistema maximamente unificado. Claro que, para que estas se acomodassem, foi inevitável que modificações ocorressem em todas estas referências. Contudo, a diferença de aplicação continuou evidente, isto é, o pajé, mesmo se reconhecendo como católico, tem noção dos espaços em que pode aplicar suas técnicas, assim como o culto dos santos serve para algumas coisas e não para outras.

Chester Gabriel (1980), destacou que a pajelança indígena é também constituída de elementos do catolicismo pela influência deste nos aldeamentos. Assim, colocou que o termo pajelança está relacionado a uma infinidade de práticas na Amazônia, mas para compreender esta pluralidade é necessário considerar o momento da observação do fenômeno. Temos como exemplo destas variadas características a contribuição de Bastide (1971), que se referiu à pajelança indígena e negra, considerando que estas se relacionavam com outras diferentes práticas, práticas estas que podem ser observadas num processo de justaposição, pois em um mesmo terreiro as cerimônias relacionadas ou à pajelança negra, ou à pajelança indígena, eram realizadas separadamente. Napoleão Figueiredo (1979, 1994), fala de pajelança pura e misturada; e Salles (1969), se refere à pajelança urbana e rural.

Maués (1990, 1994, 1995, 1999) devido a abrangência de análise que dá ao fenômeno da pajelança, me faz pensar que a afirmação dele quando coloca o xamanismo como um fato social que organiza fenômenos de diversas naturezas, sejam elas econômicas, religiosas, estéticas, psíquicas, fisiológicas, entre outras, reflete muito bem o caráter que a pajelança traz em si, desde uma concepção religiosa até se configurar enquanto práticas terapêuticas tradicionais.

Aldrin Figueiredo (1996), ao tratar da constituição do campo de estudos sobre a pajelança e as religiões afro-brasileiras na região amazônica, apontou para um sincretismo entre a pajelança indígena para com usos e práticas vindas da África. Considerou, para tanto, as contribuições de estudos a respeito deste tema desde os primeiros folcloristas no século XIX até Eduardo Galvão. Interessante também, e para confirmar o fato referido acima, é que dada a afirmação de que a pajelança executada pelos índios inexistia ficando em seu lugar a feitiçaria, Aldrin confirmou

aqui a idéia da viabilidade de relação entre a pajelança e os cultos afros; isto tem a ver com a forma com que os pajés estavam sendo percebidos naquele momento, pois, se perseguia menos a imagem do pajé com características indígenas, e a menção a pajés feiticeiros relacionava-se ao encontro da pajelança para com as marcas africanas que passavam a se fazer presentes nos rituais de pajelança, bastante ilustradas pelas entidades que traziam estas características.

Mark Cravalho (1993), realizou sua pesquisa em Santo Antônio, município de Monte Alegre-PA, partiu da perspectiva de uma antropologia psicológica para compreender a pajelança

Motta-Maués (1993), em seus estudos acerca da forma como se configuram as relações de gênero em Itapuá-PA, explicitou grande subordinação das mulheres em relação aos homens, tal característica se aplica também ao xamanismo, onde as mulheres, na condição de seres ambíguos, considerando principalmente momentos fisiológicos que remetem à maneira como são vistas no convívio social, a partir de elementos como a menstruação e o parto, acabam por configurar restrição à participação destas na ceara da pesca, do poder e do xamanismo.

Villacorta (2000), mostrou que em Itapuá-PA, passados cerca de vinte e cinco anos após o estudo empreendido por Motta-Maués (1993) no mesmo local, a atuação de mulheres no domínio da pajelança ainda era acompanhada do discurso da intolerância. Isto é provado pelo fato de que Motta-Maués, no instante em que realizou suas pesquisas, encontrou vinte e duas mulheres que apresentavam características para desenvolver atividades ligadas à pajelança. Considerando o retorno de Villacorta àquele município, apenas uma mulher tentava se estabelecer na condição de pajé, ainda assim encontrava muita resistência para tal, tendo suas atividades questionadas ao ser tachada de Matintaperera. Este fato sinalizou que as diferenças entre homens e mulheres permaneciam, sobretudo na esfera da pajelança, diferenças estas confirmadas por uma assimetria corpórea, onde o homem por ter o corpo inteiro, e em oposição aos espaços vazios existentes na estrutura corpórea feminina, acabou melhor se estabelecendo num âmbito do xamanismo o qual pede um exercício constante e que não pode ser interferido por momentos de liminaridade, como é o caso do período menstrual, que marca somente as mulheres.

Pacheco (2004), desenvolveu sua pesquisa em Cururupu e São Luiz, no Estado do Maranhão. Ele não enveredou por uma análise na tentativa de compreender a pajelança a partir de categorias como sistema de crenças, de pensamento ou cosmologias, isto é, o entendimento de questões como doença e saúde no âmbito da pajelança não se dá por uma abordagem de caráter geral, totalizadora. A análise deste autor aborda os rituais de cura partindo da antropologia da performance ao pesquisar o brinqueado de cura, que é a forma como a pajelança é conhecida naquelas localidades, retirando um pouco o foco do curador e atentando para a maneira como os participantes percebem e vivenciam os rituais. É uma abordagem centrada na experiência individual, considerando também que os rituais estão tendo seus sistemas simbólicos constantemente construídos e reconstruídos, onde isso tem muito a ver com a ação dos próprios sujeitos.

Após estas leituras, percebi que os autores acima mencionados tratavam o fenômeno como pajelança. Ao chegar em São Caetano me deparei com a utilização do termo cura para expressar o que os curadores realizam. Considerando as diferenciações das nomenclaturas fui vendo que se estava falando da mesma coisa, resguardando, é claro, as especificidades locais. Então, só não estava mais complicado para eu compreender a cura em São Caetano porque optei em realizar um estudo antropológico na linha geertziana, pois a antropologia construída anteriormente a ele se baseou em fundamentos positivistas, os quais perseguiram a objetividade na explicação de uma dada realidade cultural. Essa postura traz à tona raízes iluministas, bem como a grande confiança nos poderes da razão. Isto possibilitou o nascimento de uma ciência da moral ou ciência da sociedade, tendo como grandes marcos as obras de Augusto Comte e Emily Durkheim, idéias estas que se expandem com muito vigor nas primeiras décadas do século XX, com o advento do pensamento moderno guiado no terreno antropológico pelas contribuições de três principais núcleos de pesquisa: a Escola Britânica, a Francesa e a Americana, norteando-se respectivamente pelos paradigmas empiricistas, racionalistas e culturalistas. Todavia, pelo limite de minhas observações, não cabe aqui uma análise profunda das características dos paradigmas já referidos, mas é bem verdade que uma breve referência ao campo epistemológico das referidas construções revela algo que manifestam comumente: a busca por uma atitude cientificista, onde o objeto de pesquisa numa relação aproximada aos métodos empregados pelas ciências da natureza (Hard Science, nos termos de Geertz), pede que se mantenha uma acreditada distância bastante

adequada, de forma que haja a garantia do controle experimental da pesquisa, isto é, a segurança de que a “autoridade etnográfica”, de acordo com Clifford (1988), esteja livre de possíveis nódoas viabilizadas pelos “problemas” contidos naquilo que se compreende como subjetivo, grande pânico presente nas orientações positivistas.

É aqui, segundo Geertz, que estão as questões que devem ser melhor pensadas em relação aqueles que o antecederam. A escola pensada pelo autor é baseada no diálogo mantido com a hermenêutica de Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur, é uma reação ao objetivismo que deveria nortear a análise cultural, acompanhado da promessa de estabelecer previsibilidade aos acontecimentos sociais. A abordagem geertziana opõe-se ferozmente a estas proposições. Apresentando outra que mostra a necessidade de adotar posturas contextualizantes e relativizadoras frente ao fenômeno que nos propomos compreender.

Estabelecer novas maneiras para a análise cultural não é descartar a contribuição de teóricos já consagrados no âmbito das ciências sociais, pois sabemos que a forma como a ciência se apresenta é por um constante movimento de construção, popularização e superação das bases consagradas. Em *A Ciência como Vocação* Weber (1982, p. 164), afirmou que, *toda realização científica suscita novas perguntas: pede para ser ultrapassada e superada. Quem deseja servir à ciência tem de resignar-se a este fato*. A reformulação epistemológica guiada por Geertz também vem presenciando modificação por aqueles posteriores a ele. Mas isso tudo daria uma grande discussão, o que para o momento acabaria muito mais confundindo do que acrescentando no levar à frente a análise que me propus da cura visualizada em São Caetano de Odivelas. Para tanto, discutirei neste momento as proposições formuladas nesta Antropologia conhecida como Interpretativa, Hermenêutica, e ainda Simbólica ou Criativa.

Geertz, ao recomendar uma nova orientação da análise cultural, construída não mais com a ânsia de alcançar leis, códigos e estruturas; nem com o intuito de buscar incansavelmente casos particulares que nos dêem, pela reflexão da análise de paralelos similares, a possibilidade de vislumbrar a descoberta de mais um elemento constituinte do espírito humano, e logo, residindo em toda parte, onde quer que existam homens; não se questiona a função das instituições, crenças e costumes. A missão da descoberta de princípios universais e invariáveis está abortada. O foco

desta percepção dos fenômenos culturais traz consigo a lição de que ao compreender a ação humana como simbólica (e não mecanicista como ensinam as teorias teleológicas e operacionistas), devemos então nos questionar qual o seu significado, onde nossos objetos de estudo precisam ser vistos como um fato simbólico. Retirar tal dimensão dos fenômenos culturais quer dizer esvaziá-los de significado.

Essa Antropologia negocia posição privilegiada para o símbolo, este fato traz em si a possibilidade de tratá-lo como texto, isto é, mostra certa informação a respeito de algo, nos remetendo à ação simbólica e concreta dos indivíduos que o compartilha. Abaixo, a definição Geertziana de símbolo:

Ele é utilizado para qualquer coisa que signifique uma outra coisa para alguém (...) ele é usado para qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção- a concepção é o significado do símbolo (...). O número 6, escrito, imaginado, disposto numa fileira de pedras ou indicado num programa de computador, é um símbolo. A cruz também é um símbolo, falado, visualizado, modelado com as mãos quando a pessoa se benze, dedilhado quando pendurado numa corrente, é também um símbolo a tela “Guernica” ou o pedaço de pedra pintada chamada “churinga”, a palavra “realidade” ou até mesmo o morfema “ing”. Todos eles são símbolos, pois são formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixadas em formas perceptíveis, incorporações concretas de idéias, atitudes, julgamentos, saudade ou crenças. (Geertz, 1989, p. 105)

O ato de estabelecer o fato simbólico como algo a ser dado atenção no estudo antropológico, não elimina o teor científico do empreendimento. *Os atos culturais, a construção, apreensão e utilização de formas simbólicas, são acontecimentos sociais como qualquer outro; são tão públicos como o casamento e tão observáveis como a agricultura* (Geertz, 1989, p. 105-106). Por esse motivo, os fatos simbólicos possuem existência concreta, representando fontes extrínsecas de informações, com a possibilidade de observação e mensuração empírica. Devemos estar atentos ao fato de que o símbolo e o objeto que ele representa não são a mesma coisa, da mesma forma que a partitura musical não é a música, mas de toda forma, o símbolo se constitui de fatos reais e com o significado para todos os que vivenciam, compartilhando-o.

De acordo com a abordagem geertziana, são estas construções simbólicas que moldam, guiam e justificam ação e relação dos indivíduos, pois sem estas qualquer tentativa de orientação seria infrutífera. Ao estruturarem de forma a modelar o comportamento humano, estabelecem as

formas de ação como corretas ou não. Assim, se constroem como um manual de instruções de todo ato observável.

Assim como a ordem das bases num fio de ADN formam um programa codificado, um conjunto de instruções ou uma receita para a síntese de proteínas estruturalmente complexas que modelam o funcionamento orgânico, da mesma maneira os padrões culturais fornecem tais programas para a instituição dos processos social e psicológico que modelam o comportamento público. (Geertz, 1988, p. 107)

Baseando-me em dados colocados por Geertz (que também são simbólicos, logo, são da mesma forma minhas fontes extrínsecas as quais agora interpreto) vejo a importância em precisar aqui a reação entre a cultura e a análise interpretativa.

O conceito de cultura que eu defendo, e cuja a utilidade os ensaios abaixo tentam desmontar, é essencialmente semiótico. Acredito como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo estas teias e sua análise, portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa à procura do significado. (Geertz, 1989, p. 15)

Tendo estas palavras como referência, a procura pelo significado é a grande empreita do antropólogo e fim último da descrição de qualquer fenômeno cultural. Para tanto, o autor estabelece que a análise da cultura deve ser como a interpretação de um texto, onde a autoria pertence àqueles indivíduos que o constroem, com isso dá grande importância ao papel do nativo, que como maior participante da cultura que lhe coube, é a ele que podemos atribuir autoridade. *Os textos antropológicos são eles mesmos interpretação, e na verdade, de segunda ou de terceira mão. Por definição somente um nativo faz a interpretação em primeira mão; é a sua cultura* (Geertz, 1988, p. 25). Sendo válido dizer que as construções dos antropólogos devem buscar no horizonte alheio o domínio de instrumentos de comunicação, importantíssimos para o estabelecimento das relações entre o pesquisador e o grupo estudado. Esses signos e símbolos conformam-se como o que dá acesso à forma com que os outros percebem o universo em seu redor. A compreensão deste universo que possui bases simbólicas abre a oportunidade para compartilhá-lo.

Tal proposta, nos limites de suas expectativas, é uma revolução epistemológica, que ao mexer na configuração do jogo antropológico desloca o papel do pesquisador, o qual era

anteriormente o mais considerado, agora se resigna à impossibilidade de estabelecer conhecimento sem considerar o outro e sua real existência, e não somente em uma vivência imaginada pelo antropólogo. *A cultura é um texto que o antropólogo tenta ler sobre os ombros daqueles a quem eles pertencem* (Geertz, 1989, p. 321). Assim é a corrida para que se possa estabelecer uma tal conversa entre pesquisador e os nativos, e não a tentativa de passar por eles, que deve se constituir como o objetivo a ser perseguido. O exercício desta dialogia presente no labor etnográfico, onde o compartilhar de signos é condição primeira, representa grande salto qualitativo no bojo da Antropologia.

Como resultado desta dialogia, a inferência ao contato intersubjetivo às relações humanas, servirá de fundamento para a produção do conhecimento antropológico. Dessa maneira, a cura observada em São Caetano de Odivelas, e que possui em seu *corpus* o florescimento de uma estrutura simbólica ordenada de forma coletiva, logo pública, é a construção de um texto de autoria do odivelense, que confecciona como em outros textos, um sentido. Da mesma forma como a briga de galos em Bali, sua função é interpretativa. Contando também com minha interpretação, de pessoa que lá nasceu, mas não estabeleceu relações extremamente próximas com aqueles, procurando agora interpretar o que me contam sobre si mesmos. Devido a isto, a problematização antropológica deve repercutir como uma análise de semântica social. Por isso, a apreensão dos sentidos e significados de um texto localizado na tessitura social suscita uma série de problemas que precisam ser melhor visualizados.

O que o etnógrafo enfrenta de fato (...) é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas as outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar (...) fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de construir “uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escritos não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado. (Geertz, 1988, p. 20)

Na minha opinião, e após a leitura dos ensaios de Geertz, bem como as dificuldades e desafios que se mostraram para mim, tanto depois do contato com a obra geertziana, assim como nos momentos que me encontrava em campo procurando apreender, compreender, para num exercício maior e posterior, apresentar à academia como se constrói a cura em São Caetano, tais dificuldades e desafios podem ser colocados nos questionamentos a seguir: como realizar alguma

apreensão nos limites de um agrupamento que parece incontrolável de acusações, palavras, gestos e silêncios, de emaranhados de símbolos distribuídos por toda parte? Como saber qual elemento deve ser priorizado? Como elencar quais símbolos servirão de porta de entrada no universo do outro? Como garantir cientificidade de um saber que tem suas bases no relacionamento de subjetividades?

Procurando saída para minhas indagações, digo que compreender a ação dos seres humanos como simbólicas me permitiu ver que as indagações sobre o comportamento humano não devem se prender em querer saber qual o status ontológico, isto é, ir em busca de uma dada inteligibilidade própria, independente de suas determinações relativas, mas *qual sua importância? O que está sendo transmitido com a sua coerência através da sua agência, seja ela, um ridículo ou um desafio, uma ironia, ou uma zanga, um deboche ou um orgulho* (Geertz, 1988, p. 20-21). Assim, à medida que o trabalho de campo foi realizado, apareceram-me cada vez mais elementos simbólicos, formulados a partir da experiência concreta dos sujeitos, e que no começo sempre me pareciam sem qualquer mensagem e possibilidade de controle e ordenação, mas que depois consegui mensurá-los com o desenrolar nem sempre previsível e agradável dos acontecimentos, ainda que eu pudesse contar com o consolo de Geertz, *uma hierarquia estratificada de estruturas significantes* (Geertz, 1988, p. 17), sendo possível a mim, em meio a um esforço contínuo, organizar estas estruturas significantes, porque à medida que se sustentam numa hierarquia estratificada, mostram-se pela associação entre os elementos que estão pautados superiormente com os de menor evidência social, num paralelo que me foi possível perceber a importância dos dados que as compõem.

É evidente que a Antropologia Interpretativa estabelece comunicação entre os dados empíricos e a teoria de um jeito muito próprio. Ao invés de perseguirmos, munidos pelas proposições do método comparativo, as leis com caráter geral que determinam o comportamento humano, o perseguido aqui é o significado das ações humanas que leremos com o apoio das teorias em voga, propiciando o encontro das teorias do antropólogo com a teoria nativa, isto é, com o saber local, onde as generalizações se fazem nos casos particulares, e não com os casos particulares. Foi partindo destas noções que Geertz pôde construir sua Antropologia, movendo-se na superfície dos fenômenos culturais. Buscando nada mais que isso. Por conta disto, os

contrários poderão contra-argumentar que a Antropologia terá pouca profundidade em relação a outras disciplinas que também se propõem sociais.

Nas remotas províncias do Marrocos e da Indonésia eu lutei com as mesmas questões com que os outros cientistas sociais lutaram em lugares mais centrais- por exemplo, por que as alegações mais insistentes dos homens em favor da humanidade são feitas em termos de orgulho grupal?- e chegamos quase a mesma conclusão. (Geertz, 1988, p. 32)

Evidencio com esta citação que questionamentos feitos em outros compartimentos das Ciências Humanas são comumente explorados pela Antropologia, sendo que esta se mantém fiel a seu desafio de analisar microscopicamente, colocando na discussão os homens e suas histórias de forma articulada, sem o deslocamento, também já realizado por esta disciplina, onde tínhamos um quadro em que os indivíduos eram somente abstração de antropólogos, onde estes se mantinham bastante distante do dia-a-dia daqueles.

Vemos registrado na história da Antropologia, o sujeito numa posição passiva e encurvado diante da “espetacular mente” do pesquisador. Hoje, considerar o conhecimento dos sujeitos pesquisados é fundamental para o pesquisador levar a cabo seus interesses. Refletindo sobre isso, percebi que minha história passou a se configurar como dados de minha própria pesquisa, pois tanto pesquisadores, quanto nativos, estão confinados no limite do tempo vivido, somos resultado do contexto em que surgimos e que a tarefa de se libertar é difícil, talvez impossível.

O meu encontro com os “outros”, revelou-me que de fato estive em busca de, verdadeiramente, ver-me, reconhecer-me com a ajuda dos construtos culturais daqueles, que em certa medida são meus também. Ficando cada vez mais evidente que são os traços diferenciais os elementos que viabilizam nosso status humano, e de forma contraditória, a nossa unidade como espécie. São nestas diferenças e semelhanças que devemos procurar as experiências humanas, pois, enquanto autênticas, mostram como a sociedade se constrói, num movimento sujeito-sociedade. A mim, restou a delicada atividade de me jogar nestas confusas construções simbólicas, para que eu pudesse compreender a religião aqui descrita, este empreendimento singular da humanidade, pois de acordo com Geertz, *as sociedades, como as vidas, contém suas próprias interpretações. É preciso descobrir o acesso a elas* (Geertz, 1988, p. 321)

Penso ter conseguido um acesso para mim, talvez, outras pessoas descubram outros acessos para compreenderem a cura em São Caetano, e deste caminho trilhado por mim resultou esta dissertação composta de quatro capítulos onde no primeiro falo das dificuldades e negociações que tive de realizar para o estabelecimento dos contatos necessários para que este trabalho pudesse ser realizado, não esquecendo, é claro, de apresentar ao leitor um pouco da história de São Caetano, bem como da descrição espacial deste município.

No segundo capítulo mostro os primeiros aspectos que garantem que os curadores se singularizam entre eles mesmos, isto é, descrevo como são realizados os ‘trabalhos’ considerando aqui as condições espaciais e materiais, condições estas que não são as mesmas de curador para curador. Ainda perseguindo o caráter diferencial tão perseguido por estes agentes de cura, trago ao leitor como é, e que estratégia cada curador se utiliza para estabelecer, manter ou driblar relações que lhes são muito próximas, relações estas para com seus serventes e familiares.

O terceiro capítulo apresenta o caráter do conhecimento sobrenatural que impregna as práticas dos curadores, procurando mostrar como isso é viabilizado pelos seres invisíveis que os acompanham desde os primeiros contatos até os dias atuais, bem como o caráter das acusações que estes agentes de cura são vítimas, pelo fato de carregar em si as marcas de um contato sobrenatural que em alguma medida incomoda.

No capítulo quatro mostro como os curadores organizam o universo habitado pelos seres invisíveis, e que é esta construção que pode levar, a cura efetivada por estes, a ser avaliada de forma positiva ou depreciativa.

1. PRIMEIROS PASSOS PARA A ENTRADA EM CAMPO.

O aspecto que me influenciou a buscar conhecer a expressão religiosa conhecida como pajelança¹ está bastante ligado a minha participação, na condição de estagiária, de um projeto de Extensão Universitária intitulado Expedições, no período de 2002 a 2003, enquanto ainda estudava a graduação em Ciências Sociais na Universidade da Amazônia.

O mencionado projeto trazia em seu objetivo realizar um inventário cultural de alguns municípios do Estado do Pará, como por exemplo, em Melgaço e Bonito. Nestes, a pajelança se fez presente. Ora mostrando-se menos ligada à Umbanda, ora extremamente ligada a esta. Sendo assim, a diferenciação básica estava, sobretudo, nos personagens que compunham aqueles rituais e na forma de realização destes, isto é, os menos ligados à matriz africana e mais relacionados a um caráter indígena explicitavam como guias ou caruanas², as oiaras³ e os bichos do fundo⁴, já os

¹ É uma forma de xamanismo em que se dá a ocorrência do fenômeno da incorporação do pajé, sendo seu corpo tomado, no transe ritual, por entidades conhecidas como encantados ou caruanas. É assim possuído por essas entidades que o pajé amazônico realiza seus “trabalhos” ou sessões xamanísticas, ocupando-se nelas, principalmente, da cura de doentes. (Maués & Villacorta, 2004, p. 11)

Galvão (1955, p.118), ao definir a pajelança a coloca no âmbito das práticas mágicas, vendo-a numa possibilidade de caráter técnico que possibilita relacionamento com os seres sobrenaturais

² Galvão (1955, p. 129), em sua discussão acerca da religiosidade do caboclo de Itá, focalizando a pajelança, refere-se ainda aos *companheiros*, estes se fazem presente nas sessões de cura em auxílio aos pajés. São habitantes do fundo dos rios e se comportam como espíritos familiares dos pajés. O poder de um pajé pode ser notabilizado pela quantidade de companheiros que consegue agregar em torno de si.

³ Uma representação mítica presente no cotidiano das pessoas em São Caetano é a Oiara, a qual deve ser compreendida pela influência portuguesa colonizadora que consegue juntar as fábulas portuguesas com as narrativas locais, pois, o colonizador possuía o conhecimento das Mouras que se personificavam em mulheres com um belo cantar, longos cabelos e beleza avassaladora. Isto permitiu configurar as narrativas sobre a Mãe d’água, que é como também é referida a Oiara, com semelhantes características que ao gozar de sua capacidade de personificação atrai os mais desavisados para o encanto, assim como serve de elemento sinalizador para aqueles que ousam em abusar e desbravar os rios e ‘mangais’ (manguezais), daí que seu ato de mostrar-se na figura de pessoa muito próxima a quem pretende surpreender vem no sentido de afugentar os mais curiosos, resguardando a integridade espacial que vive em seu domínio. Está relacionada à concepção muito difundida na Amazônia, e bastante presente na região do Salgado, onde os aspectos naturais, como é o caso de igarapés, rios, riachos, manguezais e etc. possuem suas respectivas “mães”, resguardando estes lugares de possíveis depredações, podendo o responsável por tal feito ser atingido pelo que Maués (1997, p. 35) mencionou como flechada - de - bicho, mau - olhar de bicho, bem como ainda ser “mundiado”.

Em linha semelhante Galvão (1955, p. 105), mostra que não há de fato uma potencialidade à malignidade em todos os animais, o que existe é que cada espécie está associada a sua respectiva mãe, esta ao possuir características protetoras castiga àqueles que matam muitos animais, principalmente da mesma espécie em curto espaço de tempo podendo assombrar o pescador e caçador roubando-lhe a alma, levando-o à loucura.

que permitiram uma bricolagem com referências africanas resgataram daí determinadas influências, é o caso de personagens como mãe Jarina e mãe Mariana; outro aspecto diferenciador era a forma como os rituais transcorriam, pois dependendo da influência estes se apresentavam ao público de uma forma diferenciada, isto é, aqueles onde as marcas da influência africana eram mais fortes possuíam uma elaboração diferenciada.

Estes personagens, independente das diferenciações de matriz como fora acima mencionado, coincidem ao pertencerem a uma mesma categoria de seres, os encantados. Entendendo por encantados seres que não possuíram a morte notificada, e sim o desaparecimento, isto é, um sumiço por encantamento passando a viver em um lugar denominado de encante localizado abaixo da superfície terrestre ou subaquática.

A crença nos encantados se refere a seres que são considerados normalmente invisíveis às pessoas comuns e que habitam “no fundo”, isto é, numa região abaixo da superfície terrestre, subterrânea ou subaquática, conhecida como o “encante”. (Maués & Villacorta, 2004, p. 17)

Dentre as várias facetas que estes encantados assumem, há de se chamar atenção para a compreensão destas:

Os encantados são vistos como seres humanos que não morreram, mas passaram para um outro plano, o do encante. Vivem na mata, no fundo dos rios, nos mangais (manguezais) e nas praias. Os encantados da mata, menos claramente humanos, são a Curupira e a Anhangá (...). Os encantados do fundo desempenham, porém, um papel fundamental, numa área onde a pesca é a atividade econômica por excelência. Eles são conhecidos como bichos-do-fundo, por se manifestarem sob a forma de diferentes animais aquáticos, como botos, peixes, cobras, jacarés e etc. são conhecidos também como oiaras, quando surgem sob forma humana, no mangal ou nas praias. Recebem por outro lado, o nome de caruanas, ao se manifestarem, embora desta vez como

Em São Caetano existe também a noção de Oiara preta e Oiara branca. Estes são seres de mesma espécie. Entretanto aquela é acusada de causar sérias malíquezas, enquanto que esta ao se fazer presente nos rituais de cura possui a capacidade de realizar maravilhosas curas.

Neste município encontramos questões referentes à cor, confirmando, principalmente, certa desvantagem ao que se relaciona ao preto e ao escuro, onde estas características são relacionadas a tudo aquilo considerado maléfico ou ruim. Aspecto semelhante também fora notabilizado por Galvão (1955, p. 43-44) em relação à disputa estabelecida entre os devotos de São Benedito e Santo Antônio em Itá, pois apesar deste ser o padroeiro do lugar foi aquele que caiu no apreço da maior parte da população. Contudo, os devotos de Santo Antônio, ao quererem depreciar São Benedito, o denominam como “santo de pretos”, relacionando isto a uma situação social inferior. Confirmando que também aqui há dificuldade em aceitar o que fora acima colocado em relação a cor preta.

⁴ Os encantados do fundo (...) são conhecidos como bichos -do -fundo, por se manifestarem sob a forma de diferentes animais aquáticos, como botos, peixes, cobras, jacarés etc. Maués (1997, p. 35)

“invisíveis”, incorporados nos pajés, durante as sessões xamanísticas.(Maués, 1997, p.35).

Observações realizadas referentes à pajelança nos lugares em que visitei e muito influenciada pelos trabalhos de Heraldo Maués e Angélica Motta-Maués construídos na mesma micro região do Salgado paraense, onde pertencem, ao mesmo tempo, Itapuá, *lócus* deles, e São Caetano, meu *lócus*, instigaram-me a querer conhecer como esta religião se expressa neste município, haja vista que eu passaria a dialogar com estes autores tendo como referência diferentes municípios, entretanto, localizados na mesma região. Por esta razão inquietava-me, então, a idéia de querer saber se a pajelança odivelense iria ou não se diferenciar bruscamente daquela encontrada em Itapuá, considerando, é claro, todo o distanciamento temporal das pesquisas daqueles autores em relação a realizada por mim.

O segundo fator está relacionado à pesquisa que realizei para a construção do TCC⁵ referente ao imaginário que se inscreve em São Caetano e que reflete um aspecto maior, isto é, o imaginário amazônico com personagens, como é o caso, dos Botos, Oiaras, Matintapereras, Fogo-Fátuo, Bichos -do -Fundo e da Mata.

O Boto é um cetáceo delfinídeo do gênero *sotalia*. Este (*Inia geoffrensis*- boto branco) e (*Steno tucuxi*- boto vermelho) é uma espécie de golfinho bastante popular em toda a Bacia Amazônica, é também conhecido como Pirauara ou Peixe Cachorro.

O odivelense não como carne de Boto. É um animal respeitado e temido. Quando é arpoado, é retirada a banha para curar ferimentos, o olho é usado como talismã para resolver problemas de amor. Caso não engravide as mulheres, fica de namoro, escondido, pois se encanta para tal.

Maués apresenta a seguinte descrição deste encantado:

Somente as mulheres estão sujeitas à influência maléfica do boto encantado, especialmente se estiverem menstruadas. O boto é especialmente atraído pelo sangue e procura seduzir a mulher, manifestando-se sob forma humana, muitas vezes como um namorado ou marido da vítima, mantendo relações sexuais com ela e sugando-lhe o

⁵ TRINDADE, R. Encantados , encantamentos e encantarias: o passado e o presente na cultura cabocla de São Caetano de Odívalas-PA. Trabalho de Conclusão de Curso. Belém: Universidade da Amazônia, 2003.

sangue. Age como um demônio ou vampiro. As sucessivas relações sexuais vão enfraquecendo a mulher, que se torna anêmica, podendo vir a morrer em consequência (...) A figura do boto, mamífero que vive nas águas, que tem forma de peixe, mas não é peixe, é sempre muito ambígua. Temido pelos males que pode provocar, é também um amigo dos pescadores, ajudando-os na pesca e protegendo e salvando os náufragos. (Maués, 1997, p. 36-37)

Galvão ao descrever a vida religiosa em Itá colocou que esta não pode ser somente compreendida a partir de valores e crenças católicas, pois, a religiosidade ali vivenciada traz a contribuição de outras influências, como é o caso das crenças européias, africanas e ameríndias, e que não podem ser rejeitadas em detrimento das tradições católicas, pois todas estas, no conjunto que formam, permitem que o habitante daquela localidade estabeleça relação com o sobrenatural. Dentre estas há a crença no boto, que localmente, ao distingui-lo dos *companheiros*, já mencionados, passam a pertencer a uma classe especial de encantados.

As criaturas tomam a forma do bôto, mas no “fundo” têm a semelhança de humanos. Existem duas espécies de bôto, o grande, avermelhado, mais perigoso, e o pequeno, preto, o tucuxi. Desse último repete-se a crença generalizada que ajuda aos afogados empurrando-os para as praias (...) contudo (...) são igualmente evitados. Os pescadores preocupam-se de modo igual com os botos. Dizem que afugentam o peixe e são capazes de virar as canoas. O boto tem especial atração pelas mulheres menstruadas. Durante êsse período as mulheres devem evitar viagens em canoa ou aproximar-se do rio ou dos igarapés. É freqüente sua aparição como um jovem atraente que seduz as mulheres. Algumas vezes quando a mulher é casada, toma a semelhança do marido e a possui sem que a vítima perceba o que está acontecendo. A continuação das relações faz com que a mulher emagreça e fique “amarela”. A menos que interrompidas, as consequências são fatais para a vítima. (Galvão, 1955, p. 90-95)

E ainda acrescenta:

Os botos são evitados, nunca perseguidos ou arpoados, ou sua carne utilizada para alimento. Mas se encontrados mortos, o que acontece algumas vezes nas armadilhas de pesca, praticamente tôdas as partes de seu corpo são retalhadas para uso medicinal ou de mágica. (Galvão, 1955, p. 92b-97)

Quanto as *Matintapereras*, sintaticamente a compreensão é feita analisando o vocábulo que se forma de duas palavras em Tupi: *Mati* (coisa pequena) e *Tapirera* (que mora em uma tapera). Contudo, nas noções locais trata-se de uma mulher com capacidade de se transformar em outros animais. O odivelense sinaliza o desaparecimento deste ser mítico, mas as poucas que ainda persistem amedrontam e interferem em determinadas atividades como é o caso da pesca, ao limitarem os horários que os pescadores devem realizar suas atividades para que não corram o risco de encontrar este ser em seu caminho.

Cravalho (apud Maués & Villacorta, 2004, p. 32), mostra que na região em que estudou a representação deste personagem, pode ser atribuída a homens e mulheres como punição a práticas incestuosas.

Motta-Maués (1993, p.95), mostra que em Itapuá, esta é uma forma depreciativa de se dirigir às mulheres que desenvolvem atividades xamanísticas. É também utilizada, neste mesmo âmbito, como sinônimo de tais expressões, bruxa ou feiticeira.

Maués dá a seguinte informação a respeito da Matintaperera:

O pior tipo de feiticeira que existe, a quem se aplica mais propriamente a denominação de “bruxa”. A matintaperera é sempre uma mulher. Ela tem poderes extraordinários, pode voar e se transforma em vários tipos de animais, especialmente o morcego e também o porco. (Maués, 1997, p. 38-39)

Galvão (1955, p. 107-109), define a Matintaperera como visagem que se mostra muito mais em locais bastante habitados, constituindo-se em maior preocupação aos moradores urbanos do que para os rurais.

Em Ita é uma personagem distinta cuja descrição se assemelha àquela dos lobishomens do Velho Mundo (...) tem um xerimbabo, um pássaro negro de carvão cujo o pio denuncia a presença da visagem (...) é invisível (...) alguns dizem que ela é uma mulher que deixa a cabeça na rede enquanto o corpo sai a vagar pelas ruas da cidade. Outros acreditam que os homens podem se “virar” em Matintaperera (...) uma pessoa que se transforma em Matintaperera começa a ficar “mofina e amarela de cor feia”. Os moradores da cidade procuram identificar indivíduos dessa aparência logo que correm os rumores de uma aparição da visagem. A suspeita, em geral, recai sobre as pessoas de idade. (Galvão, 1955, p.107- 109)

O Fogo-Fátuo, de acordo com Trindade (2003, p. 41), é uma representação que localmente não é maximamente delineada, podendo defini-la como uma espécie de alma penada que amedronta as pessoas nos ramais. Entendendo por ramais estradas não pavimentadas que ligam São Caetano aos demais municípios próximos. Pode também se manifestar perto de rios e lagos sendo confundido com a luz dos faróis de carros ou motos, de modo que as pessoas aguardam por estes meios de transportes para encurtar a viagem a pé. Porém, nesta espera estes nunca chegam e o que se percebe é uma bola ou bolas de fogo se movimentando de um lado a outro da estrada, variando continuamente de tamanho. Sorte daquele que teve a felicidade de já ter passado do local em que o Fogo-Fátuo se manifestou, mas ainda assim, ele pode ‘mundiar’,

fechando os caminhos, de modo que a vítima mantenha-se meio atordoada e perdida, não conseguindo encontrar o caminho de volta.

À medida que compreendi como os Botos, Oiaras, Matintas, Fogo-Fátuo, Bichos do Fundo e da Mata, aí se expressam, percebi que tais representações se encontram na base da pajelança em São Caetano de Odivelas, ora causando malineza, ora causando a cura desta. Na linguagem nativa as doenças causadas por estes seres encantados são denominadas de malineza ou reinação, isto é, quando uma pessoa fora prejudicada por estes personagens. Contudo, um sujeito pode ser vítima de malineza provocada por um ser humano, quando este ao se utilizar de magia provoca momentos de mal-estar em alguém que tenha a intenção de prejudicar.

Pode-se entender malineza, de forma ampla, como o ato de praticar o mal. Nesse sentido, o termo incluiria tanto o malefício como o malfeito (e a feitiçaria em geral). Em alguns casos, ele se refere a pequenas maldades feitas por criança. Não obstante, uma observação mais acurada parece indicar que o conceito se aplica, com mais propriedade, a ações intencionais de natureza mágica ou sobrenatural, provocadas por agentes humanos e não humanos (ou não propriamente humanos) sobre outros homens, plantas, animais e objetos materiais pertencentes a seres humanos. (Maués, 1997, p.32-33)

Galvão ao se referir à forma como os homens estabelecem suas relações com o que ele denominou de bichos visagentos, informa:

A malineza não é uma simples atitude de antagonismo entre o homem e forças extraordinárias. Ela resulta do fato que os bichos visagentos dominam ou controlam um setor do ambiente natural, a mata ou os rios. São como que entidades protetoras que guardam a natureza contra sua depredação pelo homem. (Galvão, 1955, p. 110)

Considerando as descrições dos encantados e a possibilidade destes em gerar determinados males às pessoas, recairá ao curador⁶ a função de levar a cabo um estado de saúde almejado e acreditado por aquele que solicita os ‘trabalhos’⁷ deste profissional.

⁶ Trarei nesta descrição os termos utilizados pelos nativos, daí que ao me referir ao sujeito que realiza as curas o (a) chamarei de curador (a), uma vez que estes não se reconhecem por termos sinônimos a este como é o caso de pajé ou xamã, não querendo dizer com isto que estas pessoas desconheçam estes termos, somente estou considerando que estas nomenclaturas possuem seus contextos próprios de surgimento e aplicação.

⁷ Dada a dificuldade em aceitar os termos já mencionados na nota anterior, os curadores ou têm dificuldade de aceitar o que fazem como pajelança, ou estranham este termo. Nomeiam suas ações como ‘trabalho’, isto é, o curador se expressa:

- Vou ‘trabalhá’ pra fulano!

Um outro fator que constantemente me permite estabelecer certa proximidade em relação ao local onde desenvolvo esta pesquisa é o hábito que meus pais possuem de dar lugar em nossa casa, em Belém, a pessoas oriundas de São Caetano, sendo estas crias deles. Estes passam a ter uma responsabilidade por aquelas aos moldes da circulação mencionada por Motta-Maués (2004, p. 430), caracterizada por uma transferência de direitos a estes “novos pais” como temporária e parcial, bastante baseada, não necessariamente, na impossibilidade de criar filhos, mas na vontade de permitir que na nova família estes possam encontrar reais possibilidades de um futuro diferenciado em relação ao que seria viver naquele município sem tentar entregar crianças, adolescentes e adultos a uma família na capital, o quê gera possibilidades de fugir das atividades que comumente são realizadas pelos nativos, como é o caso da pesca e da retirada de caranguejo.

Devo considerar aqui que há muitos registros dessa rede de relações que se estabelece entre crianças, adolescente, e às vezes, adultos vindos de regiões do interior do Estado para casas de famílias na capital onde guardam dentro de si o sonho de estudar e trabalhar de forma que possam garantir condições diferentes de sobrevivência para os familiares que permanecem em seus lugares de origem. Entretanto, em muitos momentos somos surpreendidos com notícias de grande violência que fazem vítimas estas pessoas, frustrando a todos, inclusive a opinião pública. Mas em casa, longe deste rastro de violência, pude perceber meus pais dando condições não diferenciadas de existência entre suas crias e seus filhos, onde se eu quisesse me deter poderia traçar uma série de carreiras que estas pessoas puderam seguir pelo apoio encontrado em minha casa, sem esquecer também dos inúmeros casos de pessoas que ficam em casa, em períodos diferenciados, às vezes mais longos, às vezes mais curtos para tratar de doenças que somente na capital há recurso para isso.

Esta circulação intensa em minha casa fez manter-me informada a respeito dos acontecimentos que se desenrolavam em São Caetano, e, inclusive, a possibilidade de realização da pesquisa aqui proposta, isto é, não perdia a oportunidade de perguntar às pessoas vindas

E não desta forma:

- Vou fazer uma pajelança!

daquele município se seria ou não viável desenvolver um estudo que desse conta de compreender o status da pajelança que o odivelense vivencia.

Cicourel observou que:

Os pesquisadores em Ciências Sociais defrontam-se com um problema metodológico singular: as próprias condições de suas pesquisas constituem variável complexa e importante para o que considera como os resultados de suas investigações. A pesquisa de campo (...) é um método no qual as atividades do pesquisador exercem um papel crucial na obtenção dos dados. (Cicourel, 1990, p. 87)

Considerando as noções acima, sabia que tinha de construir estratégias que garantissem um certo nível de inserção, e permitissem, principalmente, entrevistar os curadores e aqueles que os procuram; assim como a observação dos ‘trabalhos’ e, por conseqüência, as curas, para daí começar a organizar, agora para mim, um modelo permissível de interpretação daquela expressão religiosa, uma vez que os nativos desta já possuem o seu.

Pensando a respeito do colocado por Evans-Pritchard (2005, p. 243) que a realização do trabalho de campo “*muito depende do pesquisador, da sociedade que ele estuda e das condições que tem de fazê-lo*”, continuei mentalizando estratégias de aproximação. Dentre estas, percebi que estar acompanhada de pessoas que vivem em São Caetano de Odivelas - como fez Foote-White em relação ao seu informante *Doc* (1975)- e que já participaram de ‘trabalhos’ na casa dos curadores, ou que possuem relações de vizinhança e compadrio para com aqueles, foi algo fundamental. Apresentar-me como pessoa nascida naquela região, falar de meus parentes que lá habitam ou já morreram foi algo que algumas vezes me ajudou bastante nas primeiras tentativas de aproximação. Em alguns momentos, principalmente as duas últimas estratégias, não funcionaram muito bem, não exerceu nenhum sentido de conquista, sobretudo para uma curadora que não nasceu no lugar. Aliás, ela sempre foi meu grande desafio na fatigante atitude de conquistá-la e aproximar-me.

De fato, foi o tempo e minha grande insistência que permitiram dar continuidade às minhas incursões, tanto nos ‘trabalhos’ quanto na vida das pessoas, procurando explorar as experiências pessoais dos outros como base para a confecção de conhecimento.

Não existe receita para encontrar-se a entrada correta numa comunidade. Depende da sofisticação da comunidade e da informação prévia que o pesquisador consegue. (Benjamim apud Cicourel, 1990, p. 87)

Foi exatamente isso que fiz, também conversei com os que moram em minha casa, em Belém, no sentido de levantar nomes de curadores e onde eles residem em São Caetano. A mesma atividade passei a realizar com os próprios curadores já identificados e com os familiares destes. Contudo, para entender o status da pajelança odivelense atual surgiu a necessidade de voltar no tempo para verificar possíveis modificações. Tive, então, de recorrer à memória das pessoas residentes naquele município para que relembassem nomes de curadores já mortos. Percebi que, principalmente por parte dos curadores, que este exercício era feito com muita dificuldade, ou quando se conseguia realizá-lo era acompanhado de uma sutil, e, às vezes, declarada desqualificação daquele que estava sendo lembrado, sendo acusado de ter feito, enquanto viveu, e até depois de morto, muitas maldades e feitiços. Somente em raríssimas exceções este exercício não era realizado nestes moldes.

Deste retorno ao tempo consegui informações que me permitiram construir um quadro que mostra os curadores lembrados. Outro aspecto também é que hoje, a maioria das pessoas que moram nos vilarejos recorrem aos curadores que estão em São Caetano. Considerei aqui algumas localidades próximas à São Caetano. São elas: Pererú, Camapú, estrada do Monte Alegre, Ponta Bom Jesus, Porto Grande, Aê e São Caetano, tudo isso para que eu pudesse perceber melhor como se configurava o sistema de cura no passado em comparação ao que se tem hoje.

As distâncias que separam as localidades abaixo foram mencionadas em conversas informais que eu tive com variadas pessoas. Às vezes, estes indivíduos me informavam distâncias diferentes para uma mesma localidade. Então, optei em estabelecer uma média destas. O esquema ficou assim:

Pererú, distante cerca de oito quilômetros de São Caetano.

*Anastácio (morreu)

*Anésia (morreu)

→ Hoje a família está na Vigia.

*Apolônia (viva)

*Bibi (viva)

*Jorge (morreu)

Camapú, distante mais ou menos dez quilômetros de São Caetano.

*Norberto (morreu)

→ A família migrou para um outro local, local este não informado .

Estrada do Monte Alegre.

*Inês (morreu)

→ Ainda possui netos morando nesta localidade.

Ponta Bom Jesus, de vinte a vinte e dois quilômetros distante de São Caetano.

*Mané Raimundo (morreu)

*Rosalva (morreu)

→ Possui filha no local.

Porto Grande, dista cerca de vinte minutos de São Caetano, de barco, à favor da maré.

*Ita (morreu)

→ Seus netos moram neste local.

Aê, dezesseis quilômetros separam esta localidade de São Caetano.

*Fortunata (morreu)

→ Possui uma filha chamada Ducirene que ainda habita este local.

São Caetano

*Bené (morreu)

→ Esposa, filhos e netos moram em São Caetano.

*Joãozinho (morreu há quatro anos)

*Pinha (morreu em 2004)

*Orita (morreu)

→ A maior parte de seus filhos migrou para o Estado do Maranhão, ficando em São Caetano somente o João, conhecido como João da Orita, que é benzedor e puxador.

*Irene

→ Possui familiares em Belém e São Caetano.

*Fé

→ Migrou para São Caetano vindo de Pirabas, morando primeiramente na estrada do Pererú, na ‘Boca do Ramal’. Hoje mora no bairro do Marabazinho.

*Dalva

*Branco

→ Mora com esposa e filhos no bairro da Cachoeira.

Depois deste esquema estabelecido, outra estratégia foi quando comecei a freqüentar alguns espaços mais públicos em São Caetano, de modo que ajudasse às pessoas a me perceber, e, de uma certa forma, querer saber o que eu procurava fazer naquele município, um exemplo que ilustra bem isto foram as minhas idas à academia de musculação, esta atividade que se constitui em um hábito em minha vida acabou me ajudando no sentido de que as pessoas, notando-me estranha naquele espaço, logo queriam saber de onde eu vinha, se tinha parentes morando no município e o que estava fazendo ali. Era o momento, então, de falar de minhas intenções de pesquisa. Uma vez informadas de meus propósitos o espaço acima mencionado foi o local onde obtive informações consideráveis a respeito do resgate de referências de curadores que não vivem mais. As moças freqüentadoras daquele local logo que me viam retornavam ao assunto.

Entretanto, devo admitir que nem todas as situações se conformaram como felizes momentos. Particularmente informando, houve momentos em que não conseguia as informações que necessitava, o que era desesperador e faziam eu preferir estar em casa, em Belém, vivendo a rotina que costumo levar aí. Entediava-me constantemente. Entristecia-me bastante. O fato de não conhecer pessoas, de não ter com quem conversar fazia sentir-me ainda mais mal e com os pensamentos na capital. A solução? Passear na praça ou sentar-me nos trapiches recebendo o vento da maré no rosto como fazem os odivelenses. Só que diferente deles não tinha com quem compartilhar os momentos.

Uma vez que as estratégias de inserção foram colocadas em prática e permitiram alcançar a aproximação almejada em relação aos curadores, ainda assim, situações difíceis, e agora em

momentos rituais, continuaram existindo, sobretudo quando ainda não estava suficientemente entrosada nesta realidade.

Esta situação fez-me perceber que no instante em que o observador passa a observar e analisar uma dada realidade, os que vivenciam e constroem esta devolvem àquele este mesmo exercício. E eu, enquanto pesquisadora, era o elemento estranho em relação à vivência já bastante amarrada dos nativos naquela expressão religiosa, e, em certa medida, também naquele município. Neste sentido, percebi que algumas vezes eu incomodava. Este fato me remetia constantemente a uma idéia de “muito bom relacionamento” entre antropólogos e o campo de estudo afro-religioso, idéia esta que pode ser percebida nas entrelinhas dos trabalhos de Nina Rodrigues (1977), não esquecendo de Arthur Ramos (1988) e Roger Bastide (1971), me fazendo questionar quando é que este relacionamento, entre mim e os interlocutores, com as características do mostrado acima se estabeleceria.

Foi quando percebi que na época destes autores, seus estudos foram fundamentais para garantir importância social tanto a eles na academia, quanto aos terreiros estudados, dentro e fora daqueles mesmos espaços, considerando-os ainda como uma proteção extra às incursões policiais em uma época em que era bastante comum perseguir diretamente as religiões de possessão, principalmente aquelas amarradas à matrizes africanas.

Então, à medida que ia aprofundando as relações para com os curadores, notei que estes não sofriam com a dúvida de ter ou não prestígio no município. Logo, senti que em relação aos autores já colocados, talvez meu estudo não “servisse” aos curadores odivelenses para estabelecer visibilidade e prestígio, ou qualquer outra coisa importante a eles, e por isso eu incomodasse tanto.

Entretanto, os curadores não podiam ou não queriam explicitar tal situação sendo eles mesmos. Então, esperavam os momentos de ‘trabalho’ para fazer isto. Com os caruanas na cabeça⁸, eram estes que reclamavam de minha presença. Na tentativa de chamar minha atenção

⁸ ‘Estar com o caruana ou guia na cabeça’ significa dizer que o curador tem seu corpo e sentidos tomados pelas entidades, trocando de voz e se comportando de acordo com a personalidade destas. De acordo com uma noção local, neste momento, o espírito dos curadores vai para a cidade dos encantados denominada por eles de Maiandeua

para isto acabavam por improvisar algumas frases nas doutrinas⁹ para deixar seu recado, ou apedrejavam meus pertences, eximindo, desta maneira, qualquer culpa por parte do curador de não ter sido tão gentil comigo:

Eu danço na ponta de uma agulha, Erundina.
Guiando meu corpo (...)
Não quero vê ninguém me escrevendo,
Se não, não vai passar.

Sabia que não poderia esperar tantas gentilezas nos primeiros contatos. Logo, tratei de deixar claro o que Paul (apud Cicourel 1990, p. 89) propõe, onde este *chama atenção para a importância de convencer as pessoas observadas de que o pesquisador não lhes fará nenhum mal*.

Posso afirmar que alguns curadores entenderam mais rapidamente minha mensagem sendo bastante solícitos, parecendo que estavam à espera de alguém para contar suas experiências, que têm como pano de fundo a “arte da cura”.

Mesmo com os curadores que precisei ter um pouco mais de paciência, com alguns, minha situação nos momentos de realização dos rituais de cura modificou-se bastante com o passar do tempo. Será que tinham percebido alguma importância em meu trabalho ou em mim mesma? No início eu era somente a ‘menina da pesquisa’ que ia às curas para assisti-las. Ao sair do anonimato de alguém que só estava observando passei a exercer a função de quem anota as

localizada abaixo da superfície terrestre, a qual reproduz os padrões de cidade em que moramos. Há ruas, pessoas (encantados), casas, praças, iluminação, etc., nos hospitais daí os curadores têm seu espírito assistido e preparado para retornar à Terra do Pecado quando for o momento certo, isto é, o término do ‘trabalho’.

⁹ São cantos ou cantigas expressos pelos caruanas no momento em que realizam os ‘trabalhos’. Buscando compreender uma relação entre orações e doutrinas para que estas não seja confundidas, aquelas são aprendidas por uma relação que as pessoas constroem a partir de uma determinada vivência em contato com algum grupo religioso, desconsiderando aqui, as que de caráter pessoal, possuem conteúdo improvisado. Em São Caetano, as orações que ilustram os ‘trabalhos’ nas casas dos curadores são nitidamente católicas. Já as doutrinas se introduzem na vida dos curadores somente a partir do vínculo com características sobrenaturais estabelecido com os caruanas. O elemento dom mostra-se como aquele de onde elas emanam, o que relaciona os seres invisíveis aos curadores, e deste entrosamento as doutrinas passam a estar presente na vida dos curadores em momentos rituais, seguindo o trajeto entidades-curadores, isto é, não consiste em aprendizado entre seres que se relacionam num mesmo plano, mas entre indivíduos que possuem como morada o plano metafísico, a cidade de Maiandeua; e os curadores, os quais estabelecem suas relações cotidianas, não as extraordinárias, no âmbito social.

receitas recomendadas pelos encantados, função esta somente realizada por um ‘servente’¹⁰, isto é, pessoa de fundamental importância na organização e condução dos rituais. Galvão (1955, p. 163) também se referiu a este personagem, mas em Itá, local de sua pesquisa, a denominação para este era secretário.

Também passei a perceber que, como aqueles curadores não tinham dificuldades em detectar seu prestígio, ao menos uma coisa era certa, eles estão fechados em grupos de adeptos que legitimam suas práticas. Contudo, é algo para o grupo e para algumas outras pessoas que somente freqüentam seus trabalhos extraordinariamente, e querem mais. A necessidade de expressar a legitimidade e provar a veracidade de seus usos, mais uma vez para os de dentro, mas agora também para os outros curadores, em uma perspectiva de desqualificação do ‘trabalho’ do outro e enfrentamento, abriu espaço para mim e meu trabalho.

Passaram a não ser raros os momentos em que as curas eram interrompidas para que eu fosse chamada lá na frente, próximo ao altar e ao curador e de pé para o público, para falar dos motivos que tinham me levado a pesquisar aquela situação. Num momento em que nem muito bem para mim e nem em meu projeto de pesquisa estava extremamente claro o recorte que queria dar ao trabalho, afirmo que foram situações complicadas, mas logo percebi o que se queria ouvir, uma vez que esta pergunta era acompanhada de uma necessidade de expressar que era somente naquele ‘terreiro’ que eu estava trabalhando, que a verdadeira cura era realizada, com os mais verdadeiros guias e com o curador que fora melhor ‘formado’. E ser um curador melhor ‘formado’ significa afirmar sempre, nos momentos rituais e nas entrevistas que tal feito foi realizado no ‘fundo’ pelos próprios caruanas. Eis aqui uma passagem de uma cura realizada pela curadora conhecida como Fé, registrada em meu diário de campo no dia vinte e quatro de fevereiro de dois mil e seis que demonstra este episódio:

¹⁰ Pessoa responsável em ajudar o curador no desenrolar do ‘trabalho’, defumando o ambiente e as pessoas, servindo bebida quando solicitada pelos caruanas e anotando as prescrições das ‘receitas’. (Galvão, 1955, p. 136) também se refere, como já mencionado, ao termo secretário, sendo este o ajudante que anota as receitas no instante em que o pajé está em estado de transe. Auxiliando-o nos processos terapêuticos, principalmente quando aquele está com o ‘guia na cabeça’.

Após Maria Mulamba (caruana) ter falado com a pessoa para qual o 'trabalho' fora dedicado e com seus familiares, com discurso repleto de conselhos de banhos e novos comportamentos tanto em família como na comunidade, passou a falar com os demais presentes (...) quando se aproximou a mim falou-me em tom bastante alto:

- Você quer pesquisar? É preciso ter permissão, e tenha muito cuidado com o que vai fazer.

Segurou muito forte em minhas mãos e balançando a cabeça em movimento de sim, fitou-me bem nos olhos por algum tempo.

Ao chegar Mariana, outro caruana, e se referido diretamente a mim, disse que queria falar comigo, mas faria isto em outro momento, não se contentando, se dirigiu novamente à pesquisadora, dizendo que minha amiga havia me traído e que eu precisava fazer uma limpeza em meu corpo. Contudo, deveria ser somente ali naquele terreiro.

Na vez de Erundina, ela me disse que estava bastante satisfeita em me ver por ali, não deixou de garantir que me ajudaria em minha pesquisa, pois aquela era a verdadeira Erundina.

Erundina retirou-se para trás das cortinas do altar. A servente levou-lhe as vestimentas do próximo guia. Calça capri branca, camisa masculina de mangas compridas enroladas até a altura dos cotovelos e um chapéu preto de boiadeiro. Tratava-se de Zé Raimundo, (...) como a moça já estava curada e com muito boa aparência, a atenção se virou para a pesquisadora.

Convidou-me para levantar, e depois de ter afirmado que é lá que se proporciona a verdadeira cura, interpelou-me querendo saber o motivo que me fazia querer estudar aquilo, e se queria mesmo estudar, sabendo de todas as conseqüências que isto pode trazer.

Sabia que não poderia dar respostas que desagradassem, então, coloquei que era uma expressão religiosa que muito me chamava a atenção e despertava curiosidades.

Zé Raimundo falou insistentemente para que eu o entrevistasse logo, ali, naquele momento, como se me desafiasse. Eu fiquei sem graça e de imediato improvisei apenas uma questão:

- Gostaria de saber se em todas as curas, como naquela que eu havia presenciado, eram os mesmos guias que baixavam?

Isto não convenceu, pelo menos a ele que ficou me olhando com um certo ar de cinismo, dizendo:

- Você é espertinha!

Não respondendo a questão virou-se para o público dizendo que se ali não fosse a verdadeira cura realizada, não haveria quem quisesse estudar. Disse para mim e para o público que estudar aquilo é muito sério, pois quem entra para a umbanda não sai, e quem está fora não queira entrar. A verdadeira cura que lá é realizada é também confirmada, na fala de Zé Raimundo, pelo reconhecimento que aquela filha (Fé) possui no Estado do Pará.

Perguntou-me o que eu sabia a respeito do que estava pesquisando. Respondi que ainda estava lendo alguns livros, construindo as idéias em minha cabeça.

Referiu-se que ali não havia nenhum livro, que poderia procurar em qualquer lugar do casebre, principalmente naquele altar. Aquela filha não precisava de livro porque foi formada verdadeiramente no 'fundo' quando era criança, e como prova disto traz marcas em seu corpo deste episódio.

Assim, não tive muito a preocupação colocada por Cicourel (1990, p. 89) com relação à forma com que minhas relações se conformariam, pelo menos nos contatos posteriores ao primeiro. Depois que percebi que este fator seria fundamental para a continuidade da pesquisa, passei a pensar de um outro jeito onde é comum que pesquisadores de campo levem o problema

da necessidade de se encontrar um papel no grupo estudado. Isto porque percebi que os grupos observados tratariam de definir minha área de atuação a partir de suas perspectivas. Sabendo, é claro, que esta não é uma negociação unilateral, pois pude aproveitar da melhor forma os meandros nos quais fui inserida. Tal aproveitamento foi gradual, pois, tinha de respeitar as rotinas das pessoas, tanto dos curadores, quanto das pessoas que freqüentam os ‘trabalhos’.

Nas primeiras visitas procurava somente me apresentar, falar do que pretendia e se era possível a realização da pesquisa com aquela pessoa. Fazia isto sempre durante o dia, pela manhã, logo que chegava de Belém.

No caso das curadoras e das mulheres que fazem parte do círculo de relações daquelas, pela manhã, estavam na ‘lida da casa’; em afazeres manuais, como é o caso de artesanatos; ‘cuidando de peixe’, pois como alguns maridos destas são pescadores a qualquer instante este pode chegar, e elas deverão parar o que estão fazendo para preparar o pescado; e cuidando dos filhos e netos menores. Pela tarde, tinha que ter cuidado em não atrapalhar o descanso das pessoas, principalmente após o almoço. E a noite, estavam entretidas preparando o jantar, podiam estar com a família reunida assistindo telejornal e as novelas, ou distraídas em alguma programação local patrocinada pela Prefeitura, pelas igrejas ou pelos grupos culturais, como é o caso dos Bois de Máscaras¹¹. Ainda corria o risco de chegar em um momento em que estas curadoras poderiam estar prestando consulta a alguma pessoa.

Em relação aos homens curadores e aqueles do mesmo sexo que ‘apreciam’ o ‘trabalho’ destes, são na sua maioria pescadores, tiradores de caranguejo, e em raros casos donos de mercearias. Logo, tinha de me vigiar para não tentar estabelecer algum diálogo quando estas

¹¹ Fernandes (2004, p. 94) a partir de seu trabalho realizado em São Caetano e focando o Boi Tinga comenta a diferenciação deste, o qual é conhecido como Boi de máscaras, em relação aos Bois de Parintins, onde aquele é Mascarado e este é Bumbá. Os Bois de Parintins surgem como o pagamento de uma promessa a São João, principalmente o Garantido, por Seu Lindolfo Monteverde, depois de ter conseguido se curar de uma enfermidade. O Boi Tinga surge com o intuito de servir como brinquedo na quadra joanina. Com o passar do tempo, os Bois de Parintins refletem o símbolo de uma tradição construída pelo Poder, operando como identidade cultural que reúne em si as marcas da cultura amazônica, diferente do Boi Tinga, que está mais para a manifestação de uma cultura popular local, expressando a identidade do povo odivelense, por mais que haja o desejo de colocá-lo como expressão da cultura paraense.

pessoas estivessem voltando cansadas de suas atividades, ou, no caso dos curadores, atendendo alguém que tivesse ido lhe solicitar uma vidência¹², benzeção¹³ ou marcar o dia de um ‘trabalho’.

Quando estes curadores estavam com algum cliente percebia pela expressão da curadora e de quem estava sendo atendido que minha presença não era muito bem-vinda naquele instante, estavam tratando de assunto particular, se preparando para uma vidência ou benzeção. Então, rapidamente procurava marcar um outro horário para realizar a visita. Houve situações em que cheguei e que a curadora estava dando atenção a um cliente enquanto outro aguardava a sua vez. Notei, nesta conjuntura, uma preocupação em saber quem eu era, ou se iria também tratar de assuntos com o curador, mas depois que expliquei o que estava fazendo ali e que confirmava que morava em Belém, uma sensação de alívio se estabelecia.

Dependendo do curador eu poderia retornar no outro dia, ou após dias, sempre um pouco mais cedo da hora marcada, pois no instante em que pediam para esperar eu ficava observando o espaço, a disposição dos bancos e a ornamentação de todo o ambiente, mas com outros curadores essa tentativa de chegar antes do momento marcado era vista como incômodo. Então, estabelecia meu comportamento de acordo com as regras que me foram sinalizadas. No caso dos rituais não havia interdito para eu chegar mais cedo, desta forma, observava o movimento das pessoas na casa dos curadores, destes se preparando para o início dos seus ‘trabalhos’, as pessoas chegando, os serventes preparando o ambiente com defumações e incensos, bem como ficava escutando atentamente o que as pessoas conversavam, suas angústias e expectativas para com aquele ‘trabalho’.

¹² Atividade realizada por pessoa com capacidade extraordinária -neste caso o curador- de prever o futuro ou traduzir acontecimento de difícil compreensão a quem solicita esta modalidade de trabalho também realizado por aquele profissional. É uma atividade de adivinhação, que de acordo com (Galvão, 1955, p.132), é uma habilidade atribuída a todo pajé.

¹³ Dentre as atividades realizadas pelo curador, cabe também a ele realizar benzeções, isto é, abençoar uma pessoa com rezas e um ramo de arruda para fins curativos. Ver também (Galvão, 1955, p.122).

Após os primeiros contatos, em alguns grupos que seguem determinados curadores, já não era difícil sentir-me à vontade, já até palpitava frente a algumas questões à medida que laços de amizade iam se construindo com o curador, os familiares destes e com aqueles que freqüentavam aqueles ‘trabalhos’. Mas para com outros curadores eu não tive esta inserção tão grande, o que não consistiu em empecilho para continuar participando dos rituais realizados por eles.

O que me surpreendia é que vez ou outra as pessoas pediam para relembra-las o que eu fazia ali, até mesmo em situações antes das entrevistas, uma vez reexplicado, tudo voltava a correr normalmente. Procurei realizar entrevistas, gravações e anotações somente após já ter tido um melhor entrosamento para com as pessoas para não assustá-las.

Logo que cheguei a São Caetano e comecei a procurar por pajés se iniciou juntamente com esta procura o meu desespero, pois parecia que não mais existiam estas referências neste município, a não ser uma informante que eu mesma já tinha ouvido falar a respeito dela, refiro-me à Irene. Relembrar das aulas de Antropologia da Religião foi fundamental para notar o vacilo que estava cometendo, sobretudo porque há termos que possuem muito peso em determinado contexto do que em outros. Parte das dificuldades construídas por mim mesma estava em empregar termos que a população local não reconhece, esta não identificação com tais nomenclaturas afastava um pouco as pessoas. Isto já fora apontado por Pacheco (2004, p. 5) onde *“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.”*

Com isto em mente, em meus sucessivos regressos, já passava a utilizar os termos nativos, não as categorias do pesquisador. Com esta mudança o entrosamento passou a ser maior, surgiram tantos curadores que fiquei meio perdida. Então, dividi o trabalho da seguinte forma: escolhi duas mulheres, Irene que mora no bairro do Pepéua, Fé que reside no bairro do Marabazinho e Branco que vive no bairro da Cachoeira. Estes no núcleo São Caetano, não nas vilas ali próximas. Visitei também mais outros três, estes não ‘na cidade’, mas nos ‘interiores’, em Boa Vista, Pererú de Cima e de Baixo. Em relação aos curadores mortos, pois me foi solicitado que fizesse um resgate destes, notei que a maioria dos familiares destes não mais residem em São Caetano ou áreas próximas, estão em Vigia ou em Belém, mas não eram

informações bastante precisas. Dos que ainda possuem familiares em São Caetano, consegui falar com filhos e esposa.

Aprofundei as observações em São Caetano, pois os curadores do ‘interior’ não possuem uma regularidade para ‘trabalhar’, o que dificultava o meu lado. Logo, segui as orientações de Evans-Pritchard (2005, p.244) onde “*o antropólogo deve estudar o que encontrou do grupo social que escolheu*”. Neste sentido, optei em desenvolver a pesquisa com Irene, Fé e Branco, pois estes realizam suas sessões de cura com muito mais regularidade, não se impondo tal característica aos curadores das vilas próximas à São Caetano. Ainda iniciei conversas com três curadores em regiões próximas à sede do município, mas creio que o aprofundamento destas deva ser feito em um outro momento, pois a irregularidade de seus ‘trabalhos’ se mostrou como um problema para mim, considerando o tempo que dispunha para finalizar este trabalho.

Desta forma, espero ter conseguido mostrar ao leitor minhas intenções, que é de compreender a configuração da pajelança que se expressa em São Caetano de Odívalas, onde aí é conhecida como cura, ora mais “umbandizada”, ora menos, assim como um pouco do que foi meu contato inicial com pessoas que às vezes pareço ser bastante próxima por ser natural deste município como elas, e em outros casos bastante distante por não ter compartilhado com estas a construção, para mim, de uma identidade odívalense mais arraigada. Não querendo dizer com isso que São Caetano não esteja presente em minha vida. Seria impossível afirmar isto, principalmente porque neste local as pessoas, algumas que me conhecem, costumam se referir a mim com outro nome, ou seja, possuo uma identificação que é exclusivamente acessada em São Caetano, e melhor, pelos odívalenses. Então, São Caetano, pode não ter se feito muito presente na minha vida pelo fato de eu não ter vivido lá, mas a vida me foi concebida nesta localidade, o que de alguma forma deixou marcas odívalenses em mim.

1.1. APRESENTANDO O CENÁRIO.

São Caetano de Odivelas está localizado na Mesoregião do nordeste do Pará, na Micro - Região Homogênea denominada de Salgado, e às margens do rio Mojuim. Sua população estimada em 2006 era de 14.608 habitantes. Possui uma área de 748,694 km², formada de campos, manguezais e floresta secundária. Próximo ao município há três importantes rios, são eles: Mocajuba, Barreta e o Mojuim, destacando este último, o qual corta a cidade no sentido sul/norte, desaguardo no oceano Atlântico. É uma região de clima equatorial superúmido com intensas chuvas no primeiro semestre do ano.

Para melhorar a visualização, mostro a localização deste município em relação ao Estado do Pará e ao Brasil.

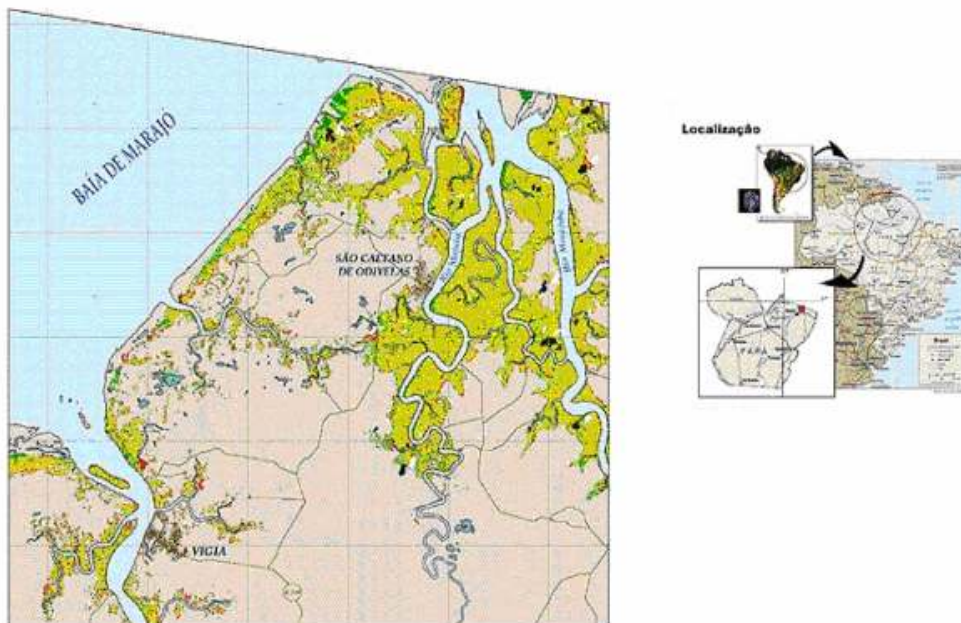


Fig.01- Localização de São Caetano à Leste do Marajó, Mesoregião Nordeste do Pará e Norte do Brasil.

Disponível em: <http://www.museu-goeldi.br/pesquisa/uas/uas800/Mapa%20Dinamica.htm>. Acesso em 26/02/2007.

É no curso dos rios mencionados que está a grande marca de São Caetano, os manguezais, ou como dizem os nativos, ‘mangais’, com área superior a vinte e seis mil campos de futebol. A porta de entrada do município revela muito bem esta característica, onde a estrada que lhe dá acesso recorta uma majestosa reserva de área de manguezal. É esta área que garante a saída diária do município de cerca de dez mil unidades de caranguejos ao dia.

É perceptível hoje que a arquitetura das casas tem ar de modernidade, construídas em alvenaria e cobertas por telhas de barro. Entretanto, durante muito tempo as casas foram construídas em barro ou madeira e cobertas com palha, conferindo ao lugar uma genuína aparência de região pesqueira. Mas, no bairro do Pepéua, pude observar um certo número de casas com as paredes em madeira e cobertas com palha. O local onde estão essas casas é um pouco afastado do centro de São Caetano e em alguma quantidade são de pessoas que migraram, principalmente do Maranhão para este município.



Fig. 02-Mostrando a mudança na arquitetura das casas.



Fig. 03-Mais um exemplo de nova arquitetura.

Os prédios históricos, como o da Prefeitura, Câmara dos Vereadores e o Fórum, ainda possuem uma estrutura conservada de épocas anteriores, o máximo que se faz são sucessivas reformas para a conservação destes e da memória daquela cidade.



Fig. 04-Câmara dos Vereadores.

Outros prédios que conferem grandes características à cidade é o Clube de Mães e a Colônia dos Pescadores. Naquele as mulheres se reúnem promovendo discussões acerca da condição da mulher do pescador, da mulher do tirador de caranguejo e da mulher que trabalha na roça. Dentre outros assuntos articulam festas, principalmente no Dia das Mães, com a finalidade de angariar fundos, de modo que se conserve esta instituição com a função de discussões que inquietam as mulheres.

A Colônia dos Pescadores de São Caetano (Z-4) é fundamental para manter coesa esta parte dos indivíduos que garantem vida à economia local, possui uma hierarquia que permite a tomada de decisões para esta classe, mas nem sempre se verifica resultados práticos. Todavia, serve para reafirmar a condição daqueles que conferem a São Caetano sua característica de região pesqueira. Esta primeira colônia composta basicamente por homens, incentivou a criação da Colônia das Mulheres Pescadoras, não necessariamente composta por mulheres casadas com pescadores, mas por todas aquelas que desenvolvem esta atividade.



Fig. 05- Colônia dos Pescadores.

Prédios como o Centro Cultural, a Prefeitura, a igreja do Santo Caetano, as três praças, com exceção das sedes da banda Milícia e Rodrigues, assim como o Mercado Municipal e a Colônia dos Pescadores se localizam de frente para o rio Mojuim, o qual possui a margem ornamentada pelo verde do manguezal.



Fig.06- Placa que marca a fundação do prédio da Prefeitura.



Fig. 07- Imagem do Centro Cultural.



Fig.08- Sede da Banda Rodrigues.



Fig. 09- Sede da Banda Milícia.



Fig. 10- Vista do rio Mojuim a partir da cidade. Ao fundo, em amarelo, o prédio do Mercado Municipal. E o trapiche que fica logo ali perto, o qual permite o desembarque do pescado.

Em São Caetano há duas escolas, uma mantida pelo governo estadual, é a Escola de Ensino Médio Osvaldo de Brito; e a outra mantida pela administração local, Escola Rosa Rocha, atendem não somente às necessidades dos moradores do núcleo São Caetano, ou da ‘cidade’, mas também das regiões vizinhas como é o caso do Camapú Miri, Monte Alegre, Aê, São João dos Ramos, Madeira, Ponta Bom Jesus, Boa Vista, Pererú de cima, Pererú de baixo-também conhecido como Pererú de Fátima- e Espanha. Há também outras escolas, estas, particulares e de ensino infantil.

As atividades econômicas locais mais importantes é a retirada de caranguejo e a pesca. Onde esta pode ser praticada em currais¹⁴, ou com a utilização de redes, aquela objetiva a subsistência e esta última a comercialização externa. O pescado que sai de São Caetano conta com uma única indústria de beneficiamento, a PESCOL, localizada no bairro da Cachoeira, distante cerca de três quilômetros da sede do município.

¹⁴ Armações feitas de talas da palmeira do Inajazeiro para capturar peixes.



Fig. 11- Trecho da estrada que liga São Caetano ao bairro da Cachoeira.



Fig.12- PESCOL



Fig. 13-Foto de cima do trapiche que fica próximo à PESCOL, o que facilita a chegada e desembarque do pescado que será aí beneficiado e logo deixará o município.

A pecuária e a agricultura não correspondem a maior parte do capital que circula naquela localidade, mas é esta que ainda representa maior expressão que aquela pela retirada do tucupi¹⁵, da goma¹⁶ e da produção de farinha¹⁷, todos para consumo local, atrelada a esta agricultura de subsistência a população, para complementar sua alimentação explora o mangue de onde retira o caranguejo e o turu, que com a aparência de um verme é retirado das partes apodrecidas das árvores. Dos rios são consumidos a ostra, o siri e o mexilhão. Estes sendo mais encontrados no ‘tempo’ deles.

Enquanto a pesca ainda é uma atividade predominantemente masculina, atividades de outras épocas, muito mais relacionadas às mulheres, como a criação de porcos e galinhas não são mais realizadas com a frequência de antigamente. Se percebe hoje um alto consumo de carne bovina e de aves, abatidos. Uma situação que observei com bastante regularidade, quando me

¹⁵ Líquido de cor amarela utilizado na culinária que é extraído depois que a mandioca já tiver sido ralada e espremida.

¹⁶ Espécie de polvilho que se origina do mesmo processo de feitura do tucupi, onde estes (tucupi e goma) serão separados, pois a goma fica concentrada no fundo do recipiente, sendo necessário separá-los para que se tenha elementos com utilizações diferentes, mas ambos utilizados na culinária.

¹⁷ A farinha é o pó a que se reduz a mandioca depois de todo um processo pela qual esta passa, processo este que inclui colocá-la de molho, ralá-la e separar o tucupi da goma.

retirava de São Caetano para outras áreas ali próximas, eram as pessoas em suas bicicletas ou motos levando para suas casas as compras que fazem na sede do município, e entre estas sempre havia frango e carne bovina que compraram ‘na cidade’, o que demonstra que raramente se ocupam com a criação de aves, hábito este que já foi muito freqüente.

Há somente um único hospital em São Caetano onde as consultas às especialidades que são aí oferecidas são divididas da seguinte forma. Dia de segunda-feira, quarta-feira e quinta-feira o acesso ao hospital é para as pessoas que moram na sede do município. Terça-feira e sexta-feira são os momentos para os moradores das vilas próximas a São Caetano.

No campo da religião há a igreja de São Caetano da Divina Providência, Adventista do Sétimo Dia, Deus é Amor, Filadélfia, Centro Espírita e o ‘trabalhos’ de curadores que aqui será aprofundado.



Fig.14- Igreja Filadélfia



Fig.15-Assembléia de Deus.



Fig.16 Assembléia de Deus situada no bairro da Cachoeira.



Fig.17- Deus é Amor na Cachoeira.



Fig.18- Outra Deus é Amor, em fase de construção, também na Cachoeira.



Fig.19-Igreja do Santo Caetano, em São Caetano.



Fig.20- Igreja do Bom Jesus, em São Caetano.

É comum observar no comportamento do odivelense a ida à beira do rio, observar aquelas águas, que ora são verdes, ora são escuríssimas; olhar os vários furos que se perdem na visão de qualquer pessoa não revelando o seu término; assim como o movimento destas águas, permitindo um doce balançar dos currais ‘fincados’. Isto se perfaz em uma atividade muito constante na vida do odivelense. Esta beira de rio disputa esta função com as praças que são: Monsenhor Edmundo Igreja, Centenário e dos Pescadores que servem de ponto de encontro. Tais encontros também são realizados nos trapiches, principalmente por turistas, sobretudo naqueles que foram transformados em bares com o rio passando logo embaixo e servindo refeições baseadas na lógica da culinária local, peixes e crustáceos. Este lugar também serve para que as embarcações que chegam do rio ou do mar descarreguem tudo o que se conseguiu pescar, um pequeno comércio local logo se realiza aí, pois a maior parte do pescado não fica no município, por conta disto não é difícil encontrar situações sem ou com pouquíssimo peixe na cidade pelo escape deste para outros lugares, fator este que contribuiu para a mudança nos hábitos alimentares, complementando estes com o consumo de carne bovina e frango abatido.



Fig.21- Trapiche, conversas e “viagens”.



Fig.22-Um trapiche que é bar e restaurante.



Fig.23- Praça em frente à Igreja do Santo Caetano.



Fig.24- Praça em frente à Prefeitura.



Fig.25- Praça em frente ao Centro Cultural.



Fig.26- Uma rua.



Fig.27- Outra rua. À esquerda, a entrada do cemitério.



Fig.28- A capela e o lado direito do cemitério.



Fig.29- Localizada na estrada da Cachoeira.



Fig.30- 'Sede do Impala' que é uma aparelhagem local.



Fig. 31- Uma das duas academias que existem em São Caetano.

Recentemente foi construída uma praia pela atual administração do município que consistiu no aterramento de uma faixa de terra em frente ao rio Mojuim, bastante freqüentada no mês de julho pelos turistas e para a realização do Festival de Verão neste mesmo período. Há os que chamam para este local de “Praia do Jacó”, relacionando esta ao nome do atual prefeito.



Fig.32- Parte da praia. Principalmente aqui neste trecho as pessoas que visitam São Caetano costumam estacionar seus carros até que voltem, em suas lanchas, da pescaria.



Fig.33-Placa que marca a entrega da orla à população odivelense.



Fig.34- Visão do outro lado do rio Mojuim. ‘A maré tava cheia’.



Fig.35- Rio Mojuim.



Fig.36-Rio Mojuim. Água, vegetação, céu e chuva se aproximando.

Cinco festas religiosas são realizadas anualmente com intensa participação da população: Bom Jesus, São João Batista, São João da Ponta, São Caetano (padroeiro da cidade) e Santa Cecília. As festas mais características são as de junho, onde os Bois, mascarados e pássaros juninos percorrem as ruas da cidade, destacando também o Festival do Caranguejo no mês de dezembro, atraindo muitos turistas para a região.

A história da fundação deste município está relacionada com o empreendimento português de colonização das novas terras no novo continente, bem como com as iniciativas dos nobres portugueses em batizar as recentes descobertas com nomes de cidades já existentes em Portugal.

As origens do município de São Caetano de Odívetas lembram a presença de frades integrantes da Congregação dos Jesuítas (Companhia de Jesus). Os mesmos batizaram a área onde fixaram seu local de evangelização como sendo São Caetano, e a partir do qual começou seu desenvolvimento. No local da vila de São Caetano, fundaram, no dia 7 de agosto de 1735, uma importante fazenda com a denominação de São Caetano de Odívetas. O nome São Caetano originou-se devido o dia 7 de agosto ser o dia de São Caetano, e Odívetas em homenagem a uma cidade de Portugal com o mesmo nome, e também terra natal de Frei Filipe, coordenador da congregação jesuíta local. Esta fazenda de gado localizava-se à margem do Rio Mojuim, a 11 km de sua foz, na qual hoje se assenta a sede do município. (Rodrigues, 2002, p. 11)

Os jesuítas como eram bons desbravadores, entraram pelo rio Mocajuba e fundaram esta importante fazenda denominada de São Caetano de Odivelas. Quase não se sabe nada a respeito dos moradores desta, mas presume-se que nela havia índios em fase de catequese.

Com o advento da lei Pombalina, o Desembargador Feliciano nobre Moura, juiz em Belém, por ordem do governador da época, em 1760, partindo de Vigia, lá aportou, e fez de modo que a fazenda São Caetano e a fazenda Tabatinga fossem entregues à administração de prepostos do governo colonial, daí, originando-se, a atual sede do município.

Mas foi somente em obediência à lei de junho de 1755, que Francisco Xavier de Mendonça concedeu em 1757, o título de freguesia de São Caetano de Odivelas. De 1833 a 1872, São Caetano de Odivelas ficou como parte do município de Vigia, quando a lei número 707, de 5 de novembro de 1872, desmembrou-o desse município com o título de vila, constituindo seu atual território. Mas foi somente dois anos depois que os políticos vigienses cumpriram a lei.

Com o advento da república, os vereadores odivelenses não queriam aderir ao novo regime, de modo que se realizou uma sessão popular de adesão ao regime republicano. Como município permaneceu até a revolução de 1930, pois o decreto estadual número 6, de 4 de novembro de 1930, incorporou-o aos municípios de Curuçá e Vigia.

Em 1933 foi restabelecido o seu território, mas como subprefeitura, e em 31 de outubro de 1935, a lei estadual número 8 lhe restaurou o município.

Deste tempo para cá, pode-se afirmar que a modificação mais significativa ocorrida foi a construção da estrada que liga o município à capital do Estado, fator que conseguiu diminuir as dificuldades de acesso a Belém, sobretudo para a comercialização do caranguejo e pescado.

Antes era só de canoa. O papai tinha, o pai do Manoel tinha, o finado Manoel Lesbão tinha. Cada qual tinha a sua canoa pra fazer esse serviço, a do papai se chamava Progressinho. Essa viagem era feita até numa semana, dependia da bandalheira deles também (risos). Eles vinho com a canoa cheia de caranguejo vendiam em Mosqueiro, Icoaraci ou em Belém. Era tudo conforme a maré. Eles sempre saiam de noite. Nesse tempo era muita canoa, vinha até do Maranhão. Nesse tempo não tinha carro, era de barco mesmo.(...) Agora essa estrada tem mais de cinquenta anos, duns sessenta pra

mais porque eu me lembro do Anastácio falando: *Varou carro em São Caetano!* E ele tem muito mais de vinte anos de morto. (Felita, Registro de Campo, 2006)

Certamente que encontrar a maneira para contornar a vasta área de manguezal que está no entorno de São Caetano foi a maior dificuldade para a construção desta estrada.

Esse manguezal tem sua existência intrinsecamente ligada à proximidade da foz do rio Pará, com suas águas formadas pelos rios Tocantins e Amazonas, carreando, por essa origem, grande quantidade de matéria orgânica em suspensão proveniente desses caudalosos rios; com o movimento das marés, essa matéria orgânica, que se lança mar afora, num fluxo e refluxo, acaba por se fixar na faixa litorânea, formando os grandes manguezais que se estendem não só ao largo de São Caetano, mas desde o Oiapoque até a baía de São Marcos, em São Luís do Maranhão, dada a grandiosa vazão de águas da calha do Amazonas. (Fernandes, 2004, p. 50-51)

A região de mangue chamou bastante atenção e gerou certa preocupação no sentido de não degradá-la quando iniciou a construção da estrada que consiste em um braço da PA-140, é nesta extensa área ou no rio em redor daquela que se proliferam uma enorme quantidade de seres que completam a alimentação do odivelense como já foi mencionado. São eles: o pescado, o qual está nitidamente dividido entre aquele que será para consumo local, isto é, os ‘peixes pequenos’ ou de ‘bêra’ como é o caso da tainha, pescada branca e pratinheira; e os ‘graúdos ou de oceano’, por exemplo, pescada amarela, dourada e a guriuba .

É o fato de São Caetano estar localizado próximo, ao mesmo tempo, do rio e do oceano que lhe confere variadas referências nutricionais; o grande potencial pesqueiro e de retirada de caranguejo; e o menor empenho do odivelense em desenvolver a agricultura e pecuária diferente do que ocorre em outras áreas do Estado do Pará.

Mesmo que o odivelense possa contar com uma rica variedade de peixes há momentos em que este ‘falha’ nas águas ali próximas , e no caso do pescador, se faz necessário então, nos dias de peixe escaço, e após o contrato ter sido acertado anteriormente, sair ainda pela madrugada e ‘aventurar’ a pescaria em outras águas, como é o caso da ida ao oceano ali próximo, ou para algumas ilhas já bastante distantes de São Caetano, por exemplo, a ilha do Machado e das Flechas, ambas localizadas na ‘contra-costa’ do Marajó.

O jeito era saí pra outro lugá. A gente ia pra lá pescá e a geleira ia pegá o pescado. Ficava dias. Só que essas ilhas some. Tinha uma na frente de São Caetano, era a das

Gaivota, hoje não existe mais. Dize que quando vai família morá pra lá elas some mais rápido, os dono das ilhas não gostam. (Seu Duca, Registro de Campo, 2006)

Contudo, além de contar com a vontade e necessidade do pescador de ir realizar sua atividade em alto-mar, ficando aí durante dias ou meses distante da família, um outro fator que justifica o anterior é o financiamento destas viagens por aquele conhecido como ‘dono de barco,’ uma vez que o pequeno pescador ou pescador artesanal não dispõe de altos recursos financeiros para tal empreita, tendo, logo que voltar, prestar contas com o dono da embarcação.

Mesmo com a construção da estrada, onde é notória a melhoria no acesso ao município e o escoamento das atividades extrativas realizadas, como a citada acima, até pelo menos há uns dez anos atrás, ir a São Caetano era de fato estar distante de Belém, distância esta que pode ser compreendida, sobretudo em nível temporal, isto é, parecia que era um outro tempo, onde os acontecimentos que ocorriam na capital demoravam para ecoar naquela cidade, e quando ecoavam chegavam na forma de um distante burburinho.

Este “distanciamento”, proporcionado também pela dificuldade de acesso ao município, a construção de uma vida comunitária erguida a partir destas referências e com características locais, permitiu que os aspectos culturais se manifestassem como reflexo deste fato. Um exemplo disto é que há algum tempo atrás, durante as curas realizadas por alguns curadores, os caruanas que aí se manifestavam refletiam em grande parte o imaginário local, isto é, eram muito mais as oiras brancas que curavam e as pretas que malinavam, do que mãe Mariana e Jarina, por exemplo, que davam conta destas mesmas funções.

Não estou afirmando com isto que estas últimas referências eram ausentes e passaram a substituir àquelas. Elas já se expressavam, no entanto, era com menor intensidade. Contudo, com o advento da estrada que permitiu ‘varar carro em São Caetano’ outros elementos também chegaram aí, elementos estes que gestaram profícuas mudanças inclusive na religiosidade daquela população, considerando aqui a cura apresentada pelos agentes desta àqueles que demandam seus ‘trabalhos’. Configurando, então, não somente a religião, mas toda uma vivência cultural mais receptiva de influências externas, principalmente vindas de Belém, não excluindo também outras regiões do Estado, pois, é possível perceber em São Caetano, hoje, as referências,

principalmente as mitológicas, presentes nos rituais de cura, bastante relacionadas ao que ocorre em Belém e no Maranhão; e aos cultos afros, numa perspectiva mais abrangente. No entanto, é necessário salientar que estes personagens mitológicos chegam aí falando com uma linguagem local, isto é, as doenças que eles detectam e o mecanismo utilizado para a cura, como por exemplo, as manipulações de vegetais que são transformados em banhos e chás, não estão desconectadas da realidade que o odivelense experiencia e que lhe é reconhecível.

Este é um aspecto já mencionado por Lévi-Strauss (1989, p. 250), onde este autor estabelece a necessidade de “*definir cada mito pelo conjunto de todas as suas versões*”, pois desta maneira não existiria uma versão verdadeira, todas dizem respeito ao mito uma vez que ele é um elemento que faz parte de um sistema maior de transformações, cabendo ao pesquisador localizar de quais novas referências culturais ele terá de sugar elementos, nutrir-se, manter-se e dar respostas compreensíveis ao nativo de uma dada cultura. Partindo disto, deve-se compreender as modificações que ocorreram na estrutura da religiosidade odivelense atrelada às que acompanharam a mudança na paisagem daquele município, uma vez que foi um acontecimento que passa a permitir maior fluxo de pessoas, e atreladas a elas, variadas idéias.

Os atores sociais, nessa dramaturgia da cultura, deslocam-se no mesmo cenário social e representam ainda os mesmos papéis. Isso porque as relações de produção se mantêm, ou seja, a cultura popular está estreitamente vinculada ao trabalho do homem comum das classes subalternas, no caso ao pescador. (Fernandes, 2004, p. 52-53)

É possível afirmar, é claro, que muita coisa se manteve após este maior contato da população de São Caetano para com pessoas vindas de outros lugares, vinda esta propiciada por um melhor acesso ao município, e é esta memória presente na religiosidade popular que permite verificar aspectos que se modificaram principalmente a pedido de uma nova tradição em detrimento de uma outra que não mais dava respostas e não mais permitia compreensões. O exemplo dos mitos mencionados acima serve para ilustrar esse movimento e entender que estes devem ser lidos a partir de como eles refletem os acontecimentos de uma sociedade, e que podem se configurar de diferentes formas em diferenciadas conjunturas.

Mas o que parece é que a despeito das mudanças ocorridas em São Caetano, inclusive as que influenciaram diretamente na religiosidade da população, existe um fator que é o da

memória, e que a todo instante permite comparações das curas realizadas ontem e hoje, podendo ser, acrescentadas aí, avaliações de cunho negativo, em especial por aqueles para quem os ‘trabalhos’ são dedicados.

Hoje pelo menos os curadô curo tudo no modo normal, tudo no claro, né? Quando eu comecei a caminhá pra esse lado o curadô era tudo no escuro, não existia esse negócio de vela acesa no canto e ponto firmado, né? Pelo menos esse negócio é moderno, né? A gente percebe eles falare que Mariana, que esses outro são espírito. Eles mesmo dize que eles são espírito, né? Antes de hoje eles já tiveram uma vocação com alguém, né? E a parte do curadô é a mesma, o curadô de pena e maracá não ‘trabalha’ com espírito, é oiara. Porque eu venho me envolvendo e convivendo no meio disso desde quando eu me entendi, e agora tem muita diferença. Na noite passada, naquele serviço na dona Irene, chegou dois caruana, aquela que era uma mulhé antes da Mariana e do Zé Raimundo(...), aquilo é caruana mesmo, aquilo que é oiara. Aquilo eu reconheço que é oiara porque o caruana...assim...ele não muda. Eu conheço um senhô aqui no Guarumã (...) ele tinha uns caruana lá, que de lá encostavo na minha mãe, hoje encosta numa filha dele, e a doutrina é a mesma:

Meu pai é um preto

Minha mãe será uma negra

Trago meu nome por escrito

Em cima de uma medalha

Eu vim do fundo, do fundo do mar

Trago saudade no peito e um amor no coração.

Então, cantava essa doutrina lá com ele, cantava também com minha mãe e com a filha dele. Então, a oiara mesmo, de verdade, ela faz isso. Os outro não, canto dum jeito, canto de outro, não tem um limite igual. (Seu Camapú, Registro de Campo, 2005)

Quando é confrontada aos curadores, em especial para aqueles que migraram para São Caetano, a compreensão que as demais pessoas possuem deste processo de mudança percebido nos ‘trabalhos’ realizados, a lógica para assegurar a veracidade das sessões de cura onde encantados muito mais ligados à matriz afro se fazem presente em detrimento daqueles que possuem uma tessitura mais amarrada a um imaginário que é da Amazônia, e por isso melhor compreensível ao nativo, como é o caso das oiaras, toma o caminho da desqualificação destes últimos seres.

Ah, eu sei! Mas é como na igreja que canta os hino, quando passa os tempo aquele hino já muda as palavra. (Se referindo às mudanças nas letras das doutrinas)

Mas esses guias podem ser chamados de oiaras?

Não.

Tem diferença?

Tá errado, oiara é que vive na beirada, ela é bicho.

É o que chamam de Mãe d’água?

É essas coisa. Esses que baixo são os guia. Não pode chamá de oiara. Oiara é um bicho mau que só trabalha com mau-olhado, flechada... é o que chamo de flechada –de- bicho. (Irene, Registro de Campo, 2006)

Frente às modificações percebidas por um setor da sociedade e justificadas por outro, algo é certo, como, em especial aqui, a religiosidade popular também se configura por um processo diário relacionado às impressões que os homens possuem de si, dos outros, das noções próprias nesse âmbito da religião, de saúde e doença, e de seres capazes de animar tudo isto. Estes fatores não impedem que possíveis desconfiâncias em relação a esta outra configuração que esses aspectos tomam, sejam, ainda assim, acreditados, mas sendo bastante perceptível que determinadas amarras sentimentais, relacionadas a um caruana específico do passado, e que não mais se manifesta, ou é desqualificado, se mostrem por uma explícita sensação de saudade e um certo sentimento, que ainda sobrevive, de identidade para com aquele.

Estas questões foram se tornando pouco a pouco mais compreensíveis às observações de uma pesquisadora que até então era completamente alheia, principalmente a estes conflitos, existentes no seio de uma expressão religiosa compartilhada por várias pessoas, e que entre estas existem aquelas que em nenhum momento pareciam, pelo menos para mim, questionar em nada o que lhes é apresentado. Quando este processo de filtragem realizado por estas me foi mostrado ficou mais claro que ele também é um mecanismo de prática cultural que permite recair na compreensão que, excluindo a unidade biológica do ser humano, este apresenta grande diversificação de comportamento, e se durante algum tempo esta diversificação fora atribuída aos diferentes espaços que o homem transitava, isto é, aos diferenciados ambientes, o que dizer da contradição colocada acima frente às opiniões divergentes que se estabelecem em relação ao mesmo aspecto religioso, compartilhado em um mesmo espaço? Isto leva a crer que as funções vitais são comuns a todos os homens, a satisfação destas é que será diferenciada de acordo com as diversas formas de aprendizados culturais. Uma vez que as necessidades religiosas são colocadas pelos nativos como algo vital, o ato de satisfazê-las vai, então, variar de grupo para grupo, e até de indivíduo para indivíduo na medida em que cada um escolhe e toma para si determinadas referências conforme suas necessidades e heranças, sobretudo estas de cunho cultural.

Fato este que permite, no caso da situação de contradição já mencionada, entre pessoas que fazem parte do grupo de um curador, e este, interagir, mesmo contando com estas diferenças frente a alguns aspectos de suas crenças, pois, esta religiosidade configurada em São Caetano se expressa, inclusive, aceitando estas diferentes interpretações, bem como a soma e interação destas, uma vez que qualquer dominação tentada por um curador em relação às suas práticas e cosmovisão não se apresenta de todo ampla, tendo espaço até para uma certa resistência, por parte dos que os seguem, permitindo perceber que foi a interação de elementos “originais” e “importados” que dão o tom da forma como se expressa a cura naquele município em razão de uma dinâmica própria da cultura e da religião, mediante aspectos de cunho econômico, social -e retomando a informação da maior facilidade em acessar o município por meio da construção de estradas em seu entorno- também geográfico.

2. DANDO NOMES AOS CURADORES: DESCREVENDO OS RITUAIS APRESENTADOS POR IRENE, FÉ E BRANCO.

Exploro aqui o xamanismo¹⁸ por mim observado em São Caetano de Odivelas-Pará, o qual agrega em si, além de outros, dois aspectos básicos, um sistema de crenças ao lado de um sistema de práticas que estão no âmbito daquilo que é definido como medicina popular¹⁹, sobretudo na diferença desta em relação à medicina ocidental, a qual constrói determinados resultados que continuam inacessíveis e incompreensíveis a muita gente. A dificuldade de acesso a esta é ainda maior se ela encontra-se nos municípios do interior do Estado do Pará, como é o caso da localidade estudada.

É necessário enfatizar que ainda que a medicina oficial trouxesse os melhores resultados possíveis, a população odivelense, certamente, continuaria mesclando os usos e práticas do saber médico e xamanístico. E em muito dos casos optando por este último, ao passo que ele consegue com maior maestria considerar o conteúdo das representações, tanto individuais como coletivas das pessoas na comunidade. Sendo, assim, mais fácil ao sistema xamânico precisar seu espaço e eficácia no cotidiano daquela população, ao passo que, pelas iniciativas do (a) curador (a), considera a visão de mundo compartilhada coletivamente, bem como as idiossincrasias. Desta forma, se mostra como um conjunto terapêutico relacionado a um âmbito mais amplo de outros modos de medicinas populares presentes na bagagem cultural das populações rurais ou não.

¹⁸ O xamanismo observado em São Caetano, no sentido colocado acima, não difere daquele estudado por Maués (1990, 1995, 1999), Motta-Maués (1993,2000) e Villacorta (2000) no município de Vigia, onde este, no *corpus* de suas práticas, está sincretizado com os usos dos índios Tupinambá que já tinham estabelecido contato com brancos e negros, construindo a partir daí um sistema de medicina com característica popular. Importante também, citar outros autores que em diferenciadas áreas da Amazônia e com diferentes finalidades contribuíram para a compreensão das práticas xamânicas, é caso de Galvão (1976), Figueiredo (1976), Figueiredo & Virgulino (1972), Salles (s.d. 1969), Crvalho (1993) e Pacheco (2004).

¹⁹ Maués (1999, p. 198) nos mostra a pajelança enquanto uma forma de culto mediúnico originalmente presente nas práticas dos grupos Tupi, mas hoje consegue reunir influências católicas, africanas, Kardecistas, entre outras. Além de seu caráter religioso ela se fundamenta como uma prática médica local popular com características mais abrangentes que aquela pensada pelas universidades, quando em torno daquela estão determinados conhecimentos não considerados pela medicina oficial. São eles: um certo tipo de saber da natureza atrelado a um determinado tipo de relação social que não implica em distanciamento, daí porque as relações familiares e de vizinhança são fundamentais. Envolvendo inclusive “trocas econômicas, cerimoniais, participação em ritual, diversão etc. (Maués, 1999, p. 200).

Neste sentido, ela (a pajelança) se apresenta como um sistema terapêutico, integrado a um sistema mais amplo de várias formas de medicinas populares, que compõem o sistema médico global em que se integram as populações rurais ou de origem rural da Amazônia. (Maués, 2005, p. 2)

O esforço de apresentar ao leitor como se configura o xamanismo em São Caetano, é também para explicitar que este se conforma de uma forma diferenciada de um curador para outro, sobretudo na maneira de ritualizar para o público. A partir disto, passarei a analisar mais à frente os aspectos consoantes e dissonantes de três curadores: Irene, Fé e Branco. Aquelas residem em São Caetano, e este último num bairro distante cerca de três quilômetros da parte central deste município. Independente das diferenciações o estudo acerca da religiosidade de um grupo explicita a maneira como o homem compreende e constrói referências de si e dos outros, a partir do elemento religioso. A possibilidade de desnudar aspectos que conferem aos indivíduos um jeito peculiar de experimentar suas existências, com certa exclusividade, em determinados grupos sociais, é algo que o estudo sobre experiência religiosa confere.

Considerando a universalidade demonstrada pelo sistema xamânico, confirmando sua existência nas mais diversas sociedades e em um número considerável de religiões conhecidas, ele consegue de acordo com as particularidades dos grupos e dos indivíduos que o vivenciam, dar respostas exclusivas a partir de um elemento fundamental: o xamã. Este, ao mediar o mundo natural (das queixas, indagações, malinezas e etc.) com o sobrenatural (dos encantados e do dom) consegue explicar como se constrói a cultura de um tal grupo, e como os indivíduos vivem os acontecimentos próprios de sua sociedade.

As práticas xamânicas são inerentes a um considerável número de religiões. Os curadores, sabendo dos questionamentos que ainda hoje são aplicados às suas crenças apostam no constante exercício de mostrar a compatibilidade de seus usos para com o caráter xamânico que esteve presente nas práticas de Jesus Cristo quando curou um variável número de males. Caráter este que é a finalidade da pajelança, a cura. Contudo, a nomenclatura xamanismo refere-se a um variável número de crenças e práticas como já foi anteriormente mencionado, alguns exemplos é

o caso da Barquinha²⁰, do Santo Daime²¹ e da União do Vegetal²², cada qual com sua especificidade, sobretudo na trama sincrética que constroem. Confirmado este aspecto, Maués segue com mais um exemplo.

No pentecostalismo- forma de culto também xamânica, no sentido de que seus curadores (leigos ou pastores) recebem um espírito para realizar a cura-, a única entidade benéfica admitida é o Espírito Santo. (Maués, 2005, p. 6)

A expressão xamânica que aqui discutirei em muitos aspectos reflete a definição abaixo.

Pajelança rural ou cabocla, isto é, uma forma de pajelança praticada, sobretudo por populações rurais ou de origem rural não indígena, e não das diversas formas de pajelança indígena encontradas na Amazônia entre diferentes grupos tribais. (Maués & Villacorta, 2001, p.11-12)

Entretanto, ao visitar os curadores e aqueles que os procuram em São Caetano de Odivelas, não os veremos se referir a categorias do tipo pajelança, xamanismo, pajé ou xamã, ainda que ao observar aquelas práticas eu consiga identificar semelhanças entre estas e o que está descrito na literatura antropológica com as denominações colocadas acima.

²⁰ Religião criada em Rio Branco, no Estado do Acre, em 1945, por Daniel Pereira de Matos. Os adeptos da religião ingerem uma substância psicoativa chamada ayuasca, feita com o cipó (Banisteriopsis caapi) e uma folha (Psychotria viridis). Ela reúne ao mesmo tempo práticas religiosas africana, européia e indígena.

²¹ Mestre Irineu desenvolveu a religião conhecida atualmente como Santo Daime, apresentando-se a seus seguidores como aquele que recebeu a doutrina após ter tomado um chá. A bebida, conhecida como ayuasca, ou oasca, é feita pelo cozimento de duas espécies de vegetais encontrados na floresta amazônica. São eles, o cipó jagube (Banisteriopsis caspi) e a folha chacrona (Psychotria veridis). Ao ser ingerida, e a partir do contato com os seres espirituais, proporciona vidências, conforto físico e psíquico, e a cura de diversos males. Daime está relacionado ao imperativo do verbo dar. Dai-me paz, dai-me saúde, dai-me felicidade!

Mestre Irineu foi para o Acre num momento de intensa migração de nordestinos para esta área com o intuito de trabalhar na extração de borracha nos seringais da região amazônica. A partir do contato com os indígenas da região aprendeu a fazer o chá que provoca a experiência mística.

²² José Gabriel da Costa, Mestre Gabriel, saiu da cidade Coração de Maria, no Estado da Bahia, para Porto Velho, Rondônia, para trabalhar como seringueiro. Foi aí que teve contato com o chá Oasca, também chamado de Vegetal. Depois deste contato passa a recordar de suas vidas passadas permanecendo durante três anos examinando estas revelações. Foi em 1961 que começou a distribuir a Oasca e doutrinar pessoas. Tendo recebido os ensinamentos de como entrar em contato com a Força Superior pela ingestão da Oasca, fundou em Porto Velho um grupo que ele chamou de União do Vegetal. Pela pressão policial mudou o nome para Centro Espírita Beneficente União do Vegetal.

Há na literatura referida acima a consagração do uso de termos que fazem referência ao xamanismo aqui expresso. É o caso de pajelança por Galvão (1955); Araújo (1979); Figueiredo, A. (1996); Figueiredo, N. (1976); Figueiredo & Vergolino e Silva (1972), Pacheco (2004); Wagley (1957) com pagelança e pajeísmo; Maués (1990, 1995, 1999, 2004, 2005); Motta-Maués & Villacorta (2000) e Villacorta (2000) com o termo pajelança cabocla.

Os agentes em São Caetano se referem ao termo cura, isto é, eles ‘trabalham’ para fazer uma cura. É o que realizam. Podendo ser efetivada somente por *alguém que é de arte*²³. Contudo, o termo cura é extremamente abrangente. O (a) curador (a) deve ter respostas à demandas que vão de um problema no joelho; à resolução dos mistérios que fazem com que as vendas nas mercearias sejam menores; ou a retirada de caranguejo e a pesca, insuficientes; problemas amorosos; reinação; feitiços; cirroses; benzenções²⁴; passes²⁵ e desmentiduras²⁶. Foram situações que presenciei e que a solução está no universo da cura. Contudo, de acordo com Rabelo (1994) o termo cura é extremamente vasto, sobretudo nas religiões, onde estas possuem de alguma forma uma marca terapêutica.

Tal definição é para que eu possa dizer que a cura realizada em São Caetano de Odivelas, enquanto uma prática xamânica, é uma linguagem dominada pelos curadores que tive contato, e que é este termo que aqui utilizo para não destoar da fala nativa, entretanto, cada um daqueles possuem suas formas próprias de conduzir seus ‘trabalhos’, mas em todo caso curar significa dizer que se está ‘trabalhando’ com a ajuda sobrenatural de encantados e técnicas próprias das práticas xamânicas. Tais subjetividades explicitarei quando descrever os ‘trabalhos’, relacionando estes a seus respectivos curadores, mas no geral, a cura realizada naquele município agregou a contribuição de várias matrizes como já bem informou Maués (1995) a respeito da pajelança

²³ De acordo com as definições nativas a expressão ‘ser alguém de arte’ se relaciona à pessoa que possui o dom para ser curador.

²⁴ Fazer rezas com a ajuda de um ramo de Arruda ou Vassourinha para fins curativos.

²⁵ O passe também tem um sentido curativo, mas diferente da benzenção o curador não se utiliza de nenhum elemento material ou vegetal para realizá-lo, está baseado em orações onde o aquele pode executá-lo tendo seu corpo tomado pelas entidades espirituais, ou não.

²⁶ Termo relacionado a desmentir, isto é, a retirada accidental de um osso do corpo humano de seu ‘lugar’, onde o curador passa a ter a missão de colocá-lo na posição correta.

estudada em Itapuá, onde esta originou-se nos grupos Tupi, mas associando também outras práticas, destacando o catolicismo, o kardecismo e a umbanda, Maués (1990,1994,1995). Em São Caetano, encontra-se o Tambor de Mina²⁷ influenciando bastante, influencia esta relacionada aos guias que ‘baixam na cabeça do curador’, pois há aqueles que procuram enfatizar que seus encantados, não são, como por exemplo, Jarina e Mariana, são nestes casos as Oiaras. Isto ocorre como uma possibilidade de diferenciar os ‘trabalhos’, isto é, quando o curador coloca que os caruanas que se fazem presente em suas sessões de cura são as Oiaras ele quer dizer, mas não explicitamente, que é um curador que não ‘trabalha’ com entidades da ‘macumba’, logo, ele não é ‘macumbêro’, e sim curador. Desta forma, o limite entre ser curador ou ‘macumbêro’ poderia ser percebido a partir do momento em que se nota quais personagens se colocam nos rituais?

De fato, seguir este rastro não seria a melhor solução, pois mesmo nos rituais daqueles onde somente as Oiaras deveriam se apresentar há momentos de intercessões para com aqueles ‘trabalhos’ tidos como ‘macumba’, e isto ocorre, por exemplo, quando Zé Raimundo se mostra na sessão de um curador onde seguindo a lógica colocada acima, ele não deveria dar sua contribuição. Como compreender esta questão?

É que toda essa lógica de organização e exclusão de determinados personagens deve ser entendida como um recurso de desqualificação de pessoas que realizam atividades semelhantes, mas que a todo instante procuram se diferenciar entre si. Este exercício se configura como condição para a garantia da existência, sobrevivência e do fortalecimento dentro de um campo religioso, que como muitos outros, se estabelece na perspectiva da disputa e dominação.

As posições antecedem seus ocupantes, diz a teoria geral de funcionamento dos campos (BOURDIEU, 1992). Assim, podemos pensar que no caso de São Caetano de Odivelas poderá constantemente existir espaço para as práticas de curas. Entretanto, os eleitos a este é que

²⁷ É o nome genérico que as religiões afro-brasileiras receberam no Maranhão e na Amazônia. O termo tambor enfatiza a importância deste instrumento nos rituais. Mina está relacionado a Negro-Mina de São Jorge da Mina, denominação atribuída aos escravos vindos da costa localizada à leste do Castelo de São Jorge da Mina, que atualmente é a República de Gana, trazidos do que é hoje Repúblicas do Togo, Benin e da Nigéria, os quais eram bastante conhecidos como negros Mina-Jejes e Mina-Nagô. Há dois modelos de Tambor de Mina no Maranhão: Mina-Jeje e Mina-Nagô. Registra-se o primeiro como mais antigo e se estabeleceu em torno da Casa Grande das Minas Jeje, fundado em São Luiz na década de 1840. O outro, contemporâneo ao anterior é a Casa de Nagô, situada no bairro São Pantaleão.

deverão, da melhor forma possível, apresentar ao público que se forma em seu redor uma cura que de fato convença, de modo que este agrupamento de pessoas que elegem e legitimam as práticas de determinado curador não se desfaça, e na pior das possibilidades, passe a se relacionar com outro agente de cura. Este fato é tido em São Caetano como a pior das desqualificações.

Desta forma, a cura ou ‘trabalho’, realizado em casa ou num ‘terreiro’, em São Caetano, combina variados elementos, inclusive do catolicismo em sua vertente mais popular e de uma visão médica não nos moldes da ruptura estabelecida pelo pensar médico e ocidental que trata da separação de um caráter mágico-sobrenatural em relação a um científico.

De acordo com o colocado anteriormente onde os curadores odivelenses possuem formas próprias de ritualizar, começarei descrevendo em que condições se desenrola uma cura no ‘terreiro’ de Irene, posteriormente no ‘terreiro’ de Fé, e a forma como Branco ritualiza nas casas das pessoas onde seus préstimos são solicitados.

2.1 O TERREIRO “AO LADO” DA CASA DE IRENE.

Irene é uma curadora de sessenta e cinco anos nascida em Deolândia, município que pertencia a São Caetano antes do desmembramento, hoje pertence ao território de São João da Ponta.

A curadora costuma marcar o início do ‘trabalho’ por volta das vinte horas. Em alguns casos ela já está com as roupas necessárias para iniciar a cura. Saia, esta, com elástico na cintura e com um corte que lhe permite bastante movimento; blusa com botões na frente que vão deste a gola até a altura do umbigo, com mangas enroladas até os cotovelos e colocada por dentro da calça ou saia; cinta de crochê amarrada com um nó, disposta em torno do tórax, abaixo dos seios da curadora; guias²⁸ longas no pescoço e por cima da blusa, estas são confeccionadas em miçangas coloridas ou aço, e ainda podendo ser os dois materiais em conjunto; costuma usar os

²⁸ São colares. Não se deve confundir com os encantados que também são mencionados como guias, sendo que cada encantado permite ao curador trocar a guia que traz no pescoço, ou este pode ainda iniciar um ‘trabalho’ utilizando ao mesmo tempo as guias referentes aos variados caruanas que irão ‘trabalhar’ naquele dia.

cabelos amarrados para trás e sempre se mantém descalça. Com exceção das guias todos os demais elementos são feitos por ela mesma. Caso o ‘trabalho’ comece com um caruana masculino, troca a saia por uma calça de elástico na cintura e com altura logo abaixo dos joelhos, às vezes ela inicia e termina um ‘trabalho’ com a mesma vestimenta, o que causa reclamações por parte dos caruanas femininos quando a encontram com roupas masculinas, ou vice-versa. Estas vestimentas atendem as preferências de cor determinadas pelos encantados.

Enquanto ela ‘debulha’²⁹ ervas dentro de uma cuia que servirão para defumar o ambiente, e a pessoa para quem o ‘trabalho’ será dedicado está sentada em um dos bancos, inúmeros assuntos do dia-a-dia da curadora e dos demais presentes são comentados, principalmente experiências são trocadas em relação a histórias que aqueles tenham sido vítimas e que aquela tenha curado. Crianças não são toleradas no espaço, com exceção dos outros curadores que aqui são mencionados, Irene se recusa a aceitar a presença de crianças nos ‘trabalhos’ que ela realiza com a justificativa de que ‘aquilo não é coisa pra criança’, ou pelo fato de que elas poderão prejudicar o bom andamento da cura.

Ela se levanta, segue em direção à mesa que serve de altar para inúmeras imagens de santos católicos e de alguns encantados, bem como para cuias, castiçais, guias e copos. Lá, ela retira de uma gaveta as velas necessárias para ‘firmar os pontos riscados’³⁰ e as organiza sobre a mesa.

Abaixo desta há inúmeros ‘pontos já firmados’ em função de outros ‘trabalhos’ já realizados, assim como as bebidas necessárias, isto é, canapé, água doce e sangue de Cristo³¹, as quais são oferecidas por quem solicitou o ‘trabalho’, por alguém que queira agradar aos encantados, pela curadora ou por algum familiar desta, onde estas são compartilhadas com todos os estão ali.

²⁹ Realizar a separação das melhores folhas de ervas para que se tenha uma boa defumação.

³⁰ Ato de acender velas em marcas feitas no chão com giz para confirmar ou agradecer um pedido.

³¹ Cachaça, refrigerante e vinho, respectivamente.

O local onde se desenrolam os ‘trabalhos’ é em uma casa de dois cômodos construída ao lado da residência de Irene. Isto ocorre pelo fato de que o marido dela, o senhor Maximiano, pessoa extremamente católica e maximamente ligada às atividades da igreja, hoje, rejeita em certa medida as práticas de sua esposa, fator este que levou a construção de um local exclusivo para que Irene pudesse realizar suas práticas sem que se conformassem como incômodo.

No cômodo da frente é onde o público se reúne para ver o desenrolar da cura, todos sentados em bancos de madeira não trabalhada encostados nas paredes laterais. É reservada uma cadeira de plástico para a pessoa que solicitou o ‘trabalho’, a qual fica no centro deste local e de frente para a mesa-altar, permanecendo, esta pessoa, de costas para a porta de entrada que sempre está trancada, pois se entra pela porta lateral; e de lado para os espectadores.

É no cômodo de trás que alguns procedimentos terapêuticos são realizados, sempre com a ajuda de um (a) servente, e muito raramente com algum parente da pessoa ‘reinada’.

Para o início do ‘trabalho’ a curadora coloca-se de frente para o altar realizando algumas orações, entregando seu espírito nas mãos de Deus, Nossa Senhora de Nazaré, do Espírito Santo e de seu Anjo da Guarda. Isto pode variar, pode ser também para outros personagens, alguns santos populares.

A servente já defumou bastante o ambiente. Irene retira-se para o cômodo de trás. A servente segue para lá ficando junto com a curadora, em poucos instantes a voz que vem de lá é diferente, não é mais a desta e sim do encantado, entendendo por encantado, o ser que não possui a morte confirmada, somente o sumiço sem pistas do corpo, também desaparecido. Ainda aí faz recomendações aos familiares de Irene, ou chega aborrecido, referindo-se a alguém da comunidade que tenha criticado a curadora em suas capacidades de realização de ‘trabalhos’ eficientes. Reclama também do marido de Irene que não aceita esta sua atividade.

Dirige-se ao outro local onde todas as outras pessoas estão reunidas, se a pessoa a ser curada ainda não estiver sentada no lugar reservado a ela, o caruana a convida para ocupar este

assento. A curadora, mantendo-se de pé, atrás daquele que está sentado, reza impondo suas mãos na cabeça deste. Trata-se de oração com conteúdo variável, depende da situação de malefício que a pessoa se encontre, modificando também o sentido quando aplicada a outras situações, a qual mescla personagens bíblicos ou encantados, assim como passagens de acontecimentos que a Bíblia faz menção, ou não.

A partir daí, sucessivos caruanas vão chegando e cantando suas respectivas doutrinas. Cito aqui alguns deles: Bilú, Zé Raimundo, Mariana, Jarina e etc. Contudo, recai somente para um ou para alguns destes a responsabilidade de curar, outros apenas saldam o público e cantam uma ou outra doutrina, e logo vão embora.

Dependo da queixa que for levada aos caruanas o desfecho do ‘trabalho’ será diferenciado. Entretanto, o problema será discutido por eles e pelas demais pessoas presentes que queiram se pronunciar. Neste momento o encantado senta-se num banco ao lado da mesa-altar e de lá as questões são discutidas com todos.

Seja um problema na garganta, no joelho, problemas amorosos, baixas vendas, pouco peixe, questões judiciais, pedidos de emprego e etc. O início da cura será semelhante, a curadora passa ‘canapé’ e defuma com a fumaça do tauari³² todo o corpo daquele que solicitou o ‘trabalho’, enquanto que a servente defuma os demais com ervas que queimam no fogareiro.

Se o problema levado ao encantado for, no caso, a melhor possibilidade de resolução de questões judiciais, pedido de emprego, banhos maléficos que são jogados na frente dos estabelecimentos comerciais para prejudicar as vendas, problemas amorosos e etc., a continuação do processo acima mencionado faz com que o encantado acuse alguém sempre em uma forma enigmática e que somente aquele filho³³ poderá deduzir de quem se trata. Estes assuntos serão discutidos, o caruana de seu banquinho profere sua opinião, e as outras pessoas de seus

³² Cigarro confeccionado à base de ervas vendido nas casas que oferecem artigos de Umbanda.

³³ É a maneira como os caruanas tratam as pessoas, o que dá sensação de aconchego e aproximação ainda maior entre estas, o curador e, principalmente, para com o encantado. Lewis (1971, p.75), mostra que os laços de relacionamentos místicos podem ser colocados em uma base sanguínea, é nesta possibilidade que surgem tais nomenclaturas que servem para aproximar ainda mais as pessoas envolvidas na trama da cura.

respectivos lugares, também. O caruana pede sucessivas vezes sangue de Cristo, este é servido na cuia pela (o) servente, compartilhando-o com os demais. A partir daí ‘pontos são firmados’ no chão e recomendados banhos à base de ervas que serão manipuladas por Irene nos dias posteriores.

Quando o problema trata-se de doenças onde a percepção destas leva a crer que foram causadas por reinação³⁴ tanto de seres humanos quanto das mães – de – bicho, o procedimento terapêutico a ser utilizado, além da limpeza com cachaça e defumação com tauari por todo o corpo, utiliza-se também, na área afetada, a técnica de sucção da doença.

Estimulado pelo fumo e pelo álcool o pajé entra em estado de transe, durante o qual, é possuído pelo sobrenatural. Nesse estado ele defuma o paciente com a fumaça do cigarro, faz massagens, e termina por aplicar a boca no local afetado, para com fortes chupões extrair o objeto maligno que é a causa da doença ou do mal. O uso de fumo em grandes cigarros enrolados em casca de tauari, é considerado indispensável. Também a cachaça. (Galvão, 1955, p. 134)

Contudo, a curadora ao sugar a doença correu para fora da casa onde estávamos e cuspiu aquilo que estava fazendo mal à pessoa. Pediu à servente álcool e fósforo para realizar a queima. Depois, a curadora voltou a defumar o corpo do ‘filho’ com a fumaça de tauari e começou a prescrição de banhos.

Houve situações em que todo o procedimento descrito não fora realizado para o público, e sim, no outro cômodo, e de lá, a curadora trazia dentro de um copo, que precisava ser virgem, vários insetos os quais eram a materialização da doença. O que impressionava é que no instante em que são apresentados estes insetos para o ‘filho’, a mudança de expressão deste, sobretudo no que diz respeito à sensação de sentir-se melhor por estar livre do mal que lhe acometia faz-nos perceber uma melhora daquele em imediata e considerável escala.

O clima de um ‘trabalho’ é de grande descontração, com muitas brincadeiras entre as pessoas e os caruanas. As brincadeiras aumentam quando a curadora, a servente e o ‘filho’ adoentado se retiram para o outro cômodo. As pessoas comentam a respeito do mal que acomete

³⁴ Expressão utilizada localmente como sinônimo de malineza já anteriormente definida.

o outro; trocas de experiências deste tipo são o assunto de ordem; expressam sua raiva ao que fora feito e como fora feito, colocavam seus desejos de retorno da doença para quem a enviou. Criava-se toda uma expectativa em relação a este último aspecto. Espera-se que o ‘filho’ manifeste a vontade de devolver a doença para o responsável pelo envio desta. Caso não expresse este anseio, parte da platéia fica frustrada. Com isso, o movimento no local onde todos estão fica ainda maior, o que faz, em muitos dos casos, o caruana interromper a cura para reclamar da bagunça.

No instante em que a cura já foi concluída, o ‘filho’ a quem o ‘trabalho’ fora dedicado e os demais, se deparam com um constante exercício de convencimento realizado pelo caruana, o qual diz que a pessoa ali presente somente vai se curar pelo fato de que é lá, naquela casa, com aquela ‘filha’ que os verdadeiros caruanas se expressam.

Aproveitam também para chamar a atenção de todos para aquelas pessoas que conseguiram realizar desejos após terem os levado aos encantados, e, depois de suas conquistas, os desprezaram. Este informe tem o sentido de disciplinar, de modo que o vínculo entre os que freqüentam os ‘trabalhos’, Irene e os caruanas não se desconstrua.

Para o término do ‘trabalho’ é necessário, primeiramente, que seja confirmado o final das bebidas, sendo assim, o caruana reza novamente na cabeça do ‘filho’ que recebeu o procedimento terapêutico, dança e canta mais umas doutrinas, e senta-se no banquinho. Lá, o corpo da curadora tem espasmos, precisando da ajuda do (a) servente, pois uma vez desincorporada é necessário puxar para cima seus braços e dedos, ao passo que seu nome é chamado inúmeras vezes como se quisesse despertá-la de um profundo sono.

Com o término e já em si, Irene pergunta como foi o ‘trabalho’, quais encantados vieram, a respeito das receitas, que horas são naquele momento e etc. Algumas pessoas agradecem e vão embora, outras ainda permanecem conversando com a curadora, principalmente a servente que ainda fica na casa daquela por mais tempo.

2.2 NO TERREIRO DE FÉ.

Maria Fé, mais conhecida como Fé, é uma jovem curadora de 39 anos que nasceu em Pirabas-Pará, é a pessoa que mais teve dificuldades em iniciar uma interlocução, sua timidez e os muitos trabalhos realizados na comunidade que impediam constantemente nossas conversas, se constituíram como agravantes. Foi por isso que o já colocado, em relação ao uso que fazia de minha condição de ter nascido em São Caetano e de possuir parentes aí, não surtiu efeito para viabilizar uma rápida e maior aproximação, apesar de já está há alguns anos residindo nesta localidade ela não possui uma identidade odivelense.

O ‘terreiro’, como ela mesma se refere é onde ocorrem os ‘trabalhos’, fica nos fundos do quintal. É uma construção em madeira, coberta com telhas de barro. Há uma entrada dianteira com uma janela ao lado esquerdo; e uma outra entrada neste mesmo lado. Há apenas um grande cômodo.

Ao lado da janela, sendo que mais abaixo desta e do lado de dentro há uma imagem do Preto-Velho, acompanhada de velas acesas próximas a seus pés. No centro do terreiro tem um esteio, o qual possui em sua base uma estrela de oito pontas feita em cimento, que poderão ter nestas pontas velas coloridas acesas, isto vai depender do ‘trabalho’.

Ao fundo há um altar com várias imagens e quadros de encantados e santos. Em frente a este fica uma cadeira na qual Fé senta-se, e de costas para o público, sempre fumando muito e bebendo muita água, experiencia o transe.

À direita do altar está o tambor e o banco reservado ao seu companheiro que irá tocá-lo; ao lado deste ficam mais duas pessoas, um para tocar o triângulo e outro o chocalho. Para estes dois últimos instrumentos nem sempre são as mesmas pessoas que os manipulam, mas precisam ser próximas à Fé.

Na parede da lateral esquerda fica uma prateleira com potes que guardam elementos que são acrescentados à defumação; há alguns copos e taças, estas últimas utilizadas pelos guias e somente por eles para tomar ‘cervejeiro’³⁵ durante todo o ritual, com exceção do momento de preparação da curadora para o transe. Raramente sobram bebidas e dificilmente são compartilhadas com alguém. Às vezes sim, com as pessoas que tocam os instrumentos. Ainda assim, pude observar que estas pessoas na maioria das vezes tomam muito mais goles de cachaça do que de cerveja.

Ao lado desta prateleira há um cabide fixado na parede onde ficam organizados os chapéus, roupas e espadas³⁶ dos possíveis caruanas que poderão chegar naquela noite. Os ‘trabalhos’ realizados iniciam por volta das vinte horas e não raramente, amanhecem. Os familiares da pessoa que solicitou o ‘trabalho’, e também esta, são convidados a permanecer no ‘terreiro’. Redes para a estadia destes são providenciadas caso Fé ainda precise fazer alguns ajustes ao ‘trabalho’ realizado na noite anterior, ajustes estes que somente poderão ser feitos entre Fé e os familiares da pessoa para quem o ‘trabalho’ foi realizado.

Antes de entrar no ‘terreiro’ é necessário lavar as mãos com uma mistura de água e ervas que fica em um recipiente de barro sobre um banco do lado de fora do ‘terreiro’. A cantoria começa antes da curadora entrar em cena. O toque frenético do tambor envolve os já presentes, onde estes acompanham com muita vontade as doutrinas já conhecidas.

A família que solicitou a cura costuma chegar cedo aguardando o início do ‘trabalho’, às vezes chega um pouco depois.

As duas serventes, amigas de Fé, defumam todo o ambiente aguardando a entrada da curadora. Mas antes da entrada desta, seu companheiro, Everton, convida todos a ficar de pé e

³⁵ Referência à cerveja. Os caruanas que ‘baixam’ no terreiro de Fé constroem um dialeto onde no final das palavras empregam o sufixo *eiro*. São exemplos: garrafeiro (garrafa), copeiro (copo) e banqueiro (banco), dentre outros.

³⁶ São pedaços de tecido em cetim que variam de cor de acordo com a preferência de cada encantado, um exemplo é que a bandeira de Mariana é na cor vermelha, sua preferida. Estas possuem tamanho suficiente para enrolar por completo uma pessoa adulta, de modo que somente o pescoço e a cabeça desta fiquem de fora, cobrindo-a por completo do ombro para baixo.

rezar o Pai-Nosso, Ave – Maria, o Credo, e a Salve-Rainha, deixando aquele ‘trabalho’ nas mãos de vários santos que são citados naquele momento.

Fé entra, ela é uma pessoa um tanto tímida, e é com essa timidez que salda a todos, ao passo que logo se dirige à cadeira que é reservada para ela. Sentada de costas para o público fuma muitos cigarros e de vez em quando bebe água que é servida por uma das serventes. Se mantém durante muito tempo neste estado de concentração profunda.

As roupas utilizadas são confeccionadas por ela mesma. São calças, blusas e vestidos com cortes e detalhes bastante elaborados.

É possível saber quando não é mais a Fé, porque quando está concentrada fica calada. Ao acompanhar as doutrinas, percebe-se que a voz não é mais a da curadora. Canta inúmeras doutrinas, sempre de costas para o público. Algumas vezes enrola em suas mãos um pedaço de tecido em cetim e depois volta a estendê-lo sobre suas coxas. Este tecido é a bandeira acima definida, cada caruana possui a sua em cores diferenciadas motivo que faz ser bastante fácil identificar qual a bandeira que pertence a determinado encantado.

De repente ela se levanta e agarra uma taça oferecida pela servente, a qual será constantemente cheia de cerveja. Dança freneticamente, canta muito alto, e, por vezes, se joga de joelhos no chão. O toque cada vez mais forte dos instrumentos a inspira a dançar e pisar com muita força.

Este clima de “festa” dura um período um tanto longo, cerca de mais de uma hora, até que a curadora, já com o ‘guia na cabeça’ pergunta quem é o ‘filho’ ou ‘filha’ que vai curar. É feito o pedido às serventes que coloquem uma cadeira para a pessoa se sentar. Esta e a curadora ficam frente a frente, numa distância de uns quatro metros.

A pedido do encantado as serventes colocam sal no chão, de modo que a pessoa deva permanecer pisando neste até que aquele lhe dê autorização para parar. É colocada também uma vela acesa embaixo do assento da cadeira.

Mais doutrinas são cantadas e o procedimento terapêutico começa. O caruana com sua bandeira já defumada pelas serventes passa esta no corpo do ‘filho’ como se estivesse fazendo uma assepsia nos braços, pernas, cabeça e tórax. Depois, envolve parte da bandeira em torno do tórax daquele, e as pontas em uma de suas mãos. Daí, pendura-o em suas costas sem a ajuda do outro braço, de modo que as costas fiquem aparelhadas. A servente defuma entre as duas costas, a da curadora e de seu ‘filho’. Retira a bandeira, e de costas, se joga contra as mãos da pessoa a ser curada, esta deve sustentá-la e empurrá-la com força, como se estivesse expulsando algo de ruim para fora de seu corpo e para longe de si.

O caruana pede para alguém do público carregar aquele ‘filho’ mantendo seu corpo na horizontal, o qual deve, agora, sustentar e empurrar com os pés as costas da curadora. O espaço entre os pés e as costas é defumado pela servente com o tauari.

O corpo da curadora representa o mal que a pessoa tenta afastar de si. Esta se senta novamente, e tem o corpo ‘limpo’ com cachaça e defumado com tauari. Durante todo esse processo, sucessivas vezes as serventes jogam no fogareiro pequenos envelopes que denominam de descarga. Quando acontece isso todos devem ficar de pé, esperando o envelope estourar no fogo. Feito isso, as pessoas fazem gestos como se estivessem limpando seus corpos.

A curadora chama primeiramente a pessoa a ser curada, depois a família, para fora do ‘terreiro’. A cantoria, agora, dá-se nos espaços internos e externos. As duas serventes são mobilizadas a ajudar no processo de cura na parte externa do ‘terreiro’. Contudo, uma permanece fora enquanto a outra volta para dentro, assistindo eventualmente o grupo que está fora, pois permanece dentro do terreiro cantando e dançando com muita empolgação, tentando manter o público acordado àquela hora da madrugada.

O que acontece lá fora não posso descrever, só que o momento de retorno para dentro do ‘terreiro’ é bastante aguardado por todos. A pessoa para qual a cura fora realizada retorna, às vezes, com roupas encharcadas ou, vestimentas trocadas.

Depois, a curadora entrou com um prato nas mãos contendo uma espécie de crustáceo, que por uma magia feita por outrem, alojou-se dentro do corpo, prejudicando a saúde. Todos correram para ver, tratava-se de um tamaru, o qual é uma espécie de crustáceo minúsculo, com tamanho bastante inferior ao do caranguejo. O caruana, bastante convencido de seu feito, convida os demais que não se levantaram a ir ver o tamaru.

As cantorias das doutrinas acompanham todo o processo, depois da retirada do crustáceo são realizadas com mais fervor, como que fazendo referência a uma vitória. Depois, o encantado passa a atender a todos que queiram comentar seus problemas em busca de soluções que poderão ser apontadas por este.

Muitas brincadeiras são realizadas com todos até que o caruana se despede e dá lugar para outros, os quais só repetem o processo de assepsia com cachaça em todo o corpo, bem como de defumá-lo, pois na verdade quem realiza a cura é apenas um encantado, os demais somente complementam.

Após a cura o clima de “festa” continua com muitas cantorias de outras doutrinas, bebida e animação, até que os caruanas percebem que ‘seu cavalo’, é a denominação que o curador recebe dos encantados por suportar em suas costas o peso destes, está muito cansado, por isso, se despedem e vão embora.

Neste instante a curadora volta a sentar-se na cadeira reservada para ela, de costas para o público. Everton e as serventes a ajudam chamando pelo seu nome, de modo que ela acorde de um profundo sono, às vezes este despertar é demorado. A família daquele ‘filho’ curado e pessoas mais próximas continuam no ‘terreiro’. Fé agradece a presença e os demais vão embora.

2.3 BRANCO NA CASA DE QUEM VAI CURAR.

*Olha, eu não sou de terrêro, não sou de batuque, não uso nada disso.
(Branco, Registro de Campo, 2006)*

Francisco, mais conhecido como Branco, nasceu em São Caetano e com oito anos se mudou para o ‘interior’³⁷, retornou para a ‘cidade’ com vinte e quatro anos, depois que casou. É o curador que reside no bairro da Cachoeira, distante cerca de três quilômetros de São Caetano. Diferente dos ‘trabalhos’ acima referidos, este curador costuma realizar suas curas na casa da pessoa que solicita seus préstimos. Isto não quer dizer que ele nunca tenha realizado ‘trabalhos’ em sua casa. Contudo, hoje, somente ocupará a sua residência se não houver, de fato, outra opção, ou se a pessoa que requer cuidados necessitar ficar sob constante vigilância deste. Do contrário, o procedimento de não utilizar sua residência é justificado no sentido de garantir maior comodidade.

O cara mora lá, longe, então, eu já encurto a viagem dele. (...) às vezes é um doente prostado, não pode andar. (Branco, Registro de Campo, 2006)

Contudo, é necessário observar que a esposa deste curador, que com a qual já vive a vinte e um anos, hoje em dia, tem uma certa resistência à ‘arte’ dele. Um aspecto que contribui é o fato de ser uma mulher fortemente ligada às atividades da Igreja, como ela mesma se define, em especial a de Nossa Senhora das Graças, igreja esta localizada no bairro em que moram. É esta, dentre as outras ‘companheiras’ que ele já se relacionou, a que mais tolera as suas práticas. Detalharei mais adiante estas questões quando for discutir a relação dos curadores e seus familiares.

³⁷ A oposição expressa na fala do odivelense entre ‘interior’ e ‘cidade’ está relacionada a diferença espacial entre o núcleo que agrupa as escolas; as feiras; os supermercados; as padarias; a Prefeitura; o Fórum; a parada do ônibus estrela do Mar, o qual transporta as pessoas até este município; os Correios; os bancos; o comércio geral que se estabelece com a venda de roupas, calçados, hortifrutigranjeiro; e o Mercado Municipal de venda de pescado, em sua maior parte, e de carne também. Este espaço, com estas características é São Caetano de Odivelas que se difere do ‘interior’, o qual se perfaz nos municípios deste e sem estas referências, um exemplo são as localidades de Boa Vista e Camapú, entre outras.

Branco costuma marcar o início de seu ‘trabalho’ por volta das vinte e uma horas. Sai de casa aproximadamente uma hora antes. Montado em sua bicicleta e com uma sacola onde leva todos os objetos que serão necessários, segue para a realização da cura solicitada.

Ao chegar no local marcado troca as vestimentas para vestir aquelas coerentes ao momento, a lógica é está vestido completamente de branco, calça e camisa na mesma cor.

A camisa é no estilo masculino, com gola; mangas na altura dos cotovelos; botões na frente, e para dentro da calça. Sobrepe-se a esta, a cinta, a qual envolve o tórax horizontalmente, amarrada com um nó entre o peito e o umbigo; bem como as guias dos respectivos encantados.

Em qualquer cômodo da casa é solicitada a presença da pessoa a ser tratada. Dependendo do caso é reservada uma cadeira para aquela, ou se o caso de ‘prostação’ for muito elevado, realiza-se a cura na cama, se houver, podendo também ser na rede. Neste ambiente, Branco organiza seus apetrechos sobre uma mesa, banco ou qualquer outra coisa que lhe sirva de suporte. Dentre estes são encontrados o cigarro de tauari e as velas.

Ao se dirigir à pessoa a ser tratada inicia o ‘trabalho’ recomendando este a Deus, e ao Anjo da Guarda, de modo que o curador esteja sempre amparado por estes, que corra tudo bem e que a cura esperada seja alcançada.

Bastante concentrado, logo o transe é observado. Diferente das curadoras anteriormente elencadas, este, não é acompanhado do consumo de bebidas alcoólicas, vinho e/ou cerveja; nem de refrigerante, o máximo que Branco consome é chá, café ou água, às vezes, nem isso. Também não fuma cigarro ‘particular’, que é referência aos cigarros industrializados consumidos por outros curadores, inclusive pelas curadoras aqui mencionadas, somente o tauari. Não utiliza instrumentos de percussão. Esta característica dos ‘trabalhos’ de Branco é muito enfatizada por ele, e ao ouvinte parece que quando se diferencia dos outros curadores pelas particularidades que são inerentes a cura que este apresenta, este fato surge como um *ethos* que somente ele possui, e quem coloca em prática outros usos, sobretudo relacionado ao consumo alcoólico deveria ter seu

‘trabalho’ questionado em sua veracidade, pois para ele o uso de bebidas alcoólicas esbarra em transe dissimulado.

Eu faço meu trabalho com as velas comum. Eu não uso tambô. Onde eu chego não ocupo várias pessoa pra trabalhá comigo, pra me servi o chá e acender o cigarro. Não fumo cigarro particular, só tauari (...) não bebo, minha bebida é chá, água ou café. (Branco, Registro de Campo, 2006)

Sucessivos caruanas vão chegando, cantando suas respectivas doutrinas e receitando as manipulações das ervas necessárias. O chefe de linha, Rompe-Mato, é o primeiro a se apresentar. Em seguida, João -da -Mata, Zé Curupira, Dona Zinza, Cobra Boiúna, Mariana e Zé Raimundo.

É bicho encantado, do Fundo, do Fundo do Mar e da Mata (...) como eu já mexo com linha de terrêro, vem outros tipos. Se for linha de trabalho com umbanda entra Mariana e Zé Raimundo. Quer dizê que já vou virá minha ‘linha de trabalho’, que não é minha, vou virar porque é obrigado no ‘trabalho’ da pessoa. (Branco, Registro de Campo, 2006)

A cura aqui descrita fora realizada para uma comadre de Branco que é ‘crente’. O mal que acometia aquela mulher foi anteriormente identificado, pelo médico, como um mioma. Antes de procurar o curador, ela já havia ido à ‘Assembléia’ e o pastor afirmou que ela estava com demônio, uma bruxaria.

Realmente ela tá, e é na forma dum bicho. (Branco, Registro de Campo, 2006)

Ao realizar os procedimentos de limpeza com cachaça e defumação do corpo com tauari, em especial na área afetada, Branco retirou daí, com a técnica da sucção, um bicho que parecia ser uma lesma. De acordo com as informações dos que mais se aproximaram e do próprio curador, parecia está com muito sangue, pus e ainda ‘ovada’.

O ‘trabalho’ consistiu muito mais no fato de permitir que os encantados cantassem suas doutrinas, defumassem novamente o local afetado, pudessem conversar com a pessoa a ser tratada e com os demais presentes. Alguns caruanas receitaram um ou outro remédio. Contudo, o

remédio que de fato era o esperado somente foi entregue no dia seguinte ao neto daquela senhora, quando este se dirigiu até a casa de Branco para buscá-lo.

Outras opções de locais para Branco realizar um ‘trabalho’ é na rua ou na praia. Somente os ‘trabalhos pesados’ são aí executados.

É necessário compreender duas categorias colocadas por este curador; ‘trabalho pesado’ como o oposto de ‘trabalho de limpeza’, uma vez que esta diferenciação pode estar relacionada com uma noção de feitiçaria e bruxaria, diferentemente pensadas. Contudo, a diferenciação destas recai ao curador, pois se uma pessoa chega até este se queixando de feitiçaria, ele pode refutar ou não o diagnóstico realizado previamente.

O exemplo colocado acima, onde Hermínia fora levada ao curador por ter estado com bruxaria, de acordo com a análise deste e a posterior aceitação do diagnóstico por aquela, é diferente quando Branco relata uma situação de feitiçaria, e tal diferenciação está, sobretudo, na impossibilidade de tratar estas situações em um mesmo ambiente, isto é, o que se refere à bruxaria pode muito bem ser tratado, como foi ilustrado acima, dentro da casa daquele que solicitou o ‘trabalho’ de Branco; já o que é pensado como feitiçaria deve receber o tratamento ‘fora’, daí de ser na rua ou na praia, porque é ‘pesado’, onde este termo remete a idéia de algo complicado, bastante perigoso e com qualidade de poluição para pessoas e ambientes.

Porque eu só procuro uma praia se fô um ‘trabalho pesado’, que não dá pra fazê na casa, porque onde tem um inocente eu não vou fazê um ‘trabalho’ pra quem tá com feitiçaria. Aí eu explico pra minha mulhé:
-Nega, vou fazê fora!
Aquilo fica rondando a casa, vem incomodá (...) prefiro até fazê numa rua, mas dentro de casa eu não faço. Mas se fô um outro serviço, vou na sua casa e faço. Não incomodo ninguém, ‘trabalho’ e nem acordo criança. Agora na mata, na praia, o meu ‘trabalho’ é diferente. (Branco, Registro de Campo, 2006)

Esta idéia de pensar a feitiçaria como um aspecto diferenciado da bruxaria encontra registro na literatura antropológica. Evans-Pritchard (1978), ao analisar o momento de mudança pelo qual passaram os Azande, povos da África Central, localizados mais especificamente entre o Nilo e o Congo, informou esta dissemelhança ao colocar a feitiçaria no âmbito da manipulação de

drogas maléficas para a realização de ritos com caráter mágico; e a bruxaria como um elemento inerente ao indivíduo, abrangendo o psíquico, o orgânico e ainda com caráter hereditário.

Resguardando as devidas desigualdades de como estas categorias são pensadas, seja na região da África, seja no Salgado paraense, uma vez que foram construídas em contextos sociais e por atores diferentes, ainda assim, a bruxaria mencionada por Branco está bastante relacionada a uma série de males que se expressam na parte interna do ser humano, não exatamente, mas semelhante ao caráter colocado por (Evans-Pritchard 1978, p. 38) onde *os Azande acreditam que a bruxaria é uma substância existente no corpo dos bruxos*.

A loucura, que foi um outro caso que este curador solucionou, também se enquadra neste âmbito, entretanto, ela é pensada na lógica da malineza, esta realizada por uma pessoa e não por seres encantados, possibilidade esta já mencionada.

Só lóco, aqui nessa região, já cuidei de quatro que veio de Belém, amarrado. Era problema de malineza (...) fizeram ‘trabalho’ pra ele ficá assim (...) o rapaz, no dia que ele ia pegá a farda da Marinha, o cara reinou dele. Mana, pela saúde sagrada, quando dava a hora, parece que o cara mexia com ele lá pelo ‘terreiro’, ele ficava doido. Comia dois quilos de frango, um pacote de macarrão e meio quilo de arroz. Ele dizia: - Seu Branco, lá vem o home.
Com dez minuto era um litro de refrigerante com um pacote de bolacha. Quando aquilo passava, ele chorava muito (...) eu fui fazê limpeza na casa da mãe dele em Icoaraci.
(Branco, Registro de Campo, 2006)

Já no contexto da feitiçaria, e esta relacionada a ‘trabalhos pesados’, Branco necessariamente precisa atuar com o que ele denomina de ‘Linha de Umbanda’, é esta, diferente da de ‘Pena e Maracá,’ em que ele também atua e que soluciona os casos de bruxaria, que vem qualificar o curador para que este dê conta de um tipo de ‘trabalho’ diferenciado.

Hoje em dia tudo existe, do mau, do bom e do ruim. Então, hoje em dia eu mexo, mas não é em todo o ‘trabalho’ que eu vô mexê. Se fô preciso desmanchá o nome de uma pessoa de um ‘terrêro’, eu vô mexê. Não tem jeito, é só ‘Linha de Umbanda’. Eu vou mexê porque é obrigado, mesmo. Mas eu não gosto porque me prejudica, mas quando não tem jeito, eu tenho que mexê. (Branco, Registro de Campo, 2006)

Ao passo que a feitiçaria mencionada por (Evans-Pritchard, 1978, p.37) está relacionada a *realização de ritos mágicos que envolve drogas maléficas*, Branco faz semelhante relação, isto é,

no caso do nome ou foto de uma pessoa que podem ser indicados pelos encantados como estando no cemitério, e que são os casos definidos como exemplos de feitiçaria na lógica deste curador, será ele que terá de resgatá-los, pois, certamente, estes foram parar neste local pelo fato de um ‘macumbêro’ ter realizado ritos com caráter mágico de modo a prejudicar uma vítima, tudo isso expresso pela noção de magia por contágio salientada por (James Frazer, 1982, p. 34-35).

O empenho em mostrar tal diferenciação entre bruxaria e feitiçaria recai em uma outra, isto é, a dissemelhança pode ser entendida por quais encantados serão utilizados nestes ‘trabalhos’, isto é, para um ‘trabalho de limpeza’ o misto, por exemplo, de Cobra Boiúna com Zé Raimundo está qualificado para empreender a cura almejada. Considerando aqui duas matrizes, a amazônica e a afro-religiosa. Entretanto, para um ‘trabalho pesado’, serão os guias que possuem suas raízes plantadas nos cultos afro-brasileiros que darão maior contribuição.

Este fato permite notar que, por mais que os mesmos caruanas, salvo algumas exceções, se mostrem presentes nos ‘trabalhos’ dos variados curadores aqui mencionados, se percebe que alguns aspectos desta religião, ainda que semelhantes, dão condições para que o curador reorganize-os ao seu modo e de acordo com as circunstâncias que são apresentadas a ele, condicionando a resposta que este dará ao seu público, parecendo até, ser uma construção exclusiva de um determinado curador. Isto em certa medida, é verdade. E é o que entre outros fatores defini a opção por este ou aquele curador.

Interessante colocar após a observação dos rituais apresentados por estes três curadores que pelo menos Irene e Fé não se mostram tão empenhadas em estabelecer uma discriminação entre seus guias e ‘trabalhos’ na forma apresentada por Branco, isto é, este se permite relacionar os guias a determinados males, e estes a alguns ambientes que são mais propícios a tratá-los.

No caso de Fé observei uma divisão mais no sentido de como ela pensa e organiza seu universo mítico. Quando realizava somente ‘Trabalho de Pena e Maracá’ os guias estavam organizados em três categorias: ‘Povo ou Caboco do Ar e de Rua’, da ‘Mata’ e do ‘Fundo’. Depois que passou a fazer ‘Trabalho de Tambô’, os caruanas continuaram nesta disposição. Contudo, passaram a ter seus grupos marcados pelos seus chefes, são eles: chefe de Croa, Frente

e Ronda. Entretanto, no momento de uma cura, não era especificado que guia ou grupo de guias que estavam mais aptos a solucionar um tipo de ‘trabalho’ em detrimento de outro. A maior parte dos encantados que compõem o universo referido dava a sua contribuição em qualquer que fosse o mal a ser solucionado.

Já Irene respondia às suas demandas sinalizando para certos guias que possuíam uma maior predisposição a tratar determinados casos, mas não excluindo a participação de outros. É necessário que fique claro que nos ‘trabalhos’ de ambas as curadoras, como nos de Branco, também se faziam presentes encantados que poderiam ser pensados na lógica dos Pretos-Velhos, Caboclos, Exus e Pombas-Gira, estes dois últimos muito mais presentes nos ‘trabalhos’ de Fé. Mas não percebi por parte delas a necessidade, diferente de Branco, de afastamento dessas entidades em favor de outras que não expressassem uma intensa ligação com aquilo que ele definiu como ‘macumba’ ou ‘trabalho de terreiro’, ainda que em determinados momentos ele precisasse recorrer a estas.

O curador se mostrava empenhado em diferenciar o seu ‘trabalho’ dos realizados por outros a partir das entidades que aí se apresentavam, procurando enfatizar uma distância dos personagens que são relacionados às religiões de matriz afro, e uma intensa ligação àquelas que nos remetem a símbolos míticos da Amazônia, é o caso da cobra Boiúna, onde o contato estático para com aquelas era realizado somente em raríssimos casos, segundo Branco.

Eu fazia muito ‘trabalho pesado’, não engano você. Eu sou uma pessoa muito positiva. Fiz muito ‘trabalho pesado’, ‘trabalho de terreiro’. Buscá roupa de macumba são ‘trabalhos forte’. Se fô uma macumba, eu vou, trato, uso primeiramente Deus no meu ‘trabalho’, trato, vou tomando o meu chá. E eu não bebo, trabalho bonzinho. Mas só se fô muito preciso porque me sinto mal. Porque se eu ‘trabalho pesado’, madame, você sente. E se não fô, você não sente. (Branco, Registro de Campo, 2006)

Outro elemento que Branco constantemente enfatizava no sentido de se diferenciar dos demais curadores, e estes sendo a partir da visão dele, ‘macumbêros’, remete, pelo tom de sua fala, a uma questão de *ethos*, pelo fato de que ele coloca em prática determinados comportamentos que na sua avaliação são os coerentes e apropriados a um curador. Fator este que faz sua prática ser ‘Pena e Maracá’ e a dos outros, ‘Macumba’.

Não, eu não bebo. Espécie de bebida nenhuma. Porque eu acho que você já notou, macumbêro tem o congá dele, não é? Tem aquelas estátua de santo, têm muitas pessoa que ‘trabalha’ com oração. Ai você vai fazê um ‘trabalho’, ai você faz um gasto com velas forte, às vezes aquelas velas forte não é suficiente pr’aquele ‘trabalho’. Faz um despacho, ai não dá certo. Você vai se complicá. Esses tipos de macumb...de ‘trabalho de terrêro’ envolve até a justiça (...) Não como também, que macumbêro, você vê, come bicho, galinha, porco, bebe sangue...meu ‘trabalho’ é diferente, porque a macumba é independente do espiritual, ‘trabalha’ através de oração e bebe muito. A bebida tem certos espírito, o bom, o mau, e o ruim que é o inimigo. Ele tando incorporado o Tranca-Rua, o Tranca-rua que é o inimigo. O Exu é o inimigo. Pomba-Gira é o inimigo. Então, eles têm aquela corage de bebê, quer dizê que não é a pessoa. Tô tomando aquilo mas não é eu, é o demônio, aquele sangue que vai prejudicá a pessoa. (Branco, Registro de Campo, 2006)

Não percebi, pelo menos com as outras curadoras que convivi, o registro da maioria dos hábitos colocados por Branco e que servem para denominar a prática de outros como ‘macumba’, uma vez que para ele esta é uma categoria eminentemente depreciativa. Contudo, elas adotavam o hábito da bebida alcoólica e do fumo de cigarro comum revezando com o de tauari. Irene, vez ou outra, tocava o seu tambor, principalmente quando ‘estava com Mariana em sua cabeça’. Já no ‘terreiro’ de Fé o toque do tambor se constitui como elemento fundamental na realização de seu ‘trabalho’. A partir disto, estas curadoras certamente estariam classificadas como ‘macumbêras’, de acordo com a avaliação de Branco.

Não é nova esta situação de acusação entre os praticantes desta ‘arte’, Maués (1999, p. 202) informou que o caráter contraditório que acompanha o exercício da função xamanística permite que o pajé seja pensado, ao mesmo tempo, como feiticeiro. E no caso das mulheres-pajés esta característica se aprofunda ainda mais sendo acusadas de Matintaperera, de acordo com as informações de Motta-Maués (1993, p. 95).

A verdade é que a acusação de ‘macumbêra (o)’ vai recair ao outro, independente da lógica colocada como, por exemplo, por Branco, onde para uma pessoa está classificada dentro desta categoria precisa adotar determinados comportamentos, isso reflete muito mais uma tentativa de resguardar e confirmar a prática de cura de determinado agente desta, em detrimento da de outro.

Bourdieu (1992) no capítulo “Gênese e Estrutura do Campo Religioso”, em sua obra A Economia das Trocas Simbólicas, coloca a religião como linguagem. Logo, como elemento

simbólico de comunicação. Neste sentido, o simbólico presente na religião se dissocia do caráter meramente subjetivo, pois o vivenciar uma religião enquanto uma experiência, somente consegue se estabelecer no âmbito social ao passo que responde às exigências com esta mesma característica, e não exclusivamente individuais. Assim, será coletivamente que a religião terá sentido aos que compõem determinado grupo, neste caso, religioso.

Esta possibilidade acaba por justificar os conflitos colocados acima, e que se configura em várias vertentes reconhecidas ou questionadas socialmente, isto é, de ação, opinião, e de percepção de mundo, logo, também da religião que vivenciam, tanto os curadores quanto os que lhes seguem. Entretanto, este conflito não possui a mesma significação de desavença, e sim a possibilidade de compreender que estes curadores tiveram formações diferenciadas nesta ‘arte’. Portanto, tem muito a ver com o processo de como este mundo da cura lhes foi comunicado, e por quem foi feito isto, pois de acordo como estas questões lhes foram colocadas, é a partir destas referências que as suas práticas foram construídas, permitindo avaliar os usos e costumes alheios, e respondendo a sua maneira às demandas sociais.

2.4 OS SERVENTES.

Os serventes são pessoas fundamentais para a organização e realização dos rituais de cura. A importância destes já foi registrada na literatura antropológica.

Diz-se dos mais famosos (os pajés) que possuíam um “secretário” para anotar as prescrições que receitavam. (Galvão, 1955, p. 136)

Estes costumam chegar antes do horário marcado para o início de uma cura; da família e daquele para quem será dedicado o ‘trabalho’, de modo que possam organizar o espaço, limpá-lo e defumá-lo. Não raro é pessoa bastante próxima ao curador, e durante a realização de uma sessão é responsável pela segurança no momento em que o curador tem seu corpo tomado pelos encantados.

É ajudado por um servente, que acende as velas, o cigarro tauari, os cigarros comuns (de carteira) que fuma compulsivamente- mesmo não sendo um fumante habitual-, o

fogareiro de defumação, serve-lhe água e chá de cidreira, assim como realiza várias outras tarefas para permitir o bom andamento do trabalho. (Maués, 1995, p. 185)

Durante toda a noite esta pessoa não se mantém quieta, fora o já colocado acima, a todo instante está realizando alguma função: serve bebida ao curador e ajuda-o na troca de roupas; defuma o ‘filho’ que será curado e as demais pessoas; é responsável para que nenhuma vela do ambiente se apague; anota as receitas indicadas pelos caruanas; segue juntamente com o curador para o local onde a doença terá tratamento mais específico, e isto em muitos casos significa se recolher a um quarto ou para fora do local de onde todos estão reunidos para a retirada do mal que afeta o corpo de uma pessoa; recepciona aqueles que vão chegando depois da hora marcada; ajuda o curador no momento em que este tem seu corpo abandonado pelos caruanas de modo que esse despertar não se mostre como uma ameaça àquele, entre outras atividades.

A situação do servente em São Caetano de Odivelas é semelhante ao colocado por Pacheco (2004, p. 133) onde em Cururupu, no Estado do Maranhão, o servente pode ser selecionado, além dos familiares, entre clientes e ex-clientes. Como selecionei para este estudo três curadores, consegui observar um número correspondente a este no que se refere à relação estabelecida entre curador e servente.

Com Irene, além de seu filho, conhecido como sargento; de sua cunhada Nalva; da mãe desta, Maria; ela também conta com a ajuda de Lucimar. Os demais filhos e o marido não os vi participando, pelo menos nas curas que estive presente, auxiliando a curadora. Contudo, o caso de Lucimar vale ser mostrado, pois, era uma pessoa que não fazia parte do círculo de amizades de Irene, e para piorar a situação, mantinha contato com outra curadora.

Estive presente nas primeiras vezes que Lucimar começou a freqüentar os ‘trabalhos’ de Irene. Em uma destas, eu havia chegado bastante antes da hora marcada para observar como eram os momentos precedentes às curas. Além de mim estavam mais duas mulheres, quando Lucimar chegou com algumas cervejas, deu para perceber algo diferente, uma atmosfera estranha e os burburinhos começaram. Eu não estava entendendo nada e realmente quis mostrar-me alheia ao que estava acontecendo, mas logo fui informada da situação. Aquela mulher que acabava de chegar costumava freqüentar ‘trabalhos’ realizados por outra pessoa, foi este fato que gerou um

mal-estar, mas aquela curadora, mesmo realizando os ‘trabalhos’ em sua casa, não se sentiu à vontade para pedir que ela se retirasse, enfatizando que o realizado ali é coisa de Deus, sendo deste é para todos, confirmando, assim, o caráter público das curas.

Foi perceptível a grande mudança no relacionamento entre Irene e Lucimar, confirmada pelas constantes visitas desta à curadora, freqüentando não somente o espaço e o momento das curas, mas também as demais esferas da casa de Irene em outras horas do dia. Certa vez cheguei e Lucimar estava bastante à vontade em uma poltrona e Irene em uma rede, ambas assistindo televisão e conversando muito. Esta abertura foi visualizada mais ainda nas situações de ‘trabalho’ quando se criava expectativa para a chegada de Lucimar para iniciar a cura, quando se atrasava, era Nalva ou uma das pessoas já elencadas quem iniciava os primeiros procedimentos, retirando-se quando aquela chegava.

Irene com o ‘guia Mariana em sua cabeça’ comenta a respeito do comportamento de Lucimar e de suas relações antes de conviver com aquela curadora.

Minha filha já desculpô Lucimar, que falavam que ela vinha pra fuxicá. (Mariana na ‘cabeça de Irene’, 2006, registro de campo)

Enquanto Mariana pedia a Lucimar que acendesse um tauari, dizia:

Me ajuda que eu te ajudo. Sei que falavo que tu saía daqui pra fazê fuxico, mas dêxa prá lá...me ajuda que eu te ajudo. Enquanto que lá naquele outro lugá só quero as tuas bandêra (dinheiro). Pedio emprestado e não devolvio...pois eu te digo, aqui não é assim, e se ti pedire, com certeza vai tê o ressarcimento (Mariana na ‘cabeça de Irene’, Registro de Campo, 2006)

Processo semelhante vivenciado por Lucimar aconteceu comigo, isto é, primeiramente um estranhamento por parte do grupo pela existência de uma pessoa que até então não constituía aquelas relações; depois, uma maior aceitação de minha presença pela curadora e pelo grupo que se inscreve ao seu redor, o que me levou em vários momentos a adotar a postura de um servente, em certa medida. É importante colocar que foram nos ‘trabalhos’ de Irene que meu *status* mais se modificou, pois para com os outros curadores continuei sendo ‘a menina de pesquisa’ que não interagiu tanto, em momento ritual, como para com aquela curadora.

O papel que assumi foi o de anotar as receitas e repassá-las para quem eram dedicadas. Em alguns momentos os caruanas até perguntavam onde estava ‘a menina que anotava as receitas’, demonstrando expectativa em relação a minha presença para realizar esta função. Isto constituiu em um aspecto que me permitiu forte aproximação com todos ali, e como os demais já era, inclusive, chamada de ‘irmã de cura’.

Tal aproximação facilitou em muito alguns passos de meu trabalho, se no início era uma dificuldade convencer a curadora e seus caruanas para realizar gravação, em outros momentos ela chegava a demonstrar preocupação quando eu colocava que meu gravador estava com problema, pois, poderia escapar a gravação que continha as receitas, e os caruanas passaram a se sentir bastante à vontade para se dirigir a mim de modo que eu gravasse as doutrinas por eles cantadas.

A respeito das dificuldades de início, eis o trecho do acontecido no momento de uma cura:

- Tu gravaste?
- Sim.
- Não, é porque eu não gosto.
- Mas eu falei anteriormente com Irene se eu poderia gravar...
- Mas a minha voz?
- De todos que fosse possível.
- Mas já que tu gravaste a minha voz...tudo bem, mas vai me pagá. Vou te ajudá, mas vai me pagá. Sabe o que eu vou ti pedi?
- Um castiçal, um que dê duas vela. Compra que eu vou te ajudá. Quando eu prometo, eu prometo...e ajudo. (Mariana ‘na cabeça’ de Irene, Registro de Campo, 2006)

Não foram raros os momentos em que os caruanas passaram a construir doutrinas e orações exclusivas para a pesquisadora. Seguem abaixo dois exemplos:

Oração da Manhã
Proferida pelo guia Zé Raimundo à Pesquisadora
 Lembrança de Dois Amigos

Meu Deus, nunca pensei, em minha vida, que estivesse as coisa tão escondida,
 Não lembrava que tinha meu coração lembrando de um amigo com esta oração.

Eu rezo com fé à Virgem de Nazaré,
 Ela me lave este dia com a água que Jesus se batizou.
 Ando noite e dia, que Jesus te abençoe.

Rezar três Pai-Nosso e a Ave Maria, oferecer ao Anjo da Guarda com os seguintes dizeres.

Meu anjo da minha guarda, me guarde noite e dia com a Virgem Maria!

E a doutrina cantada para a pesquisadora pelo guia Mariana:

Ao meio dia eu me sento,
Eu vou me lembrá,
Contigo eu me chegarei.
Eu faço a minha pena e meu maracá,
Com toda a minha emoção,
Eu não vou nunca de ti me esquecerê,
Oh! Venho trazendo o meu coração,
Eu canto, não choro, mas eu posso chorá, por ti.
Vou me lembrá,
Me lembrá porque eu vou te ajudá.
Olha! E pode olhá!
Eu tenho um pedido, tomei de coração,
Ao te ajudá, com a Nossa Senhora, que vai te ajudá,
Que vai te ajudá, a Nossa Senhora.

Foi com esta curadora que tive esta abertura, chegando ao ponto de receber convite desta e de Lucimar para irmos juntas às festas que costumam acontecer naquele município, principalmente no mês de junho, tratava-se do Festival Junino. Com os demais curadores não tive participação na vida deles neste nível.

Fé, conta com duas moças para lhe auxiliar no bom andamento de suas curas, trata-se de Mônica e Luciana. Contudo, Ewerton, companheiro da curadora, e responsável em dar ritmo ao ritual pelas batidas do tambor, se mantém sempre atento para algo que não esteja funcionando

coerentemente. São exemplos, o caso de uma vela que se apaga, chama a atenção delas para a necessidade de ‘dá um descarrego’ quando elas possam estar desatentas, apontar para algum objeto pedido pelo caruana e que por algum motivo elas não saibam onde esteja. Mas como nem sempre elas chegam antes do horário marcado, é Ewerton quem recepciona as pessoas com um banho à base de ervas cheirosas que deve ser passado no rosto e lavadas as mãos.

Ewerton é um rapaz que a curadora conheceu quando se mudou para São Caetano de Odivelas, e hoje é também uma pessoa fundamental para a concretização de seus ‘trabalhos’.

O Ewerton, sim, ele ajuda muito. Já tem uns sete anos, desde quando me separei do meu marido. Eu ‘trabalho’ já tá com dez anos com tambô, quem batia era um de Terra-Alta. É, ele ajuda muito. Ele teve umas aula de tambô, mas foi pôco. Ele tinha medo. Parece que uma avó dele ‘trabalhava’, ele tinha muito medo, mas foi comigo que ele começou. Ele tem um dom mas não segue. O dom dele é pra sê batizado na boca do tambô. O pai dele ‘trabalhava’, tem disso, ‘trabalhava’ muito bem. (Fé, Registro de Campo, 2006)

Quanto as duas ajudantes mencionadas acima, ambas são amigas da curadora. Elas defumam o ambiente e as pessoas ali reunidas; ajudam a muda de roupa da curadora, pois, os caruanas têm preferência por um tipo de vestimenta que enfatiza suas características; servem bebidas a estes e as demais pessoas que se sintam à vontade para compartilhar; ficam próximas a Fé no momento em que esta prenuncia o transe com o intuito de socorrê-la se acontecer algo inesperado, isto é, uma experiência estática muito violenta; ‘preparam o filho’ a ser curado de acordo com as exigências dos caruanas, que consistem em colocar uma cadeira para este sentar-se de frente para a curadora há uma distância de cerca de três a quatro metros, devendo ser colocado embaixo dos pés deste uma mistura de alho com sal; deslocam-se do ‘terreiro’ juntamente com Fé para a retirada do elemento que está dentro do corpo daquele ‘filho’ e que é o responsável pela sua doença, mas enquanto uma se retira para este trabalho a outra permanece dentro do ‘terreiro’ entoando as doutrinas e dançando freneticamente, ou fica em um constante movimento de entra e sai, assistindo tanto a curadora quanto os que ficam dentro do ‘terreiro’.

Há momentos em que ocorre o inesperado, o atraso de uma delas, o que pelo menos em situação ritual, não observei a tentativa de resolução deste problema, somente alguns olhares acusadores. Mas como no ‘trabalho’ realizado por Fé é comum a chegada de pessoas após o início deste, creio que seja este fator que impeça, em certa medida, qualquer forma de repreensão pelo menos naquele instante. Fator este que não impede que Fé expresse seu descontentamento.

São umas servente fraca, chego atrasada. Porque antigamente eu tinha umas pessoa bom. Seis hora já tava aqui, arrumando, defumando, era defumação, minhas rôpa, banho já tava...agora tô quebrada de servente. Eles foro embora, viajaro, aí perdi o contato (...) o servente é um amigo, como a Mônica, mas não tem dedicação pra tá ali. É como o Ewerton, diz que ele tá no tambô e precisa tá orientando eles, aí quebra o clima do tambô (...). Eu vô fazê uma reunião aqui nesse terrêro pra tirá uma pessoa efetivo pra isso. Porque o trabalho do servente é antes de começá o ‘trabalho’, vem de manhã, defuma; pega rôpa e põe no Sol; quando fô meio dia ‘firma aqueles ponto’; seis hora, defuma as minhas rôpa. Antigamente eu ‘trabalhava’ seis hora, quando não começava meio dia, seis hora tava terminando. Foi a época que mudei de servente, de ‘Pena e Maracá’, mudei tudo. Até as servente ficaro baratinada. (Fé, Registro de Campo, 2006)

Já Branco dispensa o uso de serventes justificando grande decepção que teve em relação a um destes, com quem conviveu durante cinco anos e dividia tudo que ganhava. Segundo Branco, este realizava muito bem suas funções, entretanto, a perda de confiança, onde o motivo não me foi muito bem delineado, se constituiu no fator de não mais querer esta companhia nos rituais realizados.

Eu chego na casa da pessoa pra fazê o serviço. Eu benzo, defumo a pessoa com o cigarro e a cachaça que eu passo. Ele me dá um café, um chá. É só acendê meu cigarro. É só. Só aquela hora. Não tenho o compromisso, ta entendendo? Eu ‘trabalho’ por conta própria porque por um paga todos. Porque perdê a confiança é um risco. Se você tem confiança com uma pessoa, você tem confiança, se você não tem, você pára, porque si ele tá me prejudicando, tá me prejudicando. Então, é dessa forma. Vou pra onde dé, seja pra onde fô, seja em Belém, pra onde fô, graças a Deus, qualquer pessoa, velha, nova, moça, rapaz, criança, um jovem...se eu vê que tem condição, preparo naquela hora e pronto, acabou-se. Quer dizê, eu não tenho compromisso. (Branco, Registro de Campo, 2006)

O que se percebe é que a relação entre curador e servente se baseia nos laços de amizade, seja este para com um familiar (afim ou consangüíneo), ou outra pessoa com quem se tenha construído fortes relações baseadas na simpatia e numa inclinação, neste caso, pela aceitação da ‘arte’, que em alguns casos acaba por exceder as fronteiras dos momentos em que as curas são realizadas, de modo que este servente vai se inserindo nos vários outros meandros da vida do curador.

A palavra “amizade” em português refere-se tanto a um sentimento quanto a uma relação específica. Segundo o dicionário Aurélio, esse sentimento engloba outros, como afeição, simpatia e ternura, e pode, assim, estar presente em relações que não são caracterizadas como de amizade. Já no dicionário inglês Oxford, encontramos uma definição mais restrita da categoria, que se refere apenas à relação entre amigos ou ao sentimento associado a essa relação específica. Embora sejam definições formais de dicionários, esses significados apontam para elaborações culturais particulares, mostrando como o conceito de amizade pode diferir de sociedade para sociedade. (Rezende, 2002, p. 01)

E se o conceito de amizade pode diferir de sociedade para sociedade, como afirma a autora acima, não seria diferente pensar que para cada curador este sentimento também se delineie em formas específicas permitindo até a aceitação de situações que poderiam ser pensadas como “absurdas” como foi o caso de Lucimar. Sabe-se, que este sentimento também diz respeito a situações bastante singulares, foi esta condição que forçou Lucimar a optar para qual curador prestaria fidelidade, apontando inclusive que ela poderá, talvez, em outro momento, construir novo relacionamento para com outro curador, dada esta flexibilidade inerente ao universo das relações que se inscrevem no universo da ‘arte da cura’.

Durkheim (1971), ao colocar o caráter social dos sentimentos, a partir de seus estudos baseados em fenômenos religiosos, mostrou que os rituais, considerando aqui os de aspecto religioso, conseguem constantemente consolidar sentimentos coletivos fundamentais à unidade social. E é esta unidade que os curadores observados em São Caetano ou esperam conquistar, ou já se despojaram dela, mas a regularidade do grupo que se forma em torno de determinado curador não tem a ver, primeiramente, com a eficácia experimentada nos ‘trabalhos’, pois este aspecto poderá ser confirmado ou refutado se a forma com que determinado curador trata seus visitantes agrada-os ou desagrade-os, isto é, conforme as relações são construídas, as pessoas, se forem bem tratadas e perceberem afeição por parte do curador, confirmarão àquelas práticas, caso contrário as desconsiderarão, contribuindo para que a unidade expressa por Durkheim, em comparação a verificada em São Caetano, mostre que aqui esta unidade tem características pouco regulares, o que permite o trânsito das pessoas, sem, no entanto, desfazer esta unidade. Foram estas características que me propuseram várias vezes refletir que os sentimentos que envolvem curadores, serventes e as pessoas que vão em busca dos ‘trabalhos’ daqueles, estão configurados

em nível de discursos e usos, bem como do valor e do sentido que possuem no momento em que estes sentimentos que envolvem estas pessoas são acionados.

2.5 OS FAMILIARES DOS CURADORES.

Entre os curadores que observei pude perceber que nem sempre estes podem esperar pelo apoio de suas famílias, pelo menos da totalidade desta, sempre há alguém neste grupo que discorda de seus usos e práticas. Com exceção de Fé, que conta com o apoio de seus filhos e ‘companheiro’; Irene convive com as reprovações do marido. O alheamento de Maurício, esposo dela, dificultou inclusive a interlocução entre mim e ele, necessitando a utilização de um nome fictício para quando for necessário referir-me a ele; e Branco, que conta com as censuras de sua esposa.

Para começar com Irene, parto da seguinte afirmação a respeito da pajelança cabocla:

A pajelança cabocla tem implicações de caráter religioso e, por isso, há uma longa história de conflito entre as atividades xamanísticas dos pajés e a oposição da Igreja Católica oficial. Hoje, certamente, essa oposição se encontra atenuada. Todo pajé se considera um “bom católico”, participando do ritual e das crenças do catolicismo, na mesma medida em que os outros homens e mulheres de sua comunidade. (Maués, 1999, p. 201)

A maior dificuldade que Irene enfrenta dentro de sua casa é com seu esposo, pois este sendo Ministro da Eucaristia tem pouca tolerância com as práticas daquela mulher, e ela constantemente se refere a esta postura dele.

Eu trabalho com a Igreja. Tenho boa relação com a Igreja. Meu marido é Ministro da Eucaristia (...) ele já me ajudou muito, mas hoje ele fica só de longe (...) tem a ver com esse negócio de Igreja. (Irene, Registro de Campo, 2006)

A postura atual do marido de Irene justifica a construção de uma casa ao lado da residência dela, de modo que possa realizar as curas de forma que não incomode ninguém. Este fato vem confirmar a história de perseguição e de construções de estratégias por parte dos curadores para resistir. A Visitação do Santo Ofício que compreendeu os anos de 1763 e 1769 no

Estado do Pará mostra bem este episódio. Nesse sentido, o que ocorre em São Caetano de Odivelas, a partir da relação catolicismo e o que lá é definido como cura, não é um afrouxar de perseguições, até porque dentre os aspectos que hoje funcionam como impedimento para as práticas xamânicas, além do catolicismo, que hoje possui uma maior tolerância em relação a estas, principalmente por considerar, com as devidas reservas, o conhecimento de caráter tradicional dos curadores, vem se opondo e questionando os usos e práticas xamânicas o forte desenvolvimento do pentecostalismo, principalmente nas áreas rurais da Amazônia que procuram associar os encantados a uma noção demonizada, como bem informa Maués (2005, p. 6-7). Mas a forma de vivenciar este controle, sobretudo por Irene, teve de considerar que esta já era uma curadora legitimada pela comunidade, o poder sacerdotal católico ficou em difícil situação de dizer-lhe que parasse com suas atividades. É neste cenário que a curadora explicita mais um caso de dimensão simbólica peculiar que procurei apreender para além do que me foi verbalizado, e sim como se comporta frente ao que representa no real. Veremos abaixo:

Eu já sofri muito, é por isso que eu aceitei. E ainda teve uma que pra mim aceitá, eu foi pra igreja católica, me confessei com o Dom Gaudêncio Ramos (...) eu foi contá a minha estória, que tava sofrendo, que enxergava, tinha aquele negócio de ensiná remédio, cura e tudo. Ele disse: - Trabalha! Atende as criança! Mas não vai fazê sessão espírita, e segue a Igreja. Tu não é casada? Te confessa, faz tua comunhão, te arrepende dos teu pecado que tu vai sê muito feliz na tua vida, porque você tem um Cristo no teu coração” (Irene, Registro de Campo, 2006)

É uma situação em que a curadora se sentindo coagida e não à vontade, mas tendo que dar vazão às suas práticas, uma vez que possui o dom para a cura e é requisitada pelo grupo, não vê outra solução a não ser pedir permissão para realizar suas sessões de cura ao representante de uma religião a qual nunca se poupou em questionar a tarefa xamanística. Dom Gaudêncio não tendo tantas opções e reconhecendo a amplitude do problema caso se mantivesse com opinião negativa, liberou-a para realizar seus ‘trabalhos’, mas é extremamente enfático no sentido de manter a curadora atrelada ao catolicismo. Fato que se reflete até hoje, pois no momento das conversas entre mim e ela, constantemente enfatiza ser católica, casada e que com frequência comunga nas missas.

Outro dado ainda a ser acrescentado com referência ao colocado acima é o fato de que o marido de Irene é Ministro da Eucaristia, como já mencionei. De acordo com conversas que tive com outros moradores do lugar, esta opção não foi sem intenção. De fato não é, pois dessa maneira garante-se um controle por parte do poder católico local em duas dimensões, isto é, fora e dentro de casa. É notória a ausência de Maurício nos rituais realizados por ela. Nunca o vi participando, além do que, o local onde ela os realiza é fora de sua casa, em dois cômodos construídos ao lado da residência dela exclusivamente para isso. Há, inclusive, muitos desentendimentos entre ela e seu marido, desentendimentos estes que os encantados sempre que podem levam para ser discutidos durante os rituais de cura.

Mais que Fé e Branco percebi uma necessidade maior em Irene, principalmente nas situações em que fui entrevistá-la, de se colocar como católica e que participa com frequência das atividades da Igreja. Os demais não descartam a possibilidade de se dizer católicos, às vezes se colocam mais como cristãos, não havendo nestes discursos um grande empenho em afirmar forte ligação com as atividades católicas, principalmente aquelas que estão atreladas a uma instituição com estas características. Contudo, é perceptível o caráter sincrético, já mencionado por Maués (2005, p.01), presente, também, nas concepções e práticas dos curadores mencionados neste trabalho. Isto em certa medida reflete o fato da intensa penetração, sobretudo no interior da Amazônia, de variadas referências religiosas, não somente do catolicismo, ora influenciando mais, ora influenciando menos, mas também das religiões com matriz africana e do próprio kardecismo.

A respeito disto é interessante que se diga que os elementos que migram de outras referências acabam tendo que adequar suas características para o universo da cura. E, embora os curadores em São Caetano se mostrem católicos em maior ou menor grau, o colocado por Galvão é observado neste município.

Os curadores são muito devotos como católicos. Participam das festas de santo, acompanham as novenas, e não raro ocupam posição proeminente nas irmandades religiosas. Porém não misturam o ritual católico com seus processos de cura; mesmo elementos como a reza, o benzer, a mesa, embora calcados em práticas cristãs, têm nova função na pajelança, isto é, possuem um significado mágico e constituem em seu conjunto um ritual próprio. (Galvão, 1955, p.145)

No que diz respeito a Fé, atualmente, ela não encontra objeções de seus familiares, considerando seus filhos e seu ‘companheiro’. É até bastante comum verificar os seus filhos assistindo os rituais, ou ainda fazendo companhia para as pessoas que chegam antes da hora marcada para o início. Entretanto, a participação deles se restringe a isto.

Os meus filho, apóiam, ajudam...só que eles têm muita pena de mim, de vê a caboca Erundina. Toda vez eles pergunto se ela vem. Porque ela é uma caboca muito...ela só ‘trabalha’ com punhal, vidro, pólvora na mão. Aí ela começa a meter o punhal em mim, aí eles têm medo que ela me mate porque a pessoa afinca o punhal com força. Não machuca, mas eu fico com muita dor no outro dia. Aqui, perto do coração, aí quando eu vou trabalhá com ela eu sinto, e digo:

- Olha, Ewerton, não vai dêxá a Erundina me machucá muito.(Fé, Registro de Campo, 2006)

Contudo, quando o dom começa a se manifestar, ainda na infância, a mãe de Fé se sentiu incomodada, principalmente em relação aos castigos corporais que viu sua filha sendo vítima.

Eu sofri muito, por isso a mamãe não queria. Mandou alevantá. (Fé, 2006, Registro de Campo)

A respeito da atitude dos pais, como no caso de Fé, que podem optar em definir para o futuro se as crianças vão ou não assumir as atividades xamanísticas, Galvão coloca:

Os pais de uma criança com essas características têm que levá-las a um pajé experimentado de modo a “endireitar os companheiros no corpo” e assim livrá-las dos ataques. Se assim não procedem os resultados são fatais para a criança que não resiste à “fôrça dos companheiros” (...) o pajé ao qual a criança é levada tem o poder de “endireitar os companheiros” ou mandá-los embora. Ele age segundo os desejos dos pais. No caso de “endireitar” a criança tornar-se-á um pajé no futuro, porém durante a infância estará livre de ataques. Se os companheiros são mandados embora, a criança perde todo o seu poder extraordinário. (Galvão, 2005, p.125-127)

A partir do instante que o dom começa a se manifestar em Branco, com a idade de sete anos, ele conta com o apoio de seu pai e de sua mãe. Ela, uma mulher extremamente católica, não desautorizou o que um curador, para quem o menino foi levado quando começou a sentir as primeiras manifestações, onde este falou que era necessário esperar mais um pouco para que os próprios caruanas o ‘formassem’.

Entretanto, Branco enfrentou sérios problemas com sua primeira esposa, pois, segundo ele, esta mulher ignorava seus clientes, fato que culminou na separação do casal.

- Olha, ele não tá. Não dexô remédio pra ninguém. Era assim que ela falava. (Branco, Registro de Campo, 2006)

Com a esposa atual as dificuldades não foram menores pelo fato de que ela é bastante ligada às atividades da Igreja Católica do bairro em que residem.

Com vinte e quatro anos me noivei com uma menina e me casei. Foi um inferno, essa menina me prejudicou, primeiro material que comprei ela queimou, aí me senti mal. Aí o que fiz? Já tava trabalhando por minhas contas próprias, aí a gente se separou, até hoje (...) e tô com essa daqui há vinte anos. Na época ela começou a trabalhá comigo, mas quando ela foi pra Igreja...quando eu fazia ‘trabalhos’ pesado ela se sentia mal porque ela lidava com a Igreja. Aí eu disse:

- Olha, nega, segue o teu caminho e deixa meu trabalho!

E ela sempre diz:

- ‘Trabalha’ pro bem! (Branco, Registro de Campo, 2006)

Ao me receber em sua casa e após ser informada do motivo que me levou a procurar Branco, Alda, esposa dele, não demorou a colocar o problema de aceitação que tem com a ‘arte’ do marido. Não tardou, concomitante às críticas que faz a Branco, a enfatizar com muita veemência sua preferência em ser católica, mostrando ser pessoa bastante ocupada com as atividades da Igreja. Tais atividades vão de cursos de bordado a palestras com variados conteúdos, inclusive discussões que colocam a importância da comunhão. Outras atividades com as quais ela se ocupa é com a arrecadação de alimentos e a distribuição destes no período natalino, bem como a organização do Círio de Nossa Senhora das Graças, padroeira da Cachoeira, bairro onde residem.

Está aqui, a partir da transcrição de trechos de minha conversa com Alda que constam em meu diário de campo, a avaliação que ela faz das atividades de seu esposo.

Após ter falado de sua preferência em atuar na Igreja (católica), não exultou em mostrar que não gosta e não apóia o que Branco faz, no máximo, respeita. Qualifica os encantados, como ‘esses outros deuses’, ou ainda como ‘demônios’ expulsos do céu por Deus. Explicou que Deus expulsou do céu os demônios, esses demônios caíram na terra, na mata e nas águas. Nas águas há botos da natureza, mas há também os botos que são demônios.

Questionada se acredita no que o marido faz, não responde de uma forma definitiva, permanece no meio termo entre o sim e o não, mas enfatiza que são demônios, demônios estes que possuem um conhecimento que aprenderam com Deus antes de serem expulsos, porém, utilizam estes ensinamentos para fazer feitiço e todo o tipo de maldades. Recomenda que Deus é somente um e que é ele que precisa habitar nossos corações. Informou que quando conheceu Branco este a tornou ciente de sua 'arte', o que ocorreu é que ela preferiu o caminho do catolicismo, e ele, o da 'magia'.

Ao mencionar que não gosta do que o marido pratica, diz que Deus separou o joio do trigo, isto é, as prostitutas e os feiticeiros, e estes não vão ganhar o Reino dos Céus. É bastante enfática ao informar que não gosta que o marido 'trabalhe' na casa deles, pois estes maus espíritos permanecem na casa após a execução do 'trabalho'.

Branco, então, retruca:

Olha, nega, vou te dizê o seguinte. Eu não sou Deus, mas eu tenho um poder de Deus, porque se chega um doido na mão do pastor ele não põe ele bom, na mão de um padre, ou alguma bruxaria, gritando...eu tiro na hora. Todo mundo vê, eu tiro e o cara sai andando. E ele não tem podê pra tirá isso. Eu tenho porque é o meu dom. (Branco, Registro de Campo, 2006)

Branco ainda responsabiliza a esposa pela morte de seu filho, dada a intolerância dela frente ao dom que ele havia 'passado' a criança.

Eu tinha um filho que já morreu e ele trouxe o meu dom, só que ele já é falecido. Ele nasceu com uma lacraia no dedo, de carne. Já faz dezoito anos, com um ano e um dia ele morreu. Ele era brabo com um ano, era horrível. Já era um sinal. A Mariana desceu em mim numa noite.

-Olha, quando o teu neném nascer repara o que ele tem na mão.

Então, ela é católica, e você sabe, é difícil. Eu viajei e com três meses ela mandou tirá (...) depois ele pegou uma enfermidade, morreu o bebê. Era o único com o dom, agora esses não. (Branco, Registro de Campo, 2006)

Quando o dom xamanístico começa a se manifestar, é a forma violenta como ele se apresenta que faz com que o convívio social do candidato a curador seja ameaçado. É neste momento que as relações entre os curadores e seus familiares adquirem máxima importância, principalmente no sentido de solucionar os primeiros instantes em que a pessoa que apresenta os sintomas para ser curador, que na maioria das vezes são comportamentos extremamente desagradáveis, para que logo se possa restituí-lo da sua plena convivência social. Esta é uma responsabilidade exclusiva daqueles que pertencem ao âmbito do que compreendemos como família nuclear, ainda que o ato de apontar o curador que poderá conduzir o processo de 'preparo'

do novo curador seja, também, realizado por alguém de fora do núcleo mencionado, esta pessoa, ainda assim, goza de certa proximidade para com aqueles.

Temos, pois, na carreira do pajé, uma seqüência que vai desde a ação do agente causal (caruana) que provoca a doença corrente do fundo (através da qual se manifesta o dom xamanístico) e conduz ao tratamento do indivíduo atingido. Nessa seqüência, a manifestação dos sintomas (febre, dores, inquietação, insônia, possessões descontroladas, etc) leva a um diagnóstico (processo de identificação da doença) em que uma pessoa estranha à família geralmente desempenha papel relevante, sugerindo o encaminhamento do doente para um pajé que orientará sua iniciação no xamanismo. (Maués, 1999, p. 298)

Neste sentido, o apoio familiar deve ser compreendido em duas vertentes. Na primeira, se o candidato a curador convive com seus pais, é a mãe que costuma apresentar alguma resistência, mas, convencida pelo marido da gravidade da circunstância pela qual seu filho vem passando, acaba acatando a necessidade deste, de ter que passar por um processo para que se livre o mais rápido possível dos sintomas do dom.

Na segunda vertente, caso o curador possua um cônjuge, este poderá ou não contar com o apoio de seu companheiro. No caso dos curadores aqui mencionados, a maioria encontra dificuldade de aceitação de suas práticas por parte de maridos ou esposas, fato este que não impede a continuidade das realizações dos rituais de cura, mas consegue constranger em alguma medida os curadores, o que faz com que eles criem outras possibilidades de concretização de seus ‘trabalhos’, de forma que minimize os incômodos e atritos para com o consorte.

Entre os filhos dos curadores há os que participam ativamente da vida de seu pai ou mãe enquanto curador (a), mas também há os que, não questionando negativamente este quadro, não possuem participação ativa.

Somente no caso de Irene, sua comadre e nora eram bastante ativas na organização de seus rituais, de modo que nada desse errado, até que sua servente chegasse para assumir as atividades que lhe compete.

Estes aspectos demonstram o papel fundamental que relações fortemente estabelecidas desempenham no circuito que vai deste o despertar do dom xamanístico com todas as suas

implicações, até a sublimação destes momentos complicados por aquele selecionado pelos caruanas a vir se desenvolver como curador.

3. DA AQUISIÇÃO DE CONHECIMENTO SOBRENATURAL ÀS PELEJAS. A ASSUNÇÃO AO XAMANISMO.

Considerando a trajetória de vida dos interlocutores, estes relatam que é sempre na infância que passam a ter os primeiros contatos com os seres invisíveis, após estes contatos, com características muito irregulares, o dom é expresso pela capacidade de realizar curas ainda consideradas por eles como bastante simples, mas os encantados já sustentavam para com estes, relação de ensino e aprendizagem, relação esta que parte dos seres invisíveis para aqueles, isto é, é neste momento que ocorrem as trocas de conhecimentos entre os curadores e seus ‘companheiros’.

Tal aprendizado consistiu em dotá-los da capacidade de construir ‘receitas’ pela manipulação de elementos da flora, atrelando a esta alquimia orações católicas, outras orações criadas por eles com caráter de improviso e dependentes da situação de cura, bem como as doutrinas dos guias.

As técnicas que o homem se utiliza para lidar com êsses sobrenaturais incluem práticas católicas, o uso de rezas (...) e de outras de origem diversa (...) que se pode classificar como práticas mágicas. (Galvão, 1955, p. 110)

Deve-se observar que a relação entre curador e encantado que dota aquele dos conhecimentos necessários para curar os males que lhe é apresentado parte de uma noção nativa onde Irene, Fé e Branco se reconhecem como ‘aparelhos’ dos sobrenaturais, noção esta também mencionada por Maués (1999, p. 200). Devido a este fato funcionam como receptáculo deste conhecimento que também possui características de está fora ou acima das leis da natureza, uma vez que emana primeiramente de Deus.

Contudo, até que o curador consiga, da melhor forma possível, se utilizar destas informações, ele necessita, primeiramente, aprender a controlar estes seres, isto é, amenizar os efeitos da corrente- do- fundo, onde esta, de acordo com a definição de Maués (1999, p. 194), trata-se de possessões desordenadas de caruanas, que para tanto deverá se entregar a um longo

‘tratamento’, onde a partir daí ele estará ‘dotorado’. Esta condição significa estar apto a exercer controle para com os caruanas que lhe impõem o dom, mas que devida à característica ambígua inerente a estes seres e verificada por Maués (1999, p.200), não livram nem mesmo o escolhido por eles de certos castigos, em sua maioria, físicos.

Ainda que este conhecimento possua estas características sobrenaturais, é interessante notar que ele está bastante relacionado com saberes que o curador toma como referência da sociedade que está em torno dele, isto é, bastante semelhante ao que Geertz afirmou quando fez suas colocações em relação ao direito balinês.

Nossa visão se concentra no significado, ou seja, como balineses (ou qualquer outro grupo) fazem sentido daquilo que fazem- de forma prática, moral, expressiva...jurídica- colocando seus atos em estruturas mais amplas de significação, e, ao mesmo tempo, como mantêm, ou pelo menos tentam manter, essas estruturas mais amplas em seu lugar, organizando suas razões em termos. (Geertz, 1997, p. 270)

As características sobrenaturais deste saber têm a ver com o ‘mestre’ que primeiramente proporciona o contato do curador em formação para com as entidades que o auxiliarão nas curas previstas, uma vez que aquele, no processo de ‘formação’ de seu discípulo é quem primeiramente ‘desenvolverá’ e ‘endireitará’ os caruanas de modo que a passagem deste conhecimento em muito trará em suas características a essência do curador formador. Este saber, para de fato se completar, se entrelaça com outras informações, a respeito da fauna, da flora e dos malefícios, que são construídas cotidianamente, a partir das relações destes curadores para com as demais pessoas com quem se relacionam, bem como com o ambiente que os rodeia.

Esta ciência lida localmente com o sobrenatural -diria também, tradicional- e não esconde o caráter simbólico em que está baseada, fator este que garante relacionar uma dada manipulação de ervas para determinado mal que o curador identifica, satisfazendo primeiramente as exigências intelectuais (do curador e de seu público), para posteriormente cumprir com as reclamações em nível de necessidade, confirmado aqui o seu teor simbólico.

A verdadeira questão não é saber se o contato de um bico de picanço cura dores de dente, mas, se é possessível, de certo ponto de vista, fazer juntos, “irem” o bico do picanço e o dente do homem (congruência, cuja fórmula terapêutica não constitui mais que uma aplicação hipotética, entre outras) e, por intermédio desses grupos de coisas e de seres, introduzir um princípio de ordem no universo; porquanto a classificação, qualquer que seja, possui uma virtude própria em relação à falta de classificação. (Lévi-Strauss, 1976, p. 29)

O caráter intelectual que primeiramente é contemplado por este saber satisfaz o conteúdo das representações tanto individuais como públicas das pessoas na comunidade. É esta função que a cura apresentada por aqueles curadores desempenha com maior desenvoltura, até porque é um sistema que se faz presente na vida daqueles moradores há muito mais tempo que o sistema de saúde pública vigente. Sendo, então, menos dificultoso a este universo da cura precisar seu espaço e eficácia na vida daquela população à medida que, pelas iniciativas do curador, considera a visão de mundo compartilhada coletivamente, bem como as idiossincrasias.

Com efeito, este tipo de medicina parece gozar de maior prestígio junto às populações de baixa renda, tanto no que diz respeito ao diagnóstico como ao tratamento da doença. Quando uma prescrição médica não é cumprida (...) as mais das vezes não é exclusivamente a falta de recurso econômico do paciente que está por trás dessa prática, mas uma crença popular, uma visão de mundo, do organismo e da saúde. (Loyola, 1979, p. 225)

O conhecimento que é aplicado na cura de males que são levados ao curador é fundamentado na observação e acúmulo de informações que permitem perceber como as substâncias encontradas nas ervas agem no organismo humano. Processo este já notabilizado por Claude Lévi-Strauss, no capítulo *A Ciência do Concreto*, ao procurar mostrar que as populações “primitivas” ou tradicionais conseguem construir um saber relacionado à fauna e à flora bastante científico como no ocidente.

Aos doze anos conversavo e ensinavo remédio, a fazê remédio em casa. Eles conversavo (...) nunca teve medo, me davo terço, colar, ensinavo aplicá injeção, soro...Quer dizê que eu ia sê uma dôtora, mas como eu não fui a dôtora, ele é (o guia). Eu fiz a enfermagem (...), pois assim eu sonhava, eles me ensinando, mas depois eles vinho conversá comigo, me ensinavo os remédio, como era pra fazê, como eu fiz pra minha mãe. Ela tinha Erizipla (...) rezei o Credo, Ave Maria, Pai Nosso (...) era só o quê eu sabia. Peguei vassôrinha, pilei e coloquei o sumo em cima, aí ela ficô boa. (Irene, Registro de Campo, 2005)

As primeiras experiências em cura, para os curadores aqui mencionados, estão relacionadas ao solucionar de doenças que se manifestam em pessoas onde a convivência era

bastante próxima. No caso de Irene, a referência foi a mãe que sofria de Erisipela. O método utilizado consistiu em pilar um vegetal conhecido popularmente como vassourinha, espalhar o sumo na perna daquela, atrelando a isto orações católicas, como é o caso do Credo, Ave Maria e Pai-Nosso.

Fé não foge à regra:

A minha primeira cura foi o primo do pai dos meus filho. Foi a primeira coisa quando eles baxaro, eu tava com quinze anos. (Fé, Registro de Campo, 2006)

A situação se repetiu com Branco:

O primeiro ‘trabalho’ que fiz foi pra uma sobrinha minha, dor de cabeça. Ela gostava de tomá banho no porto e ela foi menstruada, e a mãe do rio reinou com ela. Eu tratei pela primeira vez. Eu rezei, ensinei o remédio e benzi. Ai ela ficô boa. (Branco, Registro de Campo, 2006)

Isto prova que qualquer hierarquização que possa existir se sustenta entre os curadores e seu panteão, pois, apesar dele propiciar a eles conhecimentos mais técnicos, como é o caso, inclusive, da utilização de injetáveis, os encantados continuam na condição de quem parte estes conhecimentos, e os curadores, receptores. Fato este que se repetirá nas demais curas quando o ‘trabalho’ do curador for solicitado, se mantendo na condição de ‘aparelho’.

Este aspecto serve, também, para anular qualquer relação de discrepância entre o agente de cura sobrenatural e os profissionais de saúde que atuam no hospital público de São Caetano de Odivelas, mesmo realizando as mesmas funções, como é o caso da aplicação de soros e injeções, isto porque o caráter mágico condutor daquela medicina “mística” acaba quebrando com o controle exclusivo de determinadas técnicas que parecem está mais associadas à erudição médica.

Contudo, os médicos locais não descartam a possibilidade de uma divisão entre o saber da “medicina oficial” em relação àquela proposta pelos curadores. Por um lado estes também não, quando colocam que o que é para médico o curador não encontra solução.

O dôtô Zé Maria, ele conversa muito comigo, ele é médico. Ele diz:
- Nós médicos temos o nosso estudo, nós estudamo pra isso. Vocês têm o dom prá enxergá e sabê o sofrimento.

O médico bate uma chapa, faz exame de sangue, de tudo isso. Aí ele vai sabê o que é pra ele estudá. Eu não, se me pertencê eu digo, e se não...

- Olha, é tal coisa.

Você pode confiá que é aquilo. Aí com o remédio e, primeiramente, a pessoa tendo fê, dismancha tudo. (Branco, Registro de Campo, 2006)

Contudo, Irene não confirma a opinião de Branco em relação a esta fronteira entre os saberes:

Se os médico chamo pedra na visícula, é pedra na visícula, si é pineumonia, é pineumonia. Chamo o mesmo nome que eles (...) já curei doença que era pra médico, que ele não deu resultado. Ele não bôtô a pessoa bom. Aí veio pra minha mão, aí ele ficô bom. Era miningite. Eles não questiono meu trabalho, porque às vez até no hospital eu levo remédio (...) a mulhé não tava tendo cura nenhuma (...) era uma crise de istômago que dava nela. Sabi por que eles vigio meu trabalho? Porque eles não conhece nada dessa parte (...) parece um burro que não conhece nadinha. (Irene, Registro de Campo, 2006)

O ato de negar a bipartição dos conhecimentos acaba por aproximar, inconsciente ou não, ambos os saberes. Até mesmo para o curador que reconhece esta divisão, em uma certa medida, fará o encontro dos conhecimentos em algum outro momento de suas práticas. Por mais que em algum instante, os saberes “eruditos” e “populares” se encontrem, é necessário observar que a utilização destes é diferenciada. A medicina “científica” emprega-os de maneira a analisar o doente apenas como portador de uma doença, onde esta rouba a cena, a compreensão dela é desconectada de quem a sente, este será apenas o receptor da medicação recomendada por aquele que realiza a “verdadeira” medicina.

A cura que uma pessoa vai em busca quando paga pelos serviços de um curador, e este, de posse dos conhecimentos referentes às plantas e às doenças, consegue fazer com que haja a interação do doente, de seus familiares e de pessoas que participam com frequência dos rituais de cura. Permite que todos se comunicam nos limites de suas experiências e saberes no indicar desta ou daquela terapia. Pude observar algumas vezes, em momento ritual, o caruana ser interpelado pelos presentes, dada a possibilidade em substituir, por exemplo, o uso da berinjela pela chicória no combate ao colesterol, haja vista que esta era mais acessível do que aquela, não prejudicando de forma alguma a eficácia do tratamento. Isto ratifica que a medicina pensada pelos “populares”, considerando aqui todos os simbolismos que lhe é inerente, impregna-se tanto em nossos hábitos que possibilita até mesmo o negociar destes saberes, seja em nível sobrenatural ou natural, pondo de perto os males para aqueles que os sofrem, de modo que estes possam construir respostas a

eles, ao passo que todos aqui compartilham a mesma linguagem, não importando se os personagens constituintes desse conjunto sejam pensados dentro ou acima daquilo definido como natural.

A doença não é pensada fora de seu suporte (...) e fora de seu contexto (...) que presidem à aplicação de uma doença, como também às representações do mundo natural e, por fim, as modalidades de relação entre o mundo humano, mundo natural e mundo sobrenatural. (Buchillet, 1989, p. 25)

Daí dizer que o projeto de clivagem da natureza e da cultura (Laplantine, 1986) previsto pelo saber médico erudito não se estabeleceu como previsto. Com certeza, impregnou as mentes, inclusive as pesquisadoras, percebemos isto quando temos a dificuldade de visualizar os aspectos mágicos, científicos e religiosos, principalmente a importância que cada um cumpre na produção da medicina popular, piorando ainda mais a situação quando se trata da medicina ocidental. É necessário consertar isto para desistirmos de procurar diferenças profundas entre o conhecimento do médico e o do curador- com ressalvas etnocêntricas- eles possuem a mesma natureza. É mais certo que as dissemelhanças se manifestem em nível do manuseio destes conhecimentos.

3.1 A ASSUNÇÃO AO XAMANISMO.

Frente as colocações acima, percebi que a passagem destes curadores de um status que os identificava como pessoas “normais”, para outro que os identifica como detentores de potencialidades curativas, permite referir ao mencionado por alguns autores em relação à assunção ao xamanismo, o que faz perceber algumas semelhanças em relação ao que observei em São Caetano, mesmo que aqueles tenham estudado o mesmo fenômeno em outras localidades.

As crenças locais a respeito da assunção do xamanismo não diferem em muito do padrão geral que é apresentado como clássico na literatura antropológica: a pessoa julga-se perseguida por uma ou mais entidades que lhe impõem o dom, passa a ter um comportamento que não é considerado normal (...) fica sujeita a males físicos (...) e à possessão descontrolada em lugares e ocasiões impróprias, necessitando da intervenção de um pajé para ser tratada de seu sofrimento. (Maués, 1999, p. 213)

Lewis faz as seguintes colocações frente ao momento dos primeiros contatos com os seres invisíveis, no instante em que impõem o dom xamanístico naquele que escolheram para desenvolver a função, que em São Caetano é denominada, de curador.

Podemos também verificar que a vocação do xamã é normalmente anunciada por um estado inicial de possessão descontrolada: uma experiência traumática associada com o comportamento estático, histeróide. Isso, penso eu, é um traço universal da assunção dos papéis xamanísticos. (Lewis, 1971, p. 62)

Pela demora em iniciar os rituais de cura e o agrado aos caruanas, não por negar o dom, mas por não compreender o que ocorria, este fato fez com que os curadores tivessem seus sofrimentos aumentados, pois a imposição do dom que mais tarde poderá viabilizar benefícios, num primeiro instante se mostra em relação a situações difíceis pelas quais aqueles passaram. É sempre como uma forma traumática e repleta de muito sofrimento que o dom primeiramente se expressa. Este estado de situações violentas é o que os curadores se referem como corrente- do-fundo, a expressão inicial do dom, mencionada por Maués (1999, p. 290) com o mesmo nome. Tais situações se configuraram, para os curadores aqui mencionados, por intensos momentos de febre, dores, processos de adormecimento por vários dias, castigos corporais e esquecimento. Esses momentos desagradáveis incentivaram os curadores a procurar compreender de onde vinham os saberes que lhes permitem manipular ervas, raízes e a necessidade de relacionar estes com orações, inclusive as católicas, no sentido de proporcionar a cura para quem a solicitar.

Eu tinha doze anos, tava no interior (...) era em Deolândia (...) Aí eu disse: Vou lá na varja (Várzea) com a minha mãe. Quando eu cheguei, peguei minha facinha. Eu chego lá, olhei pra cima e vi dois cachos de açaí, preto. Eu subi (...) quando eu chego em certa parte, eu bati na bonequinha (parte que liga o cacho do açaí ao tronco da árvore) dela pra quebrar. Nisso que forcei, senti modo que ia esquecendo, parecia modo uma fumaça na minha vista. Joguei a faca, ainda forcei o cachinho dela, aí pronto. Aí, eu vou descer! Quando chego lá nuns três metros da açazêra, tinha uma quebrada do lado. Tinha um toco daquela açazêra, eu caí aqui, e a faca aqui, bem do lado. Parece que trabalharo. Aí eu com essa perna aqui e essa pra dentro do buraco (...) aí quando eu quis fazê força com esta perna não deu sustância (...) quando olhei, este pé quebrado, e este dedo tirado (...) aí depois eu sonhei que tinha sido eles. E dizia: Tu caíste, foi maldade (...) mas como eu não aceitava tava com o corpo aberto pra qualqué maldade. Agora não, porque eu tenho proteção. Foi o sinal que ficou no meu corpo. (Irene, Registro de Campo, 2005)

Estes momentos tidos como ruins também ocorreram com Fé:

Desde bebê eu tenho isso comigo, a mamãe não gosta de contá. Eles (os encantados) me levarão com idade de dois anos pro fundo. Com sete dias me trouxeram de volta. A mamãe disse que eu tava brincando. Era tipo um bando de soldadinho (...) Eu sofri muito, a mamãe não queria, mandou alevantá. Apanhei muito. Eu passei um mês e quinze dias esquecida. E falava pra ela:

- Hoje ela não amanhece!

- Hoje ela não anoitece!

Criou aquele vidro que cria no olho de defunto. Só sabia que eu tava viva porque meu coração batia (...) tava como morta, e minha perna encolheu dum lado. Quando fez um mês e quinze dias, parece que tava com pena de mim, de tanta peia. Aí eles baxaram. Ou ela aceitava ou me matava. Foi pra ela aceitá. (Fé, Registro de Campo, 2006)

Com Branco se configurou da seguinte forma:

Com idade de sete anos... tinha um experiente lá no Mojuim. Então, eu balava muito anu na roça, então, um anu me malinou. Dor de cabeça, e eu gritava. Esse experiente disse pro meu pai:

-Não mete teu filho na mão de ninguém porque ele tem arte de nascença com ele, e com os tempo eles mesmo vão aprontá ele. Me benzeu e deu um remédio. Passou, com quinze anos comecei. Enxergava índio, cobra, mulhé de costa com cabelos comprido. Eu não conhecia, aquilo me metia medo. Eu gritava:

-Mamãe, lá vem um índio.

(...) Eu não dormia, às vezes, eu passava vinte e quatro horas dormindo. Quando foi com dezessete anos eu me sumi, Quinta - Feira Santa. Quando eu cheguei, Sexta-Feira Santa, meia noite, todo amarrado com a mão pra trás, os pé também, e três sinais de sangue nas mão e nos pé. Nessa hora incorporou, ele disse pro papai (...) que era pra fazere uma barraca no mato e passá três mês isolado. Nem mulhé levá comida (...) eu sofri muito. Só meu irmão levá (...) meu irmão dormia comigo. Eu fiquei muito magro. (Branco, Registro de Campo, 2006)

A imposição do dom, nestes casos, permite relacionar a uma noção colocada por Geertz onde o sofrer está ligado a uma forma bastante peculiar de vivenciar a religião.

O segundo desafio da experiência, em face da qual a totalidade do significado de um padrão particular de vida ameaça a dissolver-se de nomes que nada significam e coisas amorfas – o problema do sofrimento – tem sido mais investigado (...) principalmente devido à grande atenção dispensada nos trabalhos sobre religião tribal ao que constitui, talvez, os dois *loci* principais: a doença e o luto. (Geertz, 1998, p. 118)

Episódios como os referidos acima relacionam a imposição do dom a acontecimentos que marcam a vida e o corpo dos curadores. O interessante é que diferente do colocado pelo autor, Irene, Fé e Branco frisaram não ter refletido em termos de como fazer para tornar mais suportáveis os vários momentos em que se encontraram em estado de padecimento. Não sabiam como lidar em situações onde os maiores penalizados por terem sido ‘presenteados’ por um dom, eram eles mesmos. Nesse sentido, o aspecto do sofrimento agrega-se ao fator perplexidade.

A partir da fala dos interlocutores, é possível visualizar que os momentos de sofrimento, em consequência do dom, consistiam em três formas. Há, primeiro, as circunstâncias de mal-estar já mencionadas e configuradas por estados febris acompanhados de intensa dor de cabeça. A segunda situação, considerando especificamente Irene, é o que ela define como ‘esquecimento’, gerador de muito descontentamento, estas circunstâncias a atrapalharam tanto no aprendizado de atividades de outras ordens que não as xamanísticas, como é o caso de alguns trabalhos manuais, onde destas, o que ela conseguiu manter foi a feitura dos pontos de crochê; este aspecto do ‘esquecimento’ também se refere aos três curadores no instante em que estes, ainda na infância e adolescência, permaneciam em estado de adormecimento, acordando dias depois e não recordando do ocorrido.

Foi com trinta e cinco anos que me intrego de vez na ‘arte’. Isso nem sei te explicá, porque esquecia, minha mãe dizia que nestes três dias eu não me levantava, não comia, não bebia, nada. E quando eu me acordei, normal como eu tô sentada aqui (...) aí quando eu tinha trinta e cinco anos foi que eles já chegaro firmando ponto, acendendo vela, rezando, cantando, já fazendo cura e remédio. (Irene, Registro de Campo, 2005)

A terceira ocasião refere-se à marca corporal bastante visível existente em ambas as curadoras. Em Irene, está relacionada ao momento da queda da árvore do açaí que a fez ficar com uma má calcificação na região do tornozelo. Em Fé, são pequenas bolas existentes no pulso, isto é, são ‘contas’ que ela trouxe quando retornou de sua visita ao ‘fundo’ no momento em que foi iniciada neste local pelos próprios caruanas. Branco, não trás nenhuma marca visível em seu corpo. Se, no caso especificamente de Fé e Irene, já eram consideradas pessoas diferenciadas das outras por causa de comportamentos que lhes são peculiares, os sinais distintivos vêm enfatizar ainda mais suas características exclusivas, servindo também de sinalizadores para que se preste atenção para indivíduos que se sobressaem na comunidade.

Estes acontecimentos marcaram a vida e o corpo destes curadores. Permitiu a eles perceber que além de não mais poderem relutar contra o dom, e a esta altura já reconhecido na comunidade pela eficácia de suas curas, também contam, com exceção de Branco, com as marcas nos corpos, as quais chamam atenção para pessoas consideradas “diferentes”, possuidoras de potencialidades que ora causam sentimento de temor, onde este temor me faz referir a ambigüidade inerente ao pajé, mencionada por Maués (1999, p. 202), ora também causam sensação de acolhimento.

Tudo isto pelo fato de ao mesmo tempo serem aqueles apontados como indivíduos que curam, mas que podem, também, serem acusados de gerarem situações de sofrimento. Contudo, é necessário estar atento de onde partem as acusações, sobretudo em relação ao segundo aspecto referido, pois, uma vez em que as (os) curadoras (es) constroem em torno de si um grupo com certa coesão e que afirma a eficácia e a credibilidade da cura mostrada por estes, deve-se perceber que certamente as acusações surgirão de participantes de um outro grupo formado em torno de outra (o) curadora (a), ou por alguém que tenha tido, por algum motivo, suas expectativas frustradas em relação a ‘trabalhos’ solicitados a determinada (o) curadora (a).

Estas marcas corporais que permitem que as pessoas pensem esses curadores em uma possibilidade ambígua recai no já mencionado por Goffman (1980, p. 14), onde o estigma se expressa, dentre outras formas, pelas várias deformidades físicas, pois se a cura é algo que a maioria daquela população busca, isso não quer dizer que os agentes dela não sejam vítimas de comentários que os depreciem em certos momentos.

Nesse sentido, as situações de crédito e descrédito, mas principalmente as marcas corporais referidas servem de sinal distintivo que sinalizam para indivíduos que em certa medida são tidos como desviantes do que é considerado “comum”, “padrão” ou “normal”. Causando, ao mesmo, tempo curiosidade, respeito e insegurança, pois, ao passo que são tidos como sujeitos que curam, a marca corporal acaba por ser símbolo de imperfeição e sinônimo de um ser falho, e em certa medida, ambíguo, que em acusações indiretas por membros daquela localidade, podem também fazer o mal se solicitados. Discutirei a questão das acusações no sub-capítulo seguinte.

Estes são exemplos de situações sofríveis, as quais se apresentam logo que o dom começa a se manifestar. Assim, percebem que necessitam dar vazão aos rituais de cura para um viver mais suportável baseado nas vicissitudes do dom.

Contudo, até que os curadores comecem de fato a ‘trabalhar’ e, por consequência, se livrar dos sintomas da corrente –do- fundo, há todo um processo que antecede este ato, pois, para o início desta tarefa, é necessário que o curador possua a capacidade de controlar suas possessões,

já que o controle destas, segundo Lewis (1971, p. 62), é a principal característica do xamanismo. A respeito da busca pela cura da corrente- do -fundo, que neste caso não é total, pois se configuraria na perda do dom, Maués informa duas situações diferenciadas:

Na primeira, em que o candidato ao xamanismo é submetido a tratamento, o mesmo é dirigido por um “mestre”, sendo o doente o seu “discípulo”. O objetivo final é o encruzamento, ritual muito elaborado, que indica ter o discípulo “colado grau” ou se “formado” na arte xamanística. Para que o tratamento se efetive, é necessário o “trabalho.” (Maués, 1999, p. 303)

No *locus* desta pesquisa, o procedimento mencionado pelo autor, se configura com as mesmas características. Contudo, os curadores em São Caetano, até que se referem a um possível ‘mestre curador’, mas esta menção vem acompanhada da desqualificação do trabalho deste, colocando em seguida que a completa formação destes foi efetivamente realizada pelos caruanas, os verdadeiros responsáveis pela escolha daquele que desenvolverá futuras funções xamanísticas. Sendo, então, da responsabilidade destes a condução do processo mencionado acima.

O procedimento realizado pelos caruanas, vem no sentido de diminuir os sofrimentos, permitindo que os curadores se ‘entreguem à arte’, sem o risco de retornar aos momentos de aflição, o que não impede, é claro, que o curador, por vezes, seja castigado pelos encantados, sobretudo quando estes esquecem de ‘lembrar’ dos caruanas. *Os pajés mantêm contato estreito com os companheiros, seja para realizar curas, seja simplesmente para “conversar” com eles* (Galvão, 1955, p. 131). Este ‘lembrar’ significa acender velas, oferecer orações, encher os copos que ficam em algum canto da casa escolhido pelo curador com as bebidas preferidas dos seres invisíveis, as quais podem ser cachaça, vinho, cerveja, ou simplesmente, água.

No caso de Irene, a ‘entrega’ total às atividades que o dom lhe permite, e com a garantia de que não mais voltaria a ‘sofrer’, ocorre aos trinta e cinco anos de idade, quando nota que não dá mais para se livrar de tal sina, iniciando um recebimento mais organizado dos encantados.

Eu iniciei com idade de trinta e cinco anos, prá recebê mesmo. Pra mim trabalhá, porque eu vivia castigada. Era muito doente, febre, dor de cabeça, me jogaro, me quebraro. (Irene, Registro de Campo, 2005)

Experiência também vivida por Fé:

O meu dão (dom) (...) eles me levaro pro fundo (...) de lá eu vim pronta, trouxe espada, maracá, tudo. Só que eu era criança, a mamãe disse que guardou, mas sumiro tudo. Aí quando eu fez sete anos, eu ‘trabalhei’ mesmo. Eu fez ‘trabalho’ mesmo, até hoje. (Fé, Registro de Campo, 2006)

Branco e Fé colocam que mesmo após a entrega total às suas ‘práticas’, e isto quer dizer a realização das curas apresentadas publicamente, ainda assim, quando não realizam estas precisam, na fala de Fé, ‘dá as passage’, pois se não as fazem ficam com o estado de humor bastante abalado.

Olha, se eu passá oito dias sem dá as minhas passage, eu fico atacada. Se eu não ‘trabalho’, tenho que alimpá o ‘terreiro’, ‘dá as passage’, se não passo mal. Fico irritada, tudo me aborrece, dor de cabeça. Quando ‘dô as passage’ tudo se resolve. (Fé, Registro de Campo, 2006)

Branco também se refere ao seu estado de humor:

- Tá com a cara amarrada?
Ela já sabe de mim (se referindo à esposa) às vezes tem dia que eu nem como aqui. Eu passo, saio o dia todo. Quero ficá sozinho. (Branco, Registro de Campo, 2006)

Irene constantemente demonstra que não está muito interessada em maiores conversas com as pessoas. Mesmo benzendo ou realizando uma vidência mantém-se a certa distância de quem a procura, até mesmo no início de uma cura que será realizada publicamente, mas após a esta, mesmo bastante fatigada, ela demonstra um melhor estado de humor em relação àqueles do seu dia-a-dia.

O aspecto ‘dá as passage’ mencionado acima já foi anteriormente referido, (Galvão, 1955, p. 131b), coloca que os pajés mantêm contato estreito com os companheiros, seja para realizar curas, seja simplesmente para dialogar com eles, e é no que se constitui o ato de ‘dá as passages’.

Foram com estes detalhes que Irene, Branco e Fé me informaram a respeito de suas trajetórias desde o momento das primeiras impressões, com as quais não conseguiram definir e lidar muito bem, até o momento em que há a entrega às suas constantes práticas de cura.

3.2 O CARÁTER DAS ACUSAÇÕES.

O caráter de acusação que costuma perseguir aqueles que optam por outras formas de contato com os seres divinos, neste caso, o universo da cura vivenciado em São Caetano, também se faz presente, em uma localidade próxima a este município, localizada na mesma região do Salgado paraense, trata-se de Itapuá.

Neste local, Motta-Maués (1980,1993), Villacorta (1998, 2000) e Motta-Maués & Villacorta (2000), mostraram as denúncias que as mulheres recebem quando possuem um papel mais ativo em relação às práticas xamânicas por meio de interditos que estas são vítimas, principalmente por possuírem uma exclusão reconhecida socialmente em relação a pelo menos três domínios bastante importantes naquela sociedade. São eles: a pesca, o poder e o xamanismo. Neste último, as autoras informam que quando as mulheres não ocupam uma situação mais passiva- e que é melhor tolerada- em relação a este e buscam atingir uma posição mais elevada que é aquela de xamã, serão logo taxadas de Matintaperera. Contudo, apesar de ter detectado um elevado número de mulheres que demonstravam ter dom para pajé, Villacorta (2000) no momento de sua revisita a Itapuá, verificou que nenhuma destas tinham conseguido se estabelecer e ser reconhecida em tal condição.

Em São Caetano as acusações existem, mas não se configuram como em Itapuá, onde as mulheres são as maiores vítimas, se colocando como um problema de aceitação deste gênero no âmbito do xamanismo, isto é, no município em que desenvolvi esta pesquisa, inevitavelmente os curadores e seus ‘filhos’ se acusam (mulheres e homens), mas estes questionamentos não seguem somente os rastros das mulheres, é para todos os que se envolvem nesta ‘arte’, vindo inclusive de pessoas menos tolerantes a esta prática e com outras preferências religiosas. Até porque em São Caetano a concepção de Matintaperera, considerando aqui o colocado por Motta-Maués e por Villacorta, não se relaciona a alguém ligado ao xamanismo, mas tem a ver com esta noção colocada por Maués.

A crença existente é a de que os fadistas, o labisônio e a matintaperera têm um pacto com Satanás, pelo que são obrigados a cumprir o “fado”: vagar pela noite sob forma inumana. No caso da matintaperera, cuja concepção é mais elaborada, acredita-se que a

mesma é acompanhada por um “xerimbabo” (animal de estimação), um pássaro homônimo que emite um assobio característico, o qual também é produzido pela dona, e que denuncia sua presença nas proximidades. (Maués, 1997, p, 39)

O comentário abaixo ajuda melhor compreender esta questão:

Aqui? Tem sim matintaperera, tinha mais. Atacavo o pessoal aí nos caminho, ficava assubiando pra ispanjá gente que saía cedo. (...) home sim, home pode sê matintaperera, só porque não tem matintaperero, mas pode sê sim. Isso tem é a vê com o fado. (Seu Duca, Registro de Campo, 2006)

As acusações em São Caetano se conformam no sentido de responsabilizar outro curador pelo fato de um indivíduo estar doente, isto é, foi vítima da maldade deste; ou surgem no âmbito da desqualificação do ‘trabalho’ do outro.

3.3 ENCANTADOS REGENDO A INICIAÇÃO.

Estabelecidos os marcos de como o dom se manifestou, é necessário fazer referência a um detalhe bastante importante dos processos iniciáticos de Irene, Fé e Branco. Perceberemos aqui que não diferente do colocado por Maués, afirmar que a ‘formação de curador’ foi realizada pelos próprios caruanas é buscar expressar uma maior fiabilidade e confiança por parte dos curadores em relação aos seus usos, onde reconhecidamente, são estas características que as pessoas estão à procura, e a contrapartida ao curador é o acatar e validar de suas práticas por parte daqueles que constroem o seu círculo de relações. Importante perceber que as influências dos encantados não se limitam somente ao contato inicial destes para com o seu escolhido, isto é, no momento da imposição do dom, mas versará por toda a vida e demais atividades que o candidato a curador venha desenvolver.

Outro fator que contribui para o respeito e a consideração é ser visto como pajé “de nascença”. Os melhores pajés são aqueles que já nascem com o dom (...) Os melhores pajés são, entretanto, aqueles que se “formaram no fundo” . (Maués, 1995, p. 240)

Galvão, ao mencionar o acontecido com Sátiro, personagem encontrado em sua obra que passou do *status* de benzedor ao de pajé, por ele mesmo; informou que como ele não era pajé de nascença teve de contar com a ajuda de um pajé mais experiente para “endireitar” seus

companheiros. Contudo, Galvão não se resguarda em acrescentar que os pajés mais poderosos são aqueles que expressam o dom ainda no ventre materno.

Diz-se que ainda no ventre da mãe, o indivíduo assim dotado, já se anuncia emitindo gritos estranhos. Criança, sofre de ataques e convulsões, ou se comporta de modo peculiar. Não brinca com os companheiros de idade e desde cedo pratica maravilhas. (Galvão, 1955, p. 126b)

Lewis (1971, p. 61), mostra que entre os tungues, a possessão por espíritos patogênicos ajuda a compreender que é dessa forma que se configura o chamado para exercer a função de xamã.

Vários curador tentaro me curá quando eu comecei senti aquelas coisa, mas não conseguio. É porque com certeza eu tinha mais força. Eu já nem me lembro quantos foro, mas também depois que eu comecei a trabalhá, morrero, mas não porque me tratáro, é porque eles ficavo falando de mim, e depois morrio. (Irene, Registro de Campo, 2005)

Ocorrendo, de forma semelhante, também com Fé:

De lá (do fundo) eu vim formada, eu não fui preparada por ninguém, não. Eu já vim preparada do fundo. As contas (que ela possui nos braços próximo ao pulso) eu trouxe de lá. Não dói, mas quando bate...Não pode batê. Se apertare eu fico rôquinha. (Fé, Registro de Campo, 2006)

Branco relembra o aviso do curador que informou ao seu pai que com o passar do tempo seriam os encantados os responsáveis em iniciá-lo na ‘arte’.

Ele tem arte de nascença com ele, e com o tempo eles mesmo vão aprontá ele (...) porque eu não aprendi, eu nasci e já trouxe. (Branco, Registro de Campo, 2006)

São exemplos de curadores que tiveram o processo iniciático conduzido pelos próprios encantados. Este fato foi sempre colocado com veemência pelos interlocutores, configurando-se como uma necessidade. Isto permitiu perceber que enfatizar tal aspecto é sinônimo, por parte destes, de dar maior ênfase a sua prática em detrimento da de outros curadores que tenham ‘aprendido a arte em livros’. Pois, um mecanismo bastante utilizado pelos curadores, em São Caetano, no sentido de desqualificar os ‘trabalhos’ realizados por outros curadores é mencionar que sua formação foi realizada no fundo pelos próprios encantados em oposição àqueles que

aprenderam técnicas de cura em livros, onde um bastante conhecido é o de São Cipriano ou aqueles denominados de ‘livros de orações fortes’. Pessoas com esta formação diferenciada não foram referidas nominalmente, mas são sempre informadas. Não posso afirmar se este estilo de curador livresco de fato existe, não consegui detectar, somente as várias acusações, mas o resultado esperado desta campanha, principalmente por parte do curador iniciado no encante, é o reconhecimento de uma maior credibilidade deste por parte de quem o procura. E isto é inevitável.

É colocado, também, que vários curadores tentaram tratá-los quando das primeiras manifestações do dom que é sempre traumática, fato que não teve resultado significativo; ou houve ainda a tentativa de se livrar do dom se entregando a uma outra religião.

Já pelejei, pelejei (...) já fui crente, quando dei só tava eu e os banco da Assembléia, tudo revirado. Eu não queria, chegô o tempo de catorze, quinze anos (...) eu não queria, não. Eu queria ser crente, não acreditava nessas coisa.
(Fé, Registro de Campo, 2006)

Todavia, a influência dos outros curadores, a tentativa destes em ajudar no tratamento desta pessoa que vinha experimentando os sintomas da corrente -do –fundo, onde *essa doença aparece, quer se trate de um dom de nascença ou de agrado, em determinado momento da vida do indivíduo* (Maués, 1999, p. 292) , e a posterior ineficácia deste ‘trabalho’, é analisada pelo fato daqueles possuírem linhas de cura menos fortes do que daqueles que ainda seriam iniciados nessa ‘arte’. Logo, os curadores formadores eram lembrados e reconhecidos como tendo menos força em seus ‘trabalhos’. Justificando, então, a pouca qualidade que é hoje denunciada.

Vários curadô, mesmo, tentaro me curá quando eu comecei sentir aquelas coisa. Já faz tempo, já nem me lembro bem, mas não conseguiro. Era porque com certeza eu tinha mais força. Eu não lembro quantos fôro, a minha mãe que dizia, que lembrava, (...) quando eles me tratáro, eles usavo benzenção (...) fazio o ‘trabalho’, mas nenhum, mais que outro conseguiu avançar no tratamento, nenhum. (Irene, Registro de Campo, 2005)

No caso de Branco, foi mostrada para este curador a necessidade dele atingir mais um ‘grau’ pelo fato dele não possuir a proteção necessária para realizar ‘trabalhos pesados’, mesmo tendo sido primeiramente formado pelos encantados. Este episódio que pode ser pensado como um segundo momento de sua ‘formação’ ocorreu no Maranhão, o responsável em ministrar o processo que garantiu a proteção mencionada foi o já falecido Zé Augusto, morador da cidade de

Codó, situada naquele Estado. Neste caso, não ocorreu o questionamento da competência desta pessoa que permitiu a Branco vivenciar o segundo momento do processo de ‘formação’ de curador.

Eu fui trabalhá numa fazenda, aí um dia ele chegô lá (...) ele me chamou e perguntou de onde eu era.

- De São Caetano.

- ‘Trabalha’ pela ‘arte’?

- ‘Trabalho’.

-Você ‘trabalha’ pela ‘arte’, mas não tem defesa do mal (...) porque eu tô conhecendo (...) eu vou ‘trabalhá’ pra você, dá uma força que você não tem (...) vou dêxá esse punhal aqui, quando for vinte três e trinta você sai nesse portão, o primeiro bicho que vem você dá sete furada. Não tenha medo.

O cara se aprontou, meia preta, calça preta, tudo preto, com dez minuto ele tava um demônio transformado. Ele era um negão (...) um metro e oitenta. Era cinco tambô, os cara suave pra batê. Tava incorporado nele o Tranca-Rua. Aí eu peguei o punhal, quando veio era um bode, dei as sete furada nele. Aí ele disse:

- Agora você tá pronto, pro bom e pro mau, porque você não tinha essa força (...) porque qualqué macumbêro podia lhe matá.

(...) ‘trabalhava’ pela minha arte que Deus me deu. Agora, através de ‘linha de umbanda’, como esse cara ‘trabalhava’, eu não vou dizê que eu tinha porque eu não tinha (...) ele me deu uma força e me protegeu. Que hoje, graças primeiramente a Deus e meu ‘trabalho’, eu tenho proteção (...) porque eu já fui pronto pra isso com o rapaz de Codó, porque eu não tinha (...) se você tem o corpo aberto tem que si previní com uma oração (...), ou fechá o corpo. (Branco, Registro de Campo, 2006)

É constante o questionar da habilidade do curador eleito, na maioria das vezes, pelos familiares da pessoa que vem mostrando os sintomas para se tornar um futuro agente de cura. Este aspecto, ainda que se configure como passo importante para a construção de um novo curador, vem acompanhado de certo temor, onde a desconfiança de que se o candidato a curador não passar por uma satisfatória condução de seu processo poderá não ser bem ‘formado’, ou ainda, ter seus caruanas, logo, também seu poder, ‘roubados’. *Não são raros os relatos de tentativas feitas por pajés no sentido de “roubar” ou “tirar” os poderes dos outros* (Maués, 1999, p., 202).

Pra formá não demora. Ainda tem mais que tem pessoa que tem dom que não é de nascença, é de agrado. Si não cuidá, não mandá tirá, vão unindo os caboco, vão, vão, vão, e aquele aparelho tá ali pra recebê tudo eles (...) aí eu já preparo aquela pessoa. Aí tem aqueles de nascença que por meio duma reza...só que tem aquelas pessoa que vão tirando aquelas força. Aí chega aquela idade de quinze e dezoito anos eles fico perturbando. Aí leva praculá, pralí, até chegá naquele curadô que vai organizá e ajeitá aquele aparelho, e colocá o que é dele, o que serve e o que não serve...quem sabe o que não serve é quem tá formando. (Fé, Registro de Campo, 2006)

É observável também, o estabelecimento de relação discrepante para com aqueles que foram iniciados, principalmente, pelas curadoras mencionadas neste trabalho, onde a explicação para tal fato continua sendo a relação de maior força, poder e completude das ‘linhas curativas’ daquelas.

Eu já preparei uma faixa duns cinco, mas quem ‘trabalha’ mesmo é uma só, ela não é daqui, é de Santa Clara, fica no outro lado de Deolândia. Ela ‘trabalha’ mesmo. Como forma? Se eles têm a mesma ‘arte’ que eu tenho, que é o dom, não tem como, se eles canto, ensino remédio, mas não tem como se desenvolvê, aí os meu guia vão desenvolvê eles. Quer dizê (...) porque ela é batizada, tem tipo um outro batismo. Naquele momento os meus guia ajudo ela, depois ela tem os dela, ela dá o jeito dela. Ela tem a linha que ela ‘trabalha’ e que eu não ‘trabalho’. Ela pode tê a ‘linha’ do mal e eu não tenho. Eu posso sê uma pessoa da Igreja e ela pode nem gostá de Igreja. A minha ‘linha’ é de cura e de luz, a ‘linha’ do mal eu não tenho, outros têm, vai da intenção. (...) Só que ela não tem as ‘linha’ competente, ela não tem aquela porção de ‘linha’ que eu ‘trabalho’ porque as força dela são pôca. Só tem as que tinha que sê pra ela. Por exemplo, eu tenho uma ‘linha de cura’, de enfermagem, que ela não tem, não veio prá ela. Eu tenho sete ‘linha’ e se ela tem três é muito. Vai curas prá ela que ela não dá conta, não sabe. E ela não passa dessas três, não pode, tem que sê aquilo, tá determinado. Elas não terminaro ou não tinha força, não veio aquele dom. Eu não, porque eu fui prá frente, porque eu tinha todas essa, e foi prá frente. Se ela mete outras, é valido, mas não faz efeito. É capaz até de matá ela porque prá coisa de maldade ela não tem como enfrentá. Eu enfrento porque eu tenho força. Eu tenho corage. (Irene, Registro de Campo, 2005)

Contudo, ao mesmo tempo em que o caráter de disputa se faça presente, acompanha isto, um sentimento de grupo, sentimento este que parece estar muito mais interessado em fortalecer uma reunião específica que acompanha um certo curador em detrimento de outro, e não necessariamente como é demonstrado na oralidade, isto é, estabelecer as bases para uma profícua interação de vários grupos para com todos os curadores ali presentes.

Eu acho que é uma besteira. Dize que a umbanda, ela é a paz e o amor, ela é uma união, agora eu não sei porque um quer saber mais do que o outro. (Fé, Registro de Campo, 2006)

Um caráter de disputa, então, se estabelece em termos de ser o curador de maior referência, caráter este que continua em relação aos seus iniciados. É um certame que se inicia no plano sobrenatural e que faz menção a elementos como força, ‘linha’ de atuação e a possibilidade do curador ser ‘experimentado’ por seus iniciados. Estes dados, na verdade, se complementam, isto é, quanto mais ‘linha’ o candidato a curador ‘puxar’, isto é, organizar em seu panteão, o ‘trabalho’ terá mais força e eficácia garantidas.

Tenho muita vontade de tê filho-de-santo. Lá (em Pirabas) eu tinha. Aqui também eu formei, aí quando acha aquela forcinha, já vão ‘trabalhá’ só, queria fazê bestêra pra mim experimentá. (Fé, Registro de Campo, 2006)

Notei grande satisfação quando foi possível mencionar, para mim, um outro curador, das proximidades, que pelo fato de possuir preparação limitada (e a culpa disto não pode ser, em todo caso, atribuída a quem conduziu o processo iniciático, pois esbarra em um determinismo pouco explicado) logo, ‘trabalho’ deficiente, não conseguindo solucionar um infortúnio que lhe é apresentado.

Além de enfatizar que a ‘formação’ de curador foi realizada pelos próprios caruanas, um outro exercício realizado pelos curadores para tentar colocar-se em um patamar superior em relação a um outro que realize atividades semelhantes é chamar a atenção para relações construídas em um máximo nível de proximidade para com os encantados desde os primeiros contatos, e que se seguem até hoje. Isto porque como bem afirmou Lewis (1971, p. 65), *o xamanismo supõe uma relação especial com a divindade ou divindades*, e afirmar este laço, ou melhor, esta máxima aproximação, com características bastante peculiares, funciona, em São Caetano, como uma excelente campanha para um maior crédito em relação ao que é apresentado por um determinado curador em detrimento ao mostrado por outro.

Nesta realidade, Lewis (1971, p. 66), mostra que *a relação entre o devoto e o espírito (...) é, frequentemente, representado diretamente em termos ou de casamento ou de camaradagem*. E isto me foi assim relatado:

Lá (no fundo) é uma cidade igual aqui. Eu sou casada no fundo. Lá tem os bom e os mau. Os bom que tavo me protegendo e os mau que querio me dá aquela fruta pra mim comê e não voltá mais. Casei com o rei Sebastião. Ele baxa em mim, mas é muito difícil. É ele que comanda no fundo. (Fé, Registro de Campo, 2006)

Os curadores relacionam a supremacia de seus ‘trabalhos’ ao fato de serem ‘formados’ pelos caruanas; e por explorarem os meandros de uma relação que não deve despertar dúvida de seu nível de interação. Isto permite que eles afirmem que os seres invisíveis os acompanharão nas curas, fazendo com que aqueles, constantemente, ou a cada troca de caruana em uma mesma sessão de cura, enfatizem que é somente com aquele curador que os verdadeiros encantados se

façam presente, dado o estreito elo que os relaciona desde os primeiros instantes de contato entre curador e caruanas.

Nesse sentido, o resultado desta competição velada que se converte em hierarquização entre curadores, se estabelece em nível sobrenatural, ao se refletir no social, será inevitável a atribuição de maior confiança e o posterior aumento da procura ao curador que se mostra como mais competente, sendo ulteriormente reconhecido como tal.

Encontrei, em São Caetano, uma atmosfera que compreende os seguintes aspectos. O primeiro faz referência à vontade dos curadores em formar outras pessoas na “arte”, até porque esta é uma atividade que perseguirá todo curador já ‘formado’ e estabelecido, de modo que daí uma grande união fosse construída entre os praticantes da cura. Contudo, esta intenção é frustrada pelas mesmas pessoas que expressam o desejo acima, isto é, na contramão deste anseio ocorre o constante exercício, por parte do curador que conduz a formação de um discípulo, de questionamento da qualidade dos ‘trabalhos’ que serão realizados posteriormente por este, bem como da força de seus caruanas.

O segundo é a questão da disputa presente entre o curador a ser ‘formado’ e os demais curadores que tentam conduzir o seu processo iniciático, o que na verdade reflete, em alguma medida, uma resposta ao aspecto primeiramente mencionado, pois antes de se tornar um curador autônomo e estabelecido, este deverá ter passado pelas mãos de um curador mais experiente para ‘endireitá o aparelho’. E, posteriormente, anular a importância do curador condutor do processo para que desta forma suas práticas sejam vistas, até mesmo pela pesquisadora, como não partindo de uma linha de descendência humana, mas sobrenatural. Entretanto, uma possibilidade para que não se dê continuidade às denúncias, mas que no entanto jamais são descartadas, entre o curador dotado de mais experiência e o discípulo, é optar pela afirmativa de que a condução do processo iniciático foi realizada pelos caruanas em resposta ao agrado destes em relação a um indivíduo que tenham escolhido, o qual, no futuro, virá desenvolver atividades relacionadas à cura.

Afirmar incessantemente o fato que os caruanas primeiro impõem o dom de uma forma traumática, e depois estes mesmos se responsabilizam em encaminhar o escolhido para um

melhor usufruto das potencialidades daquele acaba por ventilar momentaneamente as acusações entre as pessoas em um nível que não é o sobrenatural, uma vez que anula qualquer relação anterior entre os indivíduos, pois, se valer da desqualificação do curador que em algum instante deu sua contribuição para a construção de uma nova carreira na ‘arte da cura’ é abrir perspectivas para qualificar uma série de usos e práticas como mais positivos se comparados, estes mesmos aspectos, com os realizados por outro curador caso este tenha tido uma grande contribuição humana para a construção de sua carreira.

É por isso que, afirmar que os caruanas que ‘baixam na cabeça de um curador’ são mais verdadeiros do que os que ‘baixam’ em outras cabeças; ou que em determinado lugar, certo curador faz uso de artimanhas, como é o caso da utilização de livros para melhor convencer de suas técnicas, é um exercício incessante. Vejamos uma passagem registrada em meu diário de campo que ilustra o acima aludido.

Na tentativa de convencer-me que somente ali e com aquela curadora é que a verdadeira cura é realizada e os verdadeiros caruanas se fazem presente, o caruana que ‘estava na cabeça’ de Fé, Zé Raimundo, insistia em afirmar para mim e para o público que lá não havia nenhum livro, que eu poderia procurar em qualquer canto daquele ‘casebre’, principalmente naquele altar, pois aquela ‘filha’ não precisava de livros porque foi formada no fundo quando ainda era criança, e que ainda hoje estabelece excelentes relações com seus caruanas.

Outro aspecto que se estabelece na perspectiva da disputa tendo como pano de fundo uma relação com características estreitas para com os caruanas é a questão da manipulação de elementos da flora para a feitura de banhos, este é um uso que muito chamou a atenção de Napoleão Figueiredo no momento de suas pesquisas, e que em São Caetano, também se configura com características que buscam salientar maior eficácia em relação aos preparos feitos, e depois comparados, com aqueles produzidos por um outro curador, baseando este julgamento numa maior ou menor aproximação em relação aos encantados no momento da feitura destas substâncias utilizadas como medicamentos para várias situações.

Nas diversas etapas dos vários trabalhos de campo que desenvolvemos na Amazônia, estudando os experimentos religiosos existentes na área, um dos aspectos que mais nos chamou atenção foi a utilização de vegetais, animais e minerais, quer nos cerimoniais observados, quer no receituário da “medicina de folk” ou ‘medicina popular’ utilizada por segmentos de população urbana ou pela população interiorana da região. (Figueiredo, 1994, p. 75)

Nem sempre os curadores informavam possuir os vegetais em seus quintais, por isso, para que se resguardassem da incumbência de garantir que conseguiriam todos os elementos necessários para a produção dos banhos, costumavam, em momento ritual, perguntar as demais pessoas presente se havia ou não facilidade para conseguir nas matas de São Caetano as plantas necessárias.

Quando não é eu é o guia que ensina o remédio porque ali eu não tô lembrada. A gente ta ali como esquecido, num sonho. Aí, de repente, desperta. Assim são essas coisa. Aí depois eu vou vê a receita, vê o que foi que eles ensinar pra vê se eu tenho o remédio no quintal. (Irene, Registro de Campo, 2005)

Fé coloca da seguinte forma:

Faço o ‘trabalho’, aí passo o banho, e tem a dieta que tem que cumpri. Às vezes receito remédio de farmácia. Tudo depende, depende da pessoa, do problema...aquilo é um consultório pr’agente. Num vê que eles ensino duma parte, o pessoal comento de ôtra. Tem remédio que eles ensino que eu não conheço, aí vão, procuro, aí pronto, curô. Aqui eu planto umas ervas, pr’ali eu plantava mais, aqui só é pedra. (Fé, Registro de Campo, 2006)

O que ocorre é que num primeiro instante do ritual de cura as entidades cantam suas respectivas doutrinas, fazem orações e realizam algumas curas que precisam ser reforçadas no período seguinte desta circunstância. O preparo dos banhos será posterior a este momento, no dia que se segue, seguindo a prescrição realizada pelos caruanas, na noite anterior, durante a situação ritualística.

Mas tem momento que eu posso fazê um remédio sem tê sido indicado por eles, porque eu já sei o remédio, já conheço da doença. Porque eu sei o que é pra dor de cabeça, dor de dente...esse conhecimento é um dom, ninguém me ensina. Só de olhá eu conheço, já sei pra que é aquilo, vem na mente (...) quando eu tô fazendo os remédio eu sinto a presença deles. Eu converso com eles, e não é só na hora dos remédio, é qualqué hora. (Irene, Registro de Campo, 2005)

O que notei foi que em todo este processo colocado acima, os curadores afirmaram estar impregnados da influência dos seres encantados no momento de preparo das manipulações. Afirmar este fato é fundamental, uma vez que prova a não busca deste conhecimento em outras referências, muito menos nos ‘livros’, tendo como fonte um dom que é de nascença, o que acaba por garantir a quem consome estes banhos, que por conta desta constante proximidade, seja em circunstância ritual ou não, a eficácia esperada, pois fica enfatizado que em nenhum momento o

encantado abandonou o seu ‘filho’, particularidade que recupera o elo estabelecido entre o caruana e o curador desde a gênese de seus contatos, e que vai se repetindo em suas ações posteriores, podendo este evento não se repetir com outro curador, desqualificando este último.

Por outro lado, sendo um dom de nascença, não há necessidade de aprendizado de “medicina” em nenhum “livro”, pois os conhecimentos vêm naturalmente à “mente” ou “cabeça”, ditados certamente pelos caruanas que acompanham o “pajé”. (Maués, 1999, p. 288)

O curador é capaz de solucionar os mais variados casos que lhes são apresentados, daí que quando as pessoas, em São Caetano, se referem a este personagem, é no sentido de confirmar esta completude. Maués a respeito disto, comentou:

É no entanto a figura do pajé que ainda desempenha, em áreas tradicionais e de colonização mais antiga, como o litoral paraense e o Baixo Amazonas, o papel de médico popular mais importante. Ademais, o pajé pode também exercer as funções do experiente (que conhece um grande número de remédios da flora e da fauna), do benzedor e da benzedeira (que benze os doentes para propiciar a cura) e, se for mulher, de parteira (sendo, neste caso, muito solicitada, por ser “parteira de dom”, isto é, que trabalha com assistências dos encantados). Nenhum desses especialistas pode, no entanto, exercer as funções específicas do pajé, que é um xamã inspirado. (Maués, 1999, p. 201)

Irene informa a respeito de suas outras ações:

Eu faço as vidência; benzo; coloco uma parte no lugá... aí eu ensino o remédio pra colocá em cima que é pra disinchá (...) é o azeite e amor-crescido com um pôquinho de sal, aí prepara e amarra em cima, daí uns dia tá bom; faço parto, ajeito a criança porque se ela tá torta eu indireito e ela fica normal (...) eu sinto só de pô a mão (...) aí eu receito remédio fortificante por causa de não enfraquecê a criança. Quando começa dá enxume nas perna, digo pra fazê banho, pra elas banhá as perna. Pra disinchá as perna é bom folha de eucalipito, canela, patichuli, faz o banho e banha a perna. (...) isso vem de dom, eles passo tudo certinho pra mim. (Irene, Registro de Campo, 2005)

Fé informa assim:

Dô passe, faço vidência...o que eu sinto? É um calor que chega escorrê, quando dô conta de mim a criança já nasceu. É uma coisa deles comigo que eu não sei. Quando dô conta já tenho cortado o imbigó, tá tudo prontinho. Aqui já peguei mais de vinte criança, nunca teve problema (...) ajeito braço, perna, ajeito sim. E depois eu fico me apalpando. Como é que é, né? (Fé, Registro de Campo, 2006)

Branco realiza funções semelhante às curadoras acima, menos os partos que é uma atribuição eminentemente feminina.

São esses tipo de ‘trabalho’ que eu faço. Benzo criança, quebranto, tiro malineza de bicho, de oiara. Eu tiro na hora e amostro. Primeiramente eu oro muito e entrego pra Deus. Fico concentrado, se fô pra tirá seis horas, tiro seis horas, se fô pra tirá meio- dia, tiro meio-dia. (Branco, Registro de Campo, 2006)

Assim, o modo como o dom xamanístico se manifesta, que pode ser de ‘nascença’ ou de ‘agrado’, não é menos traumático em nenhuma destas circunstâncias, o que pede que o candidato a curador seja ‘tratado’ para que se ‘forme’ como tal. Contudo, é a maneira e por quem será conduzido este processo de formação que fará toda a diferença na avaliação da carreira de curador por parte da sociedade e dos demais curadores existentes nesta.

4. A ORGANIZAÇÃO DO UNIVERSO SOBRENATURAL.

Apresento, agora, os personagens que ilustram os ‘trabalhos’, bem como a forma em que estão organizadas as ‘linhas de cura’ dos interlocutores, ‘linhas’ estas que organizam os caruanas, e a partir daí passam a proporcionar melhora a males físicos e a outros que fogem a esta lógica. No caso de Irene, estas ‘linhas’ costumam dar destaque a determinado guia, o que não quer dizer que somente este personagem destacado se apresente aí. Elas possuem caráter variável no sentido de que em dada cura não há definição exata do guia que participará desta. Há, sim, os mais requisitados e que já possuem fama de excelentes curadores. No entanto, há encantados que no momento ritual apenas pedem licença para cantar suas doutrinas e logo vão embora. Este circuito se repete em todos os curadores aqui mencionados.

Alguns guias ou caruanas que chegam pedem para ver o doente a quem o trabalho é destinado, mandam defumar-lhe o corpo, ou passar cachaça em sua pele. Mas somente um guia especial é que faz o tratamento propriamente dito. Trata-se do “mestre curador”, que também chega dançando e cantando sua doutrina. (Maués, 1999, p. 196)

Irene possui, mais ou menos, cerca de quarenta guias organizados em sete ‘linhas’. No caso de Fé, esta ‘trabalha’ com setenta e uma ‘linhas’. Branco, divide suas atividades em ‘Trabalhos de Pena e Maracá’, o qual compreende os ‘trabalhos leves’; e fora da lógica do ‘Trabalho de Pena e Maracá’, há os ‘Trabalhos Pesados’ que estão na ‘Linha de Terrêro’.

Começando com Irene temos entre as crianças os seguintes encantados: Menina das Flores, Menina das Estrelas, Menino da Luz e Mariazinha. Nos ‘trabalhos’ ajudam a compor as ‘linhas’ com a finalidade de curar, trazendo com eles o *ethos* infantil, estando completamente excluídos dos ‘trabalhos’ de parto.

As criança é tudo encantadinho. Chego, vão brincando, são de luz, são criança. Eles faz como criancinha, brinca (...) tu ia gostá de vê eles cantá (...) e nem é a minha voz (...) a criança ajuda na cura, mais no parto não. (Irene, Registro de Campo, 2005)

Há o Benedito que é espírito de um médico, não está na categoria de encantado como já foi definida, e agora continua suas funções médicas pós-morte, realizando estas nos ‘trabalhos’ de Irene. É uma entidade que adota três funções, pois ao mesmo tempo em que realiza curas nos momentos rituais, ainda assiste a curadora nos partos e nos seus afazeres de puxadora, o qual

consiste em colocar algum osso do corpo que acidentalmente tenha saído da posição correta, ou ‘puxar’ a barriga de uma gestante para ‘colocar a criança no lugar’, caso esta não esteja em perfeita disposição.

E tem o Benedito (...) ele é um adulto (...) é espírito de médico (...) ele fez várias cura (...) porque ele era cirurgião, aí o espírito ficô procurando uma pessoa (...) é o mais famoso da cura, do parto (...) me ensina fazê remédio pra cabeça (...) tá sempre me ajudando na cura porque ele fazia isso. Afinal, pra todas coisa, né? Trabalha com espinha dorsal, é tudo. Remédio prá derrame, prá cabeça...afinal, pra todas cura. É por isso que eu faço tudo isso com ele na minha cabeça. Ele fazia tudo essas coisa. (Irene, Registro de Campo, 2005)

Benedito é um guia que Irene se refere sempre com discurso repleto de muita credibilidade, pois, consegue sanar até as doenças que fogem da lógica da malineza, esta, bastante comum no âmbito da pajelança, como é o caso da meningite. Atribuição esta ligada certamente ao exercício da medicina que realizava em vida, mas sempre enfatizava que a eficácia do tratamento depende da brevidade com que os ‘trabalhos’ dela são solicitados.

É remédio contra úlcera, câncer, gastrite. Não tando avançada a úlcera e o câncer, porque tando, nem ele (Benedito), só Deus mesmo. Ele é o melhor dos médicos.(Irene, Registro de Campo, 2005)

Ao falar de Benedito, refere-se aos médicos com insegurança no que diz respeito ao caráter ambíguo presente em suas práticas, isto é, assim como concebem a cura, trazem a possibilidade de decidir sobre a morte do paciente.

O próprio médico é assassino (...) entra um doente pra sala, quando ele vê que modo o cara não tem cura, ele aplica uma injeção. Fala que ele morreu, não agüentô (...) quando acaba, ele matô. (Irene, Registro de Campo, 2005)

Esta menção tem muito haver com o explicitado por Loyola (1979, p. 228) onde “*a desconfiança que as classes populares têm com a medicina oficial se exerce mais sobre o médico e suas manipulações do que sobre o saber médico*”. Neste caso, Benedito acaba por fazer parte daquele sistema de cura por ser capaz de provar, primeiramente à curadora, que é apto a abandonar o exercício ambíguo do médico, entregando-se numa relação que se estabelece no sobrenatural entre ele e Irene; e após esta fase, se permitem dar respostas concretas às pessoas, as expressando na eficácia do xamanismo enquanto prática médica popular.

Irene enfatizava constantemente o caráter variável das ‘linhas de cura’, isto é, apesar dos quarenta guias, pode vir em uma cura um conjunto irregular de encantados, dentro de uma ‘linha’. E aqui, a curadora já se refere a personagens vindos de outra matriz religiosa. É o caso de Erundina, Mariana, Zé Raimundo e Bilú.

Eu tenho quarenta guia (...) eles vêm dois, vêm três, vêm um. Só que as vez já vem diferente, mas o Benedito ‘trabalha’ muito em cura, mas se ele não vim, vem outro. Tem a Erundina, a Mariana, o Zé Raimundo, o Bilú, a Jarina...eles são danado pra curá. São bom também. Os ôtro vêm pra compô a linha, mas eles não baxo tudo. Tem vez que vem eles e tem vez que vem os ôtro, mas só que agente não sabe quem vem, é na hora. (Irene, Registro de Campo, 2005)

Uma vez mencionados estes guias e procurando mostrar as construções singulares da cura vivenciada e legitimada pelo odivelense, seja na condição de curador, de doente ou de expectador, chamo atenção à forma como estão dispostas as sete ‘linhas’ que compõem a estrutura curativa mencionada por Irene.

- I) Linha do Dom
- II) Linha da Cura
- III) Linha do Remédio
- IV) Linha do Parto
- V) Linha da Magia
- VI) Linha Branca
- VII) Linha do Ar e/ ou Pensamento

A ‘Linha’ do Dom é representada pelo anjo da guarda de Irene, dom este viabilizado por Deus, Espírito Santo e pelo outro componente da Santíssima Trindade, o Filho. São estes personagens que justificam a utilização das orações católicas nas curas.

A primeira ‘linha’ é a estrela do meu anjo da guarda porque é um dom que Deus me deu também pelo conjunto da Santíssima Trindade, que é por isso que eu ‘trabalho’ com as oração de dentro da Igreja. É a ‘linha’ que comanda, porque primeiro Deus, depois o Filho e o Espírito Santo, e o anjo da guarda que é nossa luz. Essa é a primeira porque tem o dom e organiza as ôtra.(Irene, Registro de Campo, 2005)

A seguir há a ‘Linha’ do Remédio que é comparada à medicina e à atuação médica, esta última realizada por Bilú. É pela ‘Linha’ do Remédio que Irene coloca em pé de igualdade os serviços que presta à comunidade em relação aos dispensados pelos profissionais de saúde pública em relação à hierarquização que estes tentam impor em referência às técnicas usadas por eles.

A ‘Linha’ de Cura marca bem para que Irene ‘veio’: para curar, a marca da predestinação. Considerando que na concepção da curadora cada pessoa terá de desenvolver na vida determinadas atividades previamente estabelecidas em um plano que não é o que vivemos, e sim em um que é sobrenatural. A atividade dela, por exemplo, é por fim aos sofrimentos atormentadores dos seres humanos. Aqui, na construção da organização desta ‘linha’, abaixo de Deus vem José Tupinambá e Mãe Jurema. O primeiro é o rei dos curadores na “Terra do Pecado”, o qual vem de seu habitat, a cidade de Maiandeuá (que segundo as concepções dos curadores está no ‘fundo), para ajudar seus ‘filhos que têm arte’.

Tem dom prá tudo, eu tive prá curá (...) o chefe é Deus, o segundo é José Tupinambá. Ele é um rei. O rei dos curadores na “Terra do Pecado” (...) e a cidade dele é tão linda que se chama Maiandeuá. (Irene, Registro de Campo, 2005)

A cura é explicada por ela na lógica do dom, mas é claro que há aqui um processo de observação, acúmulo, e conhecimento realizado por Irene em relação à forma como as substâncias encontradas nas ervas agem no organismo humano no sentido de estabelecer a cura.

Na ‘Linha’ do Parto há destaque para Benedito e mãe Jurema. O primeiro, como já referido, foi médico em vida, agora tem como principal instrumento o corpo da curadora que auxilia a ambos nas curas, partos e puxações.

Ele faleceu. Era médico. Ele fez várias cura, porque ele era cirurgião. Aí o espírito ficou e procurou uma pessoa. (Irene, Registro de Campo, 2005)

A ‘Linha’ do Parto é também representada por mãe Jurema, e explicita a outra função de Irene na comunidade. O ofício de parteira encontra-se nos limites entre o saber médico e o

religioso, uma vez que as técnicas utilizadas emanam dos seres espirituais e aqui o que é visto como médico e religioso se encontram imbricados.

Do momento em que diagnostica a gravidez até o instante do parto constroem-se situações repletas de ritualizações que confirmam estreita ligação com o sobrenatural. Na circunstância mencionada, os caruanas sempre estão por perto para auxiliá-la. A maneira como o conhecimento obstétrico é conduzido não demonstra menos intenção de desconectar o caráter médico do religioso. Até porque pude observar no caso de Nalva, nora de Irene, um profundo ar de agradecimento por ter podido contar além da ajuda de Irene, também com a ajuda de Mariana no momento de seu parto. Mariana é um ser encantado que auxilia em partos e pede que as crianças sejam envolvidas em um tecido vermelho, sua cor predileta, como forma de proteção.

Isto me permite compreender que há uma demanda pelo conciliar dos elementos mágico e médico, dado que para a mulher que vai ‘dar a luz’, este momento por si só consiste em situação de alto valor simbólico, podendo ser melhor vivenciada num sistema que lhe permita extravasar e confirmar estas sensações.

Quanto a referências às ‘Linhas’ da Magia, Branca, do Ar e/ou Pensamento, não é possível construir maiores comentários a partir da fala da curadora, pois, segundo esta, é nestes três campos que estão os maiores segredos da ‘arte da cura’, não podendo ser revelados.

Salientei em cada ‘linha’ os principais representantes, mas não podem ser considerados os exclusivos componentes. Esta não exclusividade garante a rotatividade dos caruanas nos rituais e nas ‘linhas’. Independente deste caráter, é principalmente o estreito vínculo de Irene com seus caruanas, o foco agregador de funções que são melhores visualizadas quando participei das curas, onde vi os encantados pedindo para algum expectador anotar a manipulação de ervas que melhor resultado trará à queixa do doente. Após o ocorrido, acompanhei Irene na feitura destes ‘medicamentos’, e fora do momento ritual, percebi que por mais que o caruana realizasse a cura no instante ritual – e a técnica mais utilizada era a da sucção, onde a curadora colocava os lábios

no local afetado pela doença, sugando, atrelando isto a banho de cachaça e defumação da área afetada pela fumaça de tauari – este procedimento deverá ser reforçado por meio do uso de ervas que a curadora manipulará, a partir de uma receita previamente definida pelos guias.

O guia receita o remédio (...) ta ali (...) como num sonho. Aí, de repente, desperta. Aí depois eu vô vê a receita (...) (Irene, Registro de Campo, 2006)

Contudo, há momentos em que a curadora expressava ter autonomia na feitura dos remédios, “*tem momento que eu posso fazê um remédio*”. Ao ser indagada a respeito da forma que adquiriu o conhecimento do princípio ativo das ervas, ela mostra o dom como responsável por tal saber. O que não elimina totalmente a necessidade de estar conectada aos caruanas para fazer uso das informações que possam viabilizar a melhor utilização das plantas. Até porque, se coloca este aprendizado em termos de dom, este se configura pela aproximação entre caruanas e curador. Em um outro momento em que conversávamos, afirmou que ocorreram situações onde no ato de estar preparando um medicamento, sente a presença dos caruanas, podendo vir a ser estes a terminar a manipulação das ervas.

Outra construção bastante singular referente à forma como Irene vivencia a prática xamânica está relacionada a uma diferente noção de ‘viagem’ pronunciada e realizada pela curadora ao mundo dos encantados. Há menção de tal deslocamento em Galvão, onde coloca que os xamãs, ao visitarem o encante, aprendem lá as técnicas de curas necessárias para serem utilizadas nos doentes, podendo, neste local, travar intensa luta com o intuito de combater espíritos causadores das doenças.

A capacidade de viajar pelo fundo dos rios é a que distingue os pajés mais poderosos, os chamados *sacacas*. Acredita-se que possam permanecer dias ou semanas seguidas sob a água e viajar enormes distâncias com a maior rapidez. Todo *sacaca* tem um “porto” ponto de partida e chegada de suas viagens. Diz-se que para atravessar os rios os *sacacas* se vestem de uma “casca” de pele de Cobra Grande. (Galvão, 1955, p.129)

Já Maués, em seu estudo acerca da pajelança cabocla em Itapuá, município de Vigia- PA, também encontrou referência a pajé que realizava tal viagem, ainda que não tenham sido numerosos casos.

O mais famoso pajé do município foi Procópio Souza, morador de Itapuá, já falecido (...) às vezes, viajando de canoa entre Itapuá e Vigia, jogava-se n’água e prosseguia “pelo fundo”, chegando com muita antecedência em relação aos outros viajantes,

completamente enxuto. Sabia das coisas antes que lhe contassem, era “adivinhão” (...) Na região do Salgado nunca via a expressão “sacaca”, mas todas as referências a pajés do gênero de Procópio Souza dizem respeito a pessoas já falecidas. (Maués, 1999, p. 239)

O que chama atenção no que é narrado por Irene é o fato que o deslocamento realizado por esta curadora- e que ela define como ‘viagem ao encanto’- é realizada de um jeito diferente. Irene coloca que a cidade dos encantados, informada por ela como Maiandeuá, reproduz os padrões de cidades nas quais vivemos. Ela diz que neste local há ruas, pessoas (encantados), iluminação, praças, casas e etc. Quanto a esta descrição faço duas colocações: a) uma em relação à forma como os encantados se deslocam em nível espacial para realizar a cura; b) a outra tem a ver com o que acontece com Irene ao ter seu corpo tomado pelos caruanas.

O bem-estar de um doente que procura Irene reflete o ‘trabalho’ conjunto desta atrelado à ação das entidades ‘companheiras’. E aqui, o elemento fé, tanto da curadora, quanto de quem a procura, bem como dos demais que legitimam aquelas práticas, é fundamental. Mas o peculiar é que no momento em que o ritual solicitado por alguém é realizado, salta aos olhos uma noção de comunicação e espaço diferenciada em relação a trabalhos anteriormente escritos referentes ao mesmo tema.

Enquanto os sucessivos caruanas vão chegando, baixando na cabeça da curadora, firmando seus pontos, cantando suas doutrinas e dando suas contribuições no sentido de solucionar as ‘queixas de um filho’, lá em Maiandeuá, os outros guias que não foram convidados a participar daquele ‘trabalho’, permanecem reunidos em uma espécie de assembléia, juntos e concentrados, enviando forças e energias às entidades escaladas a ‘trabalhar’ naquele instante na “Terra do Pecado”. Isto reflete uma maneira de pensar a espacialidade e o ato de comunicar no viés de dois mundos- o sobrenatural e o não sobrenatural-, tendo estes um caráter complementar, que a partir das ações da curadora consegue aproximá-los, ao mesmo tempo em que se reduzem consideravelmente as fronteiras, quase as anulando, facilitando o ir e vir de energias propiciadoras do bem-estar solicitado. Lewis (1971, p. 63), ao mencionar os caribes negros das Honduras Britânicas coloca a concepção destes sobre a relação do xamã e o poder que ele possui, que vêem aquele como que fazendo funcionar uma “*ligação telefônica*” entre o homem e Deus.

Logo abaixo temos Irene informando sua concepção a respeito do colocado anteriormente:

Quando uns tão aqui ‘trabalhando’, os outro tão em Maiandeua. Sabe aquelas reunião da Câmara dos Deputados? Pois é, é assim (...) envio força e luz pros que tão aqui ‘trabalhando’. (Irene, Registro de Campo, 2006)

Ainda em relação à dimensão simbólica referida pela informante, no que diz respeito ao seu modo de vivenciar a cura e de deixar nesta as suas contribuições, ela colocou-me uma situação peculiar quando evidencia o que lhe acontece no momento em que seu corpo é tomado pelos caruanas. Ao trazer novamente a idéia de Maiandeua, já definida como a cidade dos encantados, ela relaciona o que aí acontece com episódios cotidianamente vistos nas casas de saúde.

O espírito de Irene ao se desprender de seu corpo, o qual será ocupado pelos caruanas, fica sendo assistido e medicado pelos enfermeiros em um hospital na cidade encantada que já mencionei, pois o cansaço acompanhado de muito desgaste de seu corpo e espírito são enormes, tanto pela utilização do corpo pelas entidades, quanto pelo deslocamento do espírito para um outro mundo. É uma menção de ida ao local habitado pelas entidades que possui certa particularidade se comparada à referência encontrada em Eliade.

O xamã é um sacerdote inspirado que, em transe extático ascende aos céus em “viagens”. No decorrer dessas jornadas, ele persuade ou até mesmo luta com os deuses, a fim de assegurar benefícios para seus semelhantes. (Eliade apud Lewis, 1971, p. 56)

Irene não vai ao mundo destes para aí aprender técnicas curativas, ou então enfrentá-los. O trajeto cumprido por ela até Maiandeua também não é realizado pelo conjunto corpo e espírito que a constitui, mas somente por este último, para que não fique completamente ‘solto’, sendo preparado para o retorno.

No caso de Fé, logo que começou a ‘trabalhar’ desenvolvia o que ela denomina de ‘Pena e Maracá’, que em sua definição trata-se de ‘trabalhos’ mais simples.

Hoje o meu ‘trabalho’ é diferente porque ‘trabalho’ com povo de rua, e é ‘trabalho’ com magia. Eles não ‘trabalhavo’, ‘trabalhavo’ só com ‘Pena e Maracá’, só com sete ‘linha’, mesmo. (Fé, Registro de Campo, 2006)

O povo de ‘Pena e Maracá’ está dividido em “Povo ou Caboco do Ar e de Rua”:

São os que fazem ronda, vão buscá. Fazem ronda, por exemplo, fizeram uma malineza pra ti, solta o povo do ar e de rua que vão procurá. (Fé, Registro de Campo, 2006)

Povo da Mata:

É o povo que vai receber as vidências na mata. Que fazem as afirmações, eles baixam em 'terreiro' também. (Fé, Registro de Campo, 2006)

E do fundo:

Que luto pelas demandas. Eles vivem...nem sei te explicá, eles navegam. É que nem pescadão que vive na água, numa encantaria 'no fundo', é aí que eu fui. (Fé, Registro de Campo, 2006)

Agora faz o que ela define sendo 'Trabalho de Tambô'. Como não conhecia os mecanismos para realizar este tipo de 'trabalho' seu aprendizado foi por meio de sonho.

E isso foi num sonho que passou a mensagem. O 'trabalho' ficou mais forte numa parte (...) tinha gente muito brabo na 'Pena e Maracá', se fosse pra matá, eu matava mesmo. Aí essas gente eu levantei (...) a diferença é porque é 'trabalho' muito simples, não precisa dum instrumental, em qualquer lugar eles baxam, conversam, cantam doutrina, fazem aquela cura. Eu achei muito diferente. Agora é um 'trabalho' mais cansativo, mais longo. Eu sinto isso. A mudança não foi complicada porque eles me prepararam pra aquilo. Eu nunca pressenti que ia 'trabalhá' de Tambô, quando eles baxaram e disseram que aquela permissão tinha acabado. Não tinha acabado, eles tinham levantado. Ia entrar a outra permissão. Como eu ia sabê 'trabalhá' de Tambô? Mandaram que eu preparasse um tambô, ensinaram tudinho. E eu preparei. (Fé, Registro de Campo, 2006)

Os encantados, no 'Trabalho de Tambô', estão organizados em grupos, onde cada grupo destes possui seus respectivos chefes, isto é, tem o Chefe de Croa, de Frente e de Ronda.

O chefe de Croa é o da cabeça. Está relacionado à mediunidade que está localizada no cérebro. É este que se apresenta primeiro.

O Chefe de Frente tem o caráter de vigiar possíveis maldades que sejam da intenção de alguém e que queira enviar à curadora. É uma defesa.

O Chefe de Ronda é o que vai em outros ‘terreiros’ para verificar se nestes estão fazendo algum feitiço para atingir a curadora. Este joga a notícia para o Chefe de Frente e este para o de Croa.

Se no caso de Irene a organização de suas ‘linhas’ não possui caráter estático e necessariamente hierarquizado, o que faz com que os encantados passem de uma ‘linha’ a outra, a organização apresentada por Fé segue um caráter hierarquizante entre os chefes, as demais entidades que acompanham estes, bem como suas funções.

No caso de Branco é possível perceber que suas ‘linhas’ de atuação refletem os seus dois momentos de ‘formação’. A primeira é o que ele define como ‘Pena e Maracá’ e a segunda é o que ele denomina como ‘Linha de Terrêro’.

‘Trabalhar na linha de Pena e Maracá’ permite a Branco elencar determinados personagens para esta. Em primeira instância está Deus, após este tem o chefe de ‘linha’ que se chama Rompe-Mato, e as demais entidades, que como ele classifica, são todos encantados. Aqui estão elas: João da Mata, Zé Curupira, Dona Zinza e Cobra Boiúna.

Os ‘trabalhos’ dentro da Lógica de ‘Pena e Maracá’ são considerados ‘leves’. Partindo disto, Branco apontou alguns males que ele cuida com esta característica, é o caso, por exemplo, de doenças como cistos, miomas e o reumatismo.

Esta ‘linha’ pede um *ethos*, *ethos* este que Branco costuma confrontar com o apresentado por outros curadores, onde o que muito percebi, é que há uma tentativa de deixar seus usos e práticas mais ‘limpos’, ‘puros’ e distantes dos ‘vícios do mundo’, fatores que lhes permitem questionar tudo o que é feito pelos outros que compartilham da ‘arte da cura’, mas com um comportamento diferenciado, e que ele, é claro, questiona. Dentre estas condutas, as que o ‘trabalho de Pena e Maracá’ pede é a utilização de somente água ou café, a utilização exclusiva do cigarro de tauari, das velas comuns (brancas) , não usar tambor para que não incomode os vizinhos, assim como não reunir muita gente em torno dele para lhe prestar assistência. Aspectos estes que o diferencia daqueles que ele denota como ‘macumbêros’.

Tem ‘trabalho’ que nem água eu bebo (...) macumbêro tem o congá dele (...) tem aquelas estátua de santo (...) ‘trabalha’ com oração forte (...) às vez o cara faz um ‘trabalho’ bêbado (...) às vez chega uma pessoa que não pertence pra ‘trabalho’ de macumba e ele mete no meio. Ele vai se prejudicá através de orações fortes porque ele tem orações forte e fraca, boa e ruim (...) quer dizê que invés dele ti fazê o bem, ele vai te prejudicá. Eu faço meu ‘trabalho’ com velas comum, eu não uso tambô, onde eu chego não ocupo várias pessoa. (Branco, Registro de Campo, 2006)

Cito algumas personagens que ilustram a ‘Linha de Terrêro’. São elas: Mariana e Zé Raimundo. Aqui ele repete a mesma lógica de *ethos* colocada acima.

Os ‘trabalhos’ aqui realizados são vistos como ‘pesados’. Dentre estes temos, por exemplo, “tirar” nomes e roupas que estejam em ‘terreiros’, ‘ despacho’ e ‘tirar espírito’ que esteja incomodando uma pessoa.

A utilização desta ‘linha’ refere-se ao momento em que Branco foi ‘preparado’, lá em Codó, para ter mais proteção, e poder, a partir daí, realizar estes tipos de ‘trabalhos pesados’ sem o risco de morte para si próprio.

Devo tecer alguns comentários a respeito da colocação de Branco feita abaixo:

Antes ‘trabalhava’ pela minha ‘arte’, a arte que Deus me deu, agora também por ‘linha’ de umbanda. (Branco, Registro de Campo, 2006)

O elemento humano que ‘formou’ Branco pela segunda vez e que lhe garantiu segurança para desfazer ‘trabalho de macumba’ é constantemente secundarizado na fala deste curador ao colocar que sua genuína ‘arte’ foi a que Deus lhe proporcionou.

Que dizê que já vou virá a minha ‘linha’, que não é minha, vou virá porque é obrigado no ‘trabalho’ da pessoa. (Branco, Registro de Campo, 2006)

Interessante também é que por mais que ele atue com ‘Linha de Terrêro’, dando espaço nesta até mesmo para os mesmos encantados como fazem os ‘macubêros’ que se refere, ele continua se diferenciando destes por conta de um *ethos* o qual já me referi, bem como se eximindo da culpa da necessidade, de vez ou outra, ter de atuar com ‘Linha de Terrêro, aspectos que o resguarda de se visto como ‘macumbêro’.

A partir de minha convivência com Fé, Irene e Branco pude perceber um constante exercício, por parte deles, de querer se diferenciar um do outro, seja na freqüente afirmação de que os caruanas que ‘baixam em determinada cabeça’ são mais verdadeiros do que os que ‘baixam’ em outras; ou ainda pelas acusações de um possuir uma postura mais umbandizada que os outros, fator este que é julgado, entre eles, como ruim. Mas no geral, e tomando como referência a bagagem dos estudos realizados anteriormente na área do Salgado paraense, pude perceber que há muito mais interseções do que exclusões nos usos e práticas dos curadores que aí se estabelecem.

5. CONCLUSÃO.

No transcorrer deste estudo procurei analisar o caráter das relações que os curadores, em São Caetano de Odivelas, estabelecem, e que recursos utilizam para negociar e efetivar isto. Este fato me chamou a atenção porque eles estão integrados entre si pelo que realizam, a cura. Contudo, num exercício diário e constante, fazem questão de anular esta integração baseada no mesmo elemento, o ato de curar. Função que realizam para que sejam reconhecidos como figuras inigualáveis a outras, e o que seria semelhança passa a ser dissemelhança, pois, para um observador menos atento até parece que o que eles fazem é tudo a mesma coisa. Tanto que este mesmo observador poderia traçar um script de toda cura depois de já ter observado algumas destas, isto é, o curador recebe seus caruanas, canta umas doutrinas, bebe um pouco, brinca com a platéia, retira de dentro do corpo de seu ‘filho’ o mal que lhe acomete, canta outras doutrinas, faz mais umas outras rezas, os caruanas se despedem e depois as pessoas procuram suas casas. De minha experiência para com os curadores posso afirmar que o que realizam não é meramente a mesma coisa, é de mesma natureza, mas em sendo de mesma natureza, e é neste ponto que gostaria de chegar, é necessário que elaborem de forma diferenciada suas atuações no âmbito da cura, âmbito este que todos pertencem simultaneamente. É aqui que toda diferença será colocada para o público. E o público, uma vez convencido que um curador estabelece relações mais verdadeiras para com o sobrenatural, em detrimento de outro, fará sua escolha, sendo construídas a partir daí rede de relações que partem do curador para seus seguidores. Esta rede não se configura entre curadores. Na maioria das vezes eles não estabelecem entre si contatos mais próximos, ignoram-se e desqualificam-se. Assim, ao negarem qualquer possibilidade de integração entre si, os entrosamentos puderam ser mostrados em pelo menos quatro possibilidades.

Do curador para com a pesquisadora. Aqui, esta personagem externa ao grupo já estabelecido também teve de negociar sua estada, isto é, teve primeiramente que convencer o curador para a partir daí poder transitar nas experiências vividas por ele e por seu grupo de seguidores. Isto se deu de forma diferenciada para com os três curadores mencionados nesta pesquisa. Ao lado disto estes mesmos curadores também estabeleceram que forma poderiam melhor capturar a tenção da pesquisadora para si, e isto pode ser aqui apresentado, dentre outras,

de pelo menos duas formas. Uma foi quando o curador, com o caruana ‘em sua cabeça’ começava a especular de minha vida pessoal. Neste âmbito, constantemente, aparecia em sua fala uma amiga falsa, um namorado traidor ou uma outra pessoa invejosa, e, principalmente, a amiga falsa teria enterrado meu nome em um cemitério, o qual deveria ser retirado deste local. Contudo, seria necessário que eu procurasse realizar um ‘trabalho’ para mim, de modo a desfazer o ato, mas o ‘trabalho’ deveria ser necessariamente realizado pelo curador que me chamou a atenção para o fato, pois com outro não surtiria efeito. A outra situação era quando os caruanas tentavam me constranger ao colocar em público que até poderiam me ajudar de forma que os resultados de minha pesquisa fossem surpreendentes, mas eu deveria ‘fazer tudo certinho’, inclusive nunca esquecer de levar os presentes solicitados a mim pelos caruanas. O pedido de presentes que me eram feitos em público deve ser compreendido na perspectiva de que eu não tinha outra opção a não ser entregá-los na minha próxima ida a São Caetano, pois, além da cobrança do caruana para que todos pudessem ouvir, o constrangimento era maior quando o grupo passava a lembrar da dívida prometida, e eu, sem opção de recusá-la. Esta situação pode ser ilustrada por uma passagem anotada em meu diário de campo ocorrida no dia da realização do ‘trabalho’ de um rapaz que tinha ido de Itapuá para São Caetano, tratar-se.

Preto-Velho ‘baixou’(...) e após ter dado sua contribuição na cura de Antônio, iniciou os pedidos de presentes (...). Para mim, solicitou que no próximo ‘trabalho’ eu levasse a ele a candeia (vela) do Preto-Velho, cachimbo, cuia e o banho do Preto-Velho. Após os pedidos frisou que se eu levasse estas coisas seria muito abençoada no ganho de bandeiras (dinheiro), mostrando também que uma pessoa que falou besteira daquela curadora e não cumpriu com sua palavra, estava sofrendo.

Outra situação ilustrativa segue abaixo:

Mãe Mariana, após falar com todos, se dirigiu a mim de forma muito agradável perguntando se eu queria gravar alguma coisa. Neste dia eu havia optado em somente observar o ritual, mas pela insistência insinuada gravei a doutrina cantada exclusivamente para mim como agradecimento ao presente que dei à ela. Estava muito mais obedecendo a uma ordem que me foi colocada, onde as informações as quais eu colhia não seriam ‘de graça’, tendo, por isso, que presenteá-la com um colar chamado guia de sete linhas. Desejo realizado, promessa de ajuda no desenrolar da pesquisa. Contudo, o ato de doar o presente foi muito mais uma resposta à coerção que minha mãe exerceu sobre mim, pois ela reconhece a necessidade e importância de realizar os desejos dos encantados.

Segue um pequeno trecho da conversa na situação ritual.

- Está aqui o teu presente...

- Gostei. É um presente? Então, obrigada! Lembra do que a gente conversou? A gente conversou uma coisa, não foi? Tá, eu gostei. Depois a gente vai defumar e a nossa tarefa vai ser cumprida

Com os exemplos acima quis mostrar que minha interação estabelecida com os curadores, em alguns momentos, mais profunda, e em outros, menos, se baseou na teoria da dádiva, para que relações fundamentadas no elemento reciprocidade se constituíssem, sendo esta caracterizada pela obrigação de dar, receber e retribuir- presentes por informações-, fazendo-me ver que estes três aspectos estão no fundamento da vida em sociedade, mas que também foram essenciais para a concretização deste trabalho, acrescentando a isto fortes características de constante negociação, negociação esta que deve ser compreendida em mão dupla, isto é, do curador para o pesquisador e do pesquisador para o curador. Aspecto que me fez recordar de Mauss (1974) que ao estudar as sociedades Americanas, Melanésias e Polinésias percebeu a circulação obrigatória de riquezas, circulação esta que vem acompanhada das obrigações acima referidas, constituindo a teoria geral da obrigação onde tudo passa a circular, mas o que está verdadeiramente em foco são as alianças espirituais, pois, uma vez que os indivíduos estão vinculados espiritualmente aos seus bens, ao passá-los a outra pessoa ligam-se a estas espiritualmente.

Uma ligação espiritual entre os curadores, seus adeptos e a pesquisadora era constantemente insinuada (penso que não respondi a esta exigência), principalmente depois que inúmeras informações me foram dadas sendo necessário retribuir de alguma forma este regalo. O pedido de presentes se estabeleceu muito mais com Irene, mas os demais curadores também tiveram suas formas próprias de cobrar de mim uma posição.

A outra forma de relacionamento que os curadores abriram procedência para observação é com o sobrenatural. Aqui, um misto de coisas são levadas em consideração. Dentre elas, temos a forma como os curadores passaram a ter os primeiros contatos com os encantados, como ambos interagem no dia-a-dia e em situação ritual, e a situação de grande relevância, isto é, como estes seres invisíveis conduziram o processo de iniciação de seus escolhidos para o exercício das atividades de cura. Olhar atentamente para este fator permitiu compreender que é especificamente nesta ceara que o caráter das disputas em provar quem realiza a verdadeira cura mais se expressa. Tal disputa ganha mais elementos pela necessidade em apontar um curador mais experiente, que

em algum momento tentou reger o processo de iniciação dos curadores mencionados neste trabalho, entretanto, não conseguiu levar a cabo a atividade que se propôs. Este aspecto que minimiza a atuação do elemento humano na ‘formação’ de um novo curador vai na contramão do que é por eles melhor colocado e aceito, isto é, o ‘dotoramento’ realizado pelos próprios seres encantados. O que fica claro para quem observa isto é que, ainda que haja a necessidade dos curadores em se diferenciar entre si, eles na verdade acabam se colocando em pé de igualdade, pois, realizam de forma bastante igual o exercício colocado acima. A diferenciação que eles tanto perseguem se expressa sim, em nível sobrenatural, mas está muito mais relacionada à forma como os curadores organizam este universo e que personagens utilizam para aí ilustrar.

Outra dimensão que eu pude mostrar neste trabalho, a respeito da forma como os entrosamentos dos curadores se estabelecem, foi a partir de como se conformam os vínculos entre estes personagens, seus familiares e serventes. Com os familiares isso varia de curador para curador, não dá para se estabelecer uma regra familiar de comportamento, mas se deve considerar aqui, pelo menos, a opção religiosa dos membros da família daquele, pois, este fato se mostra como muito importante no acatar ou rechaçar as práticas de cura de alguém com certa proximidade familiar. Já no caso dos serventes a comunicação estabelecida entre o curador e estes está na base, primeiramente, da conquista. Ambos, mas principalmente o servente, deve provar que é capaz de ser fiel aos usos e práticas apresentados por determinado curador, mas não somente a isso, e sim em relação à vida deste. Em se tratando do fato que um servente opte em passar a visitar os ‘trabalhos’ de um outro curador, a possibilidade de retomar o convívio com o curador que este se relacionava anteriormente é inexistente. Isto ocorre porque o curador forma em torno de si um grupo que aprova sua conduta, e sair deste, principalmente sendo um servente que o curador compartilhou informações de sua vida, trará um tipo de sanção que é sinônimo de exclusão.

Estariam, então, Fé, Irene e Branco fazendo o papel de Quesalids?

Lévi-Strauss (1970) ao realizar estudo a respeito dos poderes dos xamãs mostrou que a eficácia de certas práticas mágicas é inquestionável desde que esta seja acreditada, onde a compreensão que o pólo coletivo tem desta é fundamental para validá-las. O autor coloca que a

convicção na magia está relacionada a três elementos: o feiticeiro, o doente e a coletividade, mas para que ela seja eficaz é importante que o feiticeiro confie em si mesmo, bem como o doente e o grupo possuam a mesma confiança naquele. Nesse sentido, Quesalid, por desconfiar do poder dos xamãs, resolve se passar por um para provar a farsa que envolve as práticas daqueles. Mesmo tendo descoberto todo o logro que envolvia o trabalho dos xamãs, e depois de já ter realizado um tratamento e ter obtido êxito, ainda assim, atribuiu o feito a um motivo psicológico, isto é, a possibilidade da cura era real na medida em que o doente dava credibilidade ao poder do xamã. Depois disto passa a constatar que havia variadas técnicas que podiam eleger indivíduos como xamãs, principalmente depois que o consenso social os aprovasse, só que ele registrou técnicas mais falsas que outras, e entre estas passou a querer conhecer as que iam menos de contra a realidade, sendo, então, as mais eficazes. O autor mostra com isso que não se deve colocar em dúvida a cura realizada pelos xamãs, mas se deve prestar atenção ao consenso coletivo que a legitima.

Quesalid não se tornou um grande feiticeiro porque curava seus doentes, ele curava seus doentes porque se tinha tornado um grande feiticeiro. (...) É, de fato, na atitude do grupo, bem mais no ritmo dos reveses e dos sucessos, que é necessário procurar a verdadeira razão da derrocada dos rivais de Quesalid. (...) O problema fundamental é, pois, o da relação de um indivíduo e o grupo, ou, mais exatamente, entre um certo tipo de indivíduos e certas exigências do grupo. (Lévi-Strauss, 1974, p. 198)

Quis mostrar que os curadores referidos neste trabalho se comportam como Quesalid quando entre eles buscam procurar as técnicas falsas dos outros e se apropriar, mostrar e provar para o grupo que as suas são mais verdadeiras, mas aqui não cabe o julgamento da verdade proposto de curador para curador, pois, será o realizado pelos seguidores destes que poderá validar ou não o apresentado durante uma sessão de cura, daí que perceber isto no circuito das relações que vim elencando no desenrolar desta pesquisa, e que os curadores constroem e tentam preservar, é fundamental, pois, é na maneira como o curador ritualiza para agradar é que poderá de fato gerar a eficácia perseguida por ele, por seus ‘filhos’ e pelo público em geral, ou seja, ele constrói relações e apresenta que meios tem para curar, mas, ainda assim, quem dará o tom de seu ‘trabalho’ é a maneira como as exigências partem do grupo que o legitima. Desta forma, não se deve compreender que a cura apresentada por um curador é mais verídica do que a mostrada por outro, o caráter da legitimidade deve ser visto pela forma como eles criam seus sistemas simbólicos partindo do que dita a demanda social.

Há algo que deixei para explorar neste momento e que não foge a lógica do caráter das relações estabelecidas pelos curadores, mas que tem a ver com um aspecto cultural maior e que por estar presente nas práticas dos curadores, e, principalmente, nas falas consegui perceber que acaba por influenciar no âmbito dos ‘trabalhos’ realizados por aqueles. Estou me referindo a um mês específico, junho. E a situação é a ‘saída dos Bois de Máscaras nas ruas de São Caetano.

Abaixo, uma definição para o que vem a ser Boi de Máscaras:

A designação “Boi de Máscaras” foi dada pelos técnicos do MOBREAL — Movimento Brasileiro de Alfabetização, na década de 70. Contrariamente ao tradicional Boi-Bumbá ou o Bumba-meu-Boi, o Boi de Máscaras não apresenta a “comédia”, ou seja, a narrativa de Mãe Catirina e Pai Francisco, sendo que o motivo principal da manifestação é o carnaval ou folia de rua em que os brincantes — cabeçudo, pierrô, buchudo — dançam em torno do Boi, ao som de sambas e marchas tocadas por uma orquestra de metais e percussão. Antes da brincadeira, o responsável pelo Boi vai “cartiar”, isto é, fazer o levantamento de quem vai querer que o Boi dance na porta de sua casa, arrecadando, nesse momento ou durante a apresentação, de 5 a 10 reais, que é o dinheiro que pagará os músicos; o dono da casa pode também dar alguma bebida para os brincantes, por ocasião da apresentação. Depois que o responsável “cartia” é que se prepara o trajeto que o Boi vai seguir à noite. O Boi de Máscaras tem a singularidade de apresentar dois tripas, ou pernas do Boi, que dançam embaixo da armação de talas, ripas e veludo, havendo sempre a substituição dos pares durante as apresentações, pares que variam de três a cinco por noite. “Boi de duas pernas não é Boi, é galinha”, dizem os odivelenses. Castilho (apud Fernandes, 2004, p.71)

O que me refiro aqui é que este momento, o da ‘saída dos Bois’, é aguardado com muita ansiedade por quem está em São Caetano. E qual a relação disto com a cura? O fato está que ao que ‘saem os Bois’ nas ruas de São Caetano, isto possui uma qualidade coletiva de extrema importância para a vida social daquele lugar, uma vez que consegue maximizar a aproximação entre os habitantes do município numa grande ‘brincadeira na rua’. Perceba que, considerando aqui os curadores, eles também vivem esta realidade sendo odivelenses, ou não. Não somente estes, mas também as pessoas que se fazem presente durante os rituais executados por aqueles. A expectativa de ‘brincar no Boi’ toma conta de todos. E o interessante é que a linguagem utilizada em uma cura é completamente contaminada pelo que está acontecendo na cidade e fora do recinto onde a sessão vem sendo executada, isto é, todos os caruanas, sem exceção, ‘baixam na cabeça’ do curador mas não esquecem de avisar ao público que ‘o Boi tá na rua’ e que o seu ‘cavalo’ nutre a vontade de participar da ‘brincadeira’, logo, a cura não será demorada. E dessa forma o ritual se segue, isto é, os encantados ‘baixam’, cantam suas doutrinas, rezam, realizam o

procedimento terapêutico de retirada da doença de dentro do corpo de quem se queixa desta e se despedem. Tudo isso passa a ser realizado em uma velocidade incomum para que o desejo do curador em participar do evento que acontece na cidade não seja frustrado. Contudo, não é somente a vontade do curador que é resguardada, mas de todos os presentes.

Eis uma passagem retirada de meu diário de campo.

Foi um ‘trabalho’ que achei um pouco diferente dos que já havia participado. O clima junino, das quadrilhas e dos Bois na cidade fez com que a apresentação dos guias fosse bastante breve. Enfatizavam continuamente que não demorariam muito na ‘Terra do Pecado’, pois, neste caso, Irene, ainda ia ver os Bois e as quadrilhas. Receitavam, ‘firmavam seus pontos’, defumavam a todos e logo ‘subiam’.

Como procurei enfatizar nesta pesquisa o caráter das relações entre os curadores e outras pessoas, a situação colocada acima que relaciona Bois, curadores e seus adeptos acaba por se configurar como importante para o fortalecimento dos relacionamentos, uma vez que os caruanas ‘trabalham’ com o cuidado de não interromper a participação de ninguém num determinado momento festivo, considerando também que uma grande parte das pessoas que se encontram presentes em uma tal cura, no mês de junho, e na casa de um determinado curador saem daí todas juntas para o encontro da massa que já se diverte pelas ruas de São Caetano, o que permite que variados assuntos, e um bom exemplo é o que ocorreu na situação ritual que acabou de ser realizada, continue se atualizando até que se encontre com o Boi, bem como outros temas.

Então, a atualização que me referi acima dentro do contexto da cura, e que considera, em primeiro lugar, a fala dos curadores, pois, esta passa a ser enriquecida de elementos referentes ao momento em que o ‘Boi tá na rua’; e em segundo lugar, contempla também a execução do ritual de cura que passa a ser realizado com mais rapidez, é constante. Contudo, tudo o que coloquei não é exclusivo para o momento em que os ‘Bois tão na rua’. É, nesta situação, mais explícito, mas também considera outros momentos importantes do calendário de atividades humanas, como é o caso do Dia dos Namorados, e que os encantados passam a lançar mão destes momentos extraordinários para compor tanto a linguagem que passarão a utilizar; bem como a forma, mais breve ou mais lenta, para a condução de uma cura.

Leach (1974, p. 203) em seu ensaio a respeito das representações simbólicas do tempo nos mostra que nos diferentes grupos humanos os indivíduos pensam seus calendários a partir dos festivais existentes em suas sociedades, atrelado a este fato uma série de elementos passam a ser exigidos, isto é, as datas prescrevem, por exemplo, comportamentos e vestimentas adequadas para as variadas situações que estas expressam. Nesse sentido, ‘o tempo do Boi sair na rua’ expressa o colocado pelo autor, pois, pede que as pessoas possuam um determinado tipo de comportamento, seja nas sessões de cura, ou não. Fernandes informa as características deste comportamento.

Tanto na “farsa” do Tinga quanto na “farsa” helênica, ocorrem, todavia, as mesmas características quanto à participação, onde o povo, em procissão, entoia cânticos e dança por entre libações alcoólicas. Parece haver um quê de dionisiaco no Boi Tinga, quando a orquestra toca suas marchas e sambas e os brincantes e músicos sorvem suas bebidas, ao mesmo tempo que fazem evoluções hilárias em seus passos. (Fernandes, 2004, p. 61)

Este mesmo tempo, assinalado por Leach, pede a utilização de roupas específicas, logo, vestimentas específicas para ‘brincar no Boi’; e nas curas, onde cada caruana tem sua vestimenta própria a qual é trocada quando seus respectivos donos ‘baixam’, este exercício é suprimido, pois, trocar de roupa requer tempo e o que menos se quer perder é este para que ninguém se atrase na ‘brincadeira do Boi’, o que faz que o curador inicie uma sessão de cura com uma roupa e termine com a mesma. É permitido também adiar as atividades que são realizadas com certa frequência por conta deste evento, isto é, em raros casos encontraremos no dia após a ‘saída do Boi’ as repartições públicas de São Caetano funcionando em seu horário normal. Marcar entrevista com alguém que tem intenção em ‘sair no Boi’ ou ‘saiu na noite anterior’ também foi um erro que cometi.

As questões colocadas acima me permitem novamente referir Leach (1974, p. 205) quando coloca que *tais fatos mostram-nos que a regularidade do tempo não é uma parte intrínseca da natureza; é uma noção fabricada pelo homem, que nós projetamos em nosso ambiente para os nossos próprios objetivos particulares*. Então, a seqüência anual marcada pelos Bois de São Caetano e pensada pelas pessoas leva em consideração os propósitos destas, que é o de não ficar de fora da ‘brincadeira’, colocando em suspensão um tempo que é o do relógio, tempo este bastante considerado nos momentos de cura sem que os ‘Bois estejam na rua’, pois,

nesta condição os caruanas não expressam nenhuma pressa em ‘subir’ mesmo perguntando que horas o relógio está marcando, tanto que as curas não terminam antes do amanhecer, isto traz à tona uma das funções bastante importantes dos festivais que segundo Leach (1974, p. 207) é o da ordenação do tempo, que em São Caetano esta regulação acaba por, num exercício de intercessão, incluir várias atividades da sociedade odivelense no tempo extraordinário do boi, principalmente as curas realizadas neste.

Isto tem a ver com o fato já mencionado por Durkheim (1996, p. 16) onde o tempo ao pertencer ao âmbito das categorias do entendimento, categorias estas que o homem não tem como refletir o mundo sem elas, *indica que não podemos pensar objetos que não estejam no tempo ou no espaço.*

É por isso que no seio da cura no município em que a observei, as referências relacionadas aos Bois de São Caetano acabam por se expressar e interferir no âmbito daquela, exigindo do curador e de seu grupo falas e atos que expressem este momento e a necessidade de participar dele, pois estou falando da cura pensada na sociedade odivelense, daí o fato destas trazerem em si, além de características universais, passarem, inclusive, a herdar os quadros mentais presentes naquela sociedade.

Quando iniciei este trabalho, em especial a pesquisa de campo, devo admitir que fui com inúmeras informações em mente vindas de autores com estudos já consagrados no âmbito da pajelança. Se não estava enganada passei até em pensar na possibilidade de haver, em alguns casos, um modelo de pajelança para a Amazônia. A própria utilização do termo pajelança, o que em São Caetano é denominado como cura me fez pensar se não estava destoando demasiadamente do já colocado na literatura antropológica. Contudo, percebi que a diferenciação de termos, ainda assim, marcava momentos de intercessão entre o observado por mim e o já descrito por outras referências no assunto, mas que também importava para este momento resguardar o uso dos termos nativos, pois, eles de alguma forma publicitavam as peculiaridades locais, isto é, mostravam o que é ser curador em São Caetano de Odivelas, e, considerando aqui, o nível dos relacionamentos que constroem e como negociam com o sobrenatural.

E, finalmente, referente à problemática de gênero, que não foi o principal foco para este momento, mas que incita me auto questionar, pois, sei que causa grandes discussões no âmbito das práticas xamânicas, principalmente na ceara da pajelança, e para mim mesma, percebi em São Caetano certa equivalência no número de homens em relação ao de mulheres que desempenham funções no âmbito da cura e que gozam de seus reconhecimentos próprios, e as acusações que são frequentemente atribuídas a elas, em São Caetano, acabam não causando a diminuição dos ‘trabalhos’ delas frente aos realizados pelos homens, mas se refletem num certo respeito às mulheres curadoras (respeito que deve ser melhor compreendido), impedindo que ‘mexam’ com elas, no sentido de não xingá-las e deturpar o caráter de seus feitos. Percebi muito as pessoas se referirem a elas, vivas ou mortas, da seguinte forma: ‘Orita, aquilo era uma curadora’. Contudo, estas foram questões que a ida a campo no período de 2006, principalmente, começou a apontar e que é algo que me desperta a atenção para desenvolver futuras reflexões.

Referências

- ARAÚJO, A. M. **Medicina rústica**. Coleção Brasileira 300. São Paulo: Nacional, 1979.
- BARTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: EDUSP/Pioneira, 1971.
- BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. IN: **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- BUCHILLET, D. A antropologia da doença e os sistemas oficiais de saúde. IN: **Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia**. Belém: CEJUP/UEP, 1991.
- CICOUREL, A. Teoria e método em pesquisa de campo. In: GUIMARÃES, A. Z. (org.). **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1975. p. 87-121.
- CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.
- CRAVALHO, M. **An invisible universe of evil: supernatural malevolence and personal experience among amazon peasants**. Dissertação de doutorado em antropologia. University of Califórnia. San Diego, 1993.
- DURKHEIM, É. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- FENANDES, J. G. **O boi de máscaras: festa, trabalho e memória na cultura popular do boi tinga de São Caetano de Odivelas, Pará**. (Tese de Doutorado) Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa-PB, 2004.
- FIGUEIREDO, A. **A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileira na Amazônia. A constituição de um campo de estudo (1870-1950)**. Dissertação de Mestrado em História. Campinas, UNICAMP, 1996.

FIGUEIREDO, N. **Pajelança e catimbó na região bragantina**. Revista do Instituto Geográfico e Histórico de Alagoas, 32: 41-52, 1976.

_____. **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 Emílio Goeldi, Série Antropologia, Belém, 10 (1), p. 75-91, 1994.

FIGUEIREDO, N. & VERGOLINO E SILVA, A. **Festa de santo e encantados**. Belém: Academia Paraense de Letras, 1972.

FOOTE-WHITE, W. Treinado a observação participante. In: GUIMARÃES, A. Z. (Org) **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1975. p. 77-86.

FRAZER, J. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982.

GABRIEL, C. E. **Communications of the spirits: umbanda regional cultsin Manaus ans the dynamics of mediumistic trance**. Thesis (Doctor)- McGill University, 1980.

GALVÃO, E. **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas**. São Paulo: Nacional, 1955. (Coleção Brasileira).

GEERTZ, C. A religião como sistema cultural. IN: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro:LTC, 1997.

_____. **O saber local, novos ensaios de antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 1997.

GOOFMAN, E. **Estigma: nota sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

LAPA, J. A. **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.

LEACOCK, S. & LEACOCK, R. **Spirits of the deep: a study of afro-brasilian cult**. Nova York: Doubleday Natural History Press, 1972.

LEACH, E. R. Dois ensaios a respeito da representação simbólica do tempo. In: **Repensando a antropologia**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

LÉVI-STRAUSS, C. A estrutura dos mitos. In: **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

_____. A ciência do concreto; A lógica das classificações totêmicas. In: **O pensamento selvagem**. São Paulo, 1976.

LEWIS, I. **O êxtase religioso**. Um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo. São Paulo: Perspectiva, 1971.

LOYOLA, M. A medicina popular. In: GUIMARÃES, R. (ORG). **Saúde e medicina no Brasil: contribuição para um debate**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

MAUÉS, R. H. **A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores**. Belém: UFPA, 1990. (Coleção Igarapé).

_____. Malineza: um conceito da cultura amazônica. In: BIRMAN, P., NOVAES, R. & CRESPO, S. (orgs). **O mal à brasileira**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1997.

_____. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico**. Belém: CEJUP, 1995.

_____. Medicina popular e pajelança cabocla. In: ALVES, P. C. & MINAYO, M. C. S. (Orgs). **Saúde e doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994. p. 73-81.

_____. **Uma outra invenção da Amazônia: religião, histórias, identidades**. Belém: CEJUP, 1999.

_____. **Catolicismo popular e pajelança cabocla na Amazônia**. Anais das XII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Porto Alegre: PUC Virtual, 2005.

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

MAUSS, M. A Prece. In: **Antropologia**. São Paulo: Ática, 1979.

_____. O ensaio sobre a dádiva. In: **Antropologia e sociologia**. V. 2. 1974. São Paulo: EPU e EDUSP.

MOTTA-MAUÉS, M A. Na “casa da mãe” / “na casa do pai”: anotações (de uma antropóloga e avó) em torno da” circulação” de crianças. In: **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, 2004, v.47, nº 2.

_____. ”Trabalhadeiras & camarados”: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica. Coleção Igarapé. Belém: EDUFPA, 1993.

_____. & VILLACORTA, G. M. **Matintapereras e pajés: gênero, corpo e cura na pajelança amazônica (Itapuá/PA)**. Encontro anual da ANPOCS. Belém-Pará, 2000.

NINA RODRIGUES, R. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

PACHECO G. B. F. **Brinquedo de cura: um estudo sobre a pajelança maranhense**. (Tese de Doutorado em Antropologia). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2004.

RABELO, M. C. Religião, ritual e cultura. In: ALVES, P. C. & RABELO, M. C. (Orgs). **Saúde e doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994, p.47-56.

RAMOS, A. **O negro brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise**. Recife: Massangana, 1988.

REZENDE, C. B. **Mágoas de amizade: um ensaio em antropologia das emoções**. Mana 8 (2): 69-89, 2002.

RODRIGUES, R. de S. **Resenha histórica**. São Caetano de Odivelas, PA : Castilho, 2002.

SALLES, V. **Cachaça, pena e maracá. Brasil açucareiro.** Rio de Janeiro, 27 (74), p.46-55, 1969.

TRINDADE, R. **Encantados, encantamentos e encantaria. O passado e o presente na cultura cabocla de São Caetano de Odivelas-PA.** (Trabalho de Conclusão de Curso). Universidade da Amazônia. Belém-PA, 2003.

WAGLEY, C. **Uma comunidade amazônica.** Coleção Brasileira. São Paulo: Nacional, 1957.

WEBER, M. A ciência como vocação. In: **Ensaaios de sociologia.** Rio de Janeiro: Guanabara, 1982. p. 84-154.

ANEXO

Alguns exemplos de manipulações e suas respectivas indicações.

Questão Judicial

Enterrar sete pimentas malaguetas e o nome do advogado perto de uma pedra. Acender uma vela sobre a pedra.

Chamar Freguês

Misturar os banhos Chama Freguês. O Boto Tucuxi e o Chama dinheiro. Jogar no estabelecimento comercial no sentido de fora para dentro.

Colesterol

Três talos de peão branco em um litro de água.

Banho de Descarga

Sal grosso, um pouco de salamago (sal amargo), três pingos de amoníaco, um pouco de canapé, peão branco, mucura caá e casca de andiroba.

Pilar ou ferver os ingredientes junto com o sal grosso. Depois misturar com o amoníaco e o canapé. Banhar do pescoço para baixo e deixar secar no corpo. Tomar de três a cinco banhos.

Banho Desmancha Tudo, sete folhas de Cabi, três folhas de peão branco, cinco folhas de Mucura caá, canapé e amoníaco. Ferver os ingredientes e misturar no banho Desmancha Tudo. Banhar do pescoço para baixo por três vezes.

Banho de Asseio

Casca do taperebá, andiroba, cabi e sulfaminada. Ferver os ingredientes em um pouco de canapé.

Breu branco, sal grosso, alecrim, sete folhas de cabi e limão galego cortado em cruz. Ferver todos os ingredientes. Perto de banhar-se acrescentar uma colher de álcool, um pouco de amoníaco e canapé. Primeiramente ensaboar-se com sabão grosso. Tomar três banhos. Durante o banho, dizer:

Meu Deus, abençoe e afaste os maus dos vizinho!
Seu Bilú, me ajude, minha família e meu curumim!

Folhas de pau de Angola. Pilar, tirar o sumo e colocar um pouco de canapé para conservar. Depois do banho colocar num algodão e colocar no corpo.

Desfazer feitiço colocado no barco

Um litro de canapé. Jogar por cima do barco e dizer:

Zé Raimundo, me ajude na minha pescaria!

Chamar Freguês

Meio litro de vinho, uma garrafa de canapé, folhas de mão aberta, casca de batata, folhas de vai e volta, banho Chama Freguês ou Raiz do Sol. Ferver todos os ingredientes. Jogar na escada antes de abrir o estabelecimento e dentro deste, no sentido da frente para dentro.

Tirar Panema do Curral de Peixes

Pegar vários talos de peão roxo e fazer movimentos em torno do curral como se estivesse limpando-o, livrando-o da panemisse.

Problemas na Garganta

Ferver a folha do jerimum, do beribá, do pirarucu e do trequenem e um pedaço de gengibre.

Dores nos Joelhos

Folha de beribá, semente de jerimum pilada, uma cuia, uma colher de álcool, folha do cipó puçá e gergelim pilado. A curadora faz a manipulação necessária e não revela como isto é feito. Depois de preparada é necessário aplicá-la no local afetado.

Folhas de arruda, de amor crescido, mastruz, cebola ralada, caatinga de mulata, cipó pucá. Pila os ingredientes, frita-os no tutano do gado, espalha-se na parte afetada, para finalizar amarra-se um pouco desta mistura com um pedaço de tecido nos joelhos.

Classificação Científica dos Vegetais Mencionados.

Disponível em: www.icewall.cenargem.embrapa.br/SibagConWeb/ConsSibrargen/proctaton.jsp.

Acesso em: 09/03/2007.

Tauari: *Urataria tavy*.

Malagueta: *Capsicum frutescens* L.

Piã Branco: *Jatropha Curcas* L.

Piã Roxo: *Jatropha Curcas*

Mucura Caá: *Petiveria allicacea* L.

Taperebá: *Spodias mombin*

Andiroba: *Carapa guianensis*

Breu Branco: *Protium palidum*

Alecrim: *Rosmarinus officianalis*

Pau de Angola: *Vitex agnus-castus*

Batata: *Solanum tuberosus*

Jerimum: *Curcubita pepo*

Gengibre: *Zingiber officinale*

Cipó Pucá: *Cissus sicyoides*

Gergelim: *Sesamum indicum*

Arruda: *Ruta fracedeus*

Amor Crescido: *Postulaca picosa*

Mastruz: *Lepidium ruderale*

Cebola: *Allium cepa*

Caatinga de Mulata: *Tanacetum vulgare*

Vassourinha: *Borreria verticillata*

Limão: *Citrus limon*

Eucalipto: *Eucalyptus globulus*

Canela: *Cinnamomum zeylanicum*

Patchouli: *Pogostemon cablin*

Biriba: *Rollimia mucosa*