

THE AUTOBIOGRAPHICAL JOURNEY OF THE PAJÉ: AN ANALYSIS OF
EPISTEMOLOGICAL REFORESTATION IN *O MUNDO MÍSTICO DOS CARUANAS DA
ILHA DO MARAJÓ*, BY ZENEIDA LIMA

by

Ivo De Matos Cruz

(Under the Direction of Cecília Rodrigues)

ABSTRACT

This research proposes an analysis of the book *O mundo místico dos caruanas da Ilha do Marajó* (2022), by Zeneida Lima, a cabocla shaman (the way the shaman is known in the author's religious lineage). In the work, the author narrates events from her childhood and adolescence that describe her initiation as a shaman, her conflicting family relationships, in addition to adopting a more referential language in the chapters in which she explains her spiritual practices. My objective is to show how Lima's autobiographical writing subverts labels commonly imposed on subaltern narratives such as indigenous ones, which are often altered as mythical, folkloric or legend. To this end, I appropriate Joseph Campbell's (1949) monomyth model to create a new model called the shaman's autobiographical journey.

INDEX WORDS: Pajelança; The pajé's journey; Decoloniality; Autobiography.

A JORNADA AUTOBIOGRÁFICA DA PAJÉ: UMA ANÁLISE DO REFLORESTAR
EPISTEMOLÓGICO EM *O MUNDO MÍSTICOS DOS CARUANAS DA ILHA DO MARAJÓ* DE
ZENEIDA LIMA

By

Ivo De Matos Cruz

(Sob a direção de Cecília Rodrigues)

RESUMO

Esta pesquisa propõe uma análise do livro *O mundo místico dos caruanas da Ilha do Marajó* (2022), de Zeneida Lima, uma pajé cabocla (forma como o xamã é conhecido na linha religiosa da autora). Na obra, a autora narra eventos de sua infância e adolescência que descrevem sua iniciação como pajé, suas relações familiares conflituosas, além de adotar uma linguagem mais referencial nos capítulos em que explica suas práticas espirituais. Meu objetivo é mostrar como a escrita autobiográfica de Lima subverte rotulações comumente impostas a narrativas subalternizadas como as indígenas, que são frequentemente classificadas como míticas, folclóricas ou lendas. Para tanto, me aproprio do modelo do monomito de Joseph Campbell (1949) para criar um modelo novo chamado jornada autobiográfica da pajé.

PALAVRAS CHAVE: Pajelança; Jornada da pajé; Decolonialidade; Autobiografia

THE AUTOBIOGRAPHICAL JOURNEY OF THE PAJÉ: AN ANALYSIS OF
EPISTEMOLOGICAL REFORESTATION IN *O MUNDO MISTICO DOS CARUANAS DA
ILHA DO MARAJÓ*, BY ZENEIDA LIMA

by

IVO DE MATOS CRUZ

B.A., Federal University of Pará, Brazil, 2017

A Thesis Submitted to the Graduate Faculty of The University of Georgia in Partial
Fulfillment of the Requirements for the Degree

MASTER OF ARTS

ATHENS, GEORGIA 2024

© 2024

Ivo Cruz

All Rights Reserved

THE AUTOBIOGRAPHICAL JOURNEY OF THE PAJÉ: AN ANALYSIS OF
EPISTEMOLOGICAL REFORESTATION IN *O MUNDO MISTICO DOS CARUANAS DA*
ILHA DO MARAJÓ, BY ZENEIDA LIMA

by

IVO CRUZ

Major Professor:	Cecília Rodrigues
Committee:	Cristiane Lira
	Robert Moser

Electronic Version Approved:

Ron Walcott
Vice Provost for Graduate Education and Dean of the Graduate School
The University of Georgia
May 2024

SUMÁRIO

1. Introdução.....	1
O enredo.....	3
O reflorestar epistemológico e a jornada da pajé – um referencial teórico.....	7
A autobiografia como gênero literário.....	19
2. A pajelança.....	25
Xamanismo e pajelança no Brasil.....	25
A pajelança cabocla.....	28
Os encantados.....	31
3. A jornada autobiográfica da pajé.....	40
Narrativas e culturas indígenas sob a visão do branco.....	40
Os sinais da pajé.....	48
O encantamento.....	59
A iniciação.....	63
A prática.....	68
4. Conclusão.....	71
5. Bibliografia.....	74

LIST OF TABLES

	Page
Table 1: [A jornada do herói]	12
Table 2: [A jornada autobiográfica da pajé]	17
Table3: [As categorias de encantados].....	34

LIST OF FIGURES

	Page
Figure 1: [Gandalf de O senhor dos anéis]	67
Figure 2: [Mestre Mundico de <i>O mundo místico dos caruanas</i>]	67

CAPÍTULO 1

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa propõe uma análise literária do livro *O mundo místico dos caruanas da ilha do Marajó*¹ (2022), de Zeneida Lima, uma pajé cabocla (forma como o xamã é conhecido nessa tradição). Meu objetivo é mostrar como a escrita autobiográfica de Lima subverte as rotulações comumente impostas a narrativas subalternizadas como as indígenas, que são, frequentemente, classificadas como míticas, folclóricas ou lendas. Para tanto, me aproprio do modelo do monomito de Joseph Campbell para criar um modelo novo chamado “A trajetória autobiográfica da Pajé.” Assim, argumentarei que o ato de narrar a própria história também é uma forma, para pessoas racializadas, de reinserir, na literatura, aspectos culturais apagados – movimento que chamo de reflorestar epistemológico. Ademais, analisarei a jornada autobiográfica da pajé como tal jornada implica uma série de atos decoloniais que se apresentam no campo da raça e do gênero. Para tanto, durante este estudo, farei uma descrição do enredo da obra seguido de um apanhado das teorias com as quais dialogo ainda dentro desse capítulo indutório. O segundo capítulo apresenta um apanhado histórico e antropológico da pajelança para fins de expor características dessa prática e explicitar como Lima toma para si o direito de explicar os preceitos de sua religiosidade a partir do ponto de vista de uma pajé. Já no terceiro capítulo, a “jornada da pajé” é descrita e comparada ao monomito, a fim de que se busquem pontos onde a escrita autobiográfica da autora subverte estereótipos e arquétipos estabelecidos por Campbell. O capítulo final apresenta uma conclusão acerca de tudo que foi refletido neste trabalho.

¹ Para evitar a repetição do extenso título da obra, nomeio a partir de agora como *O mundo místico*.

O *mundo místico* é uma autobiografia² que cobre desde o período anterior ao encontro dos pais da autora até a adolescência. Sua primeira edição lançada em 1993 e a ela seguiu-se outras sete. Os relatos de Lima percorreram outras mídias artísticas, alcançando não só o carnaval carioca com o samba-enredo vencedor “O mundo místico dos caruanas nas águas do Patu-Anu” (1998), da escola de samba Beija-flor, como também as telas de cinema com o filme *Encantados* (2014) dirigido por Tizuka Yamasaki. Além de lançar oito edições da sua autobiografia, ela também publicou alguns livros voltados para o público infantil com temáticas relacionadas à preservação ambiental, um livro sobre lendas amazônicas e um livro de poemas.³

A autora, de origem afro-indígena, nasceu em 1934, em Belém do Pará, Brasil. Foi a terceira de treze filhos do segundo casamento de um importante advogado e político da época, Angelino Lima, com Maria Figueira de Lima. A família da autora viveu entre o grande centro urbano de Belém e a fazenda Independência, pertencente ao pai, em Soure⁴ na Ilha do Marajó, onde teve uma série de experiências sobrenaturais que culminaram na sua iniciação como pajé contra a vontade de Angelino que não acreditava na prática. Atualmente, ela ainda vive em Soure, onde é conhecida como “A pajé educadora,” em vista do seu trabalho social com o Instituto Caruanas do Marajó, fundado em parceria com a escritora Raquel de Queiroz.⁵

² A ficha técnica do livro o classifica como biografia, embora o conteúdo da obra apresente diversas características do gênero memórias e possua capítulos contextuais nos quais a autora descreve a prática da pajelança cabocla, sem necessariamente estar detalhando algum fato acontecido em seu passado. Levando-se em consideração que Lima foi a autora e em respeito a forma como ela classificou o livro, tratarei aqui a obra como uma autobiografia. Outras edições, como a sexta, classificam o livro como autobiografia. A edição analisada será a oitava.

³ *A estranha* (1993), *Lendas da Amazônia* (2000), *O recado do papagaio* (2007), *O mosquito dengoso* (2007), *Perigo na floresta* (2008), *Dona Chica: a protetora da floresta amazônica* (2010).

⁴ Na descrição de Lima “A grande ilha do arquipélago do Marajó é uma das maiores reservas ecológicas do mundo. Soure é um dos 12 municípios da ilha. A pérola do Marajó situa-se na costa leste, diante da Baía do Marajó, a enorme foz do Amazonas, ao lado da embocadura do Paracauari” (20).

⁵ Como descrito no website da ong, “A instituição foi fundada pela pajé e escritora Zeneida Lima e a imortal Rachel de Queiroz em 21 de julho de 1999 para desenvolver e disseminar a educação e cultura na Ilha de Marajó. Desde sua fundação, a entidade é presidida pela Pajé Zeneida Lima. No dia 06 de novembro de 2003, tornou-se a Organização Não-Governamental CARUANAS DO MARAJÓ CULTURA E ECOLOGIA” (Caruanas do Marajó, “História da instituição”)

O Enredo

Antes de explicitar a base teórica com a qual dialoguei, se faz necessário tecer considerações acerca do enredo. Lima narra sua história desde antes do seu nascimento para contextualizar o leitor sobre sua origem étnica e social. O livro segue contando a infância da autora marcada por diversos eventos que a levaram a recorrer à ajuda de pajés da região de Belém e de Soure. Na infância, a autora sofreu de diversas doenças atribuídas aos seus dons mediúnicos que se manifestavam desde a gestação. Aos 11 anos acabou desaparecendo misteriosamente enquanto colhia açaí com a família dentro de uma floresta na Ilha do Marajó. Esse desaparecimento culminou na iniciação dela na pajelança, já que, quando foi encontrada dias depois, se encontrava num estado de confusão mental que foi relacionado aos seres encantados. O livro traz ainda como Lima viveu o resto de sua adolescência conciliando a sua pajelança com a sua vida adolescente, seus amores, casamentos e gravidez.

As memórias narradas no livro apresentam, além da infância/adolescência da autora, uma série de opressões sofridas dentro de uma sociedade patriarcal em um contexto familiar multirracial. Para entender as opressões sofridas na infância por Lima, é necessário que se conheça melhor a história de seu pai. Angelino tem sua trajetória de vida contada no capítulo “Raízes.” Filho de Rosa, uma mulher negra escravizada que é apresentada por Lima como descendente direta de Agotimé, rainha do Daomé, o pai da autora é mencionado já na dedicatória da obra.

Angelino era filho de Rosa com um conde português que detinha a posse dela. Nesse contexto de raízes africanas, Angelino precisou lançar mão de diversos esforços para ascender socialmente, como descrito pela autora:

Papai cresceu na dureza da vida. Percebeu cedo que para um mestiço pobre, a única forma de ascensão na escala social era por meio de conhecimento e não mediu esforços para educar-se. Conseguiu um cargo público, instruiu-se como agrimensor, contabilista e formou-se em direito. Chegou a estudar medicina mas largou o curso na metade (25).

Angelino cresceu numa sociedade pós escravista e, além de se especializar academicamente, se consolidou na alta sociedade paraense por meio de suas uniões matrimoniais como posto no trecho a seguir: “Galgar postos, amealhar fortuna para derrubar as barreiras de preconceitos, parecia ter sido sua ambição maior, que se coroaria com um casamento com moça branca (25). A autora ainda conclui ponderando que seu pai “nunca esqueceu das humilhações que sofreu como menino pobre de sangue negro” (25). Assim, as conquistas acadêmicas e profissionais não bastaram para que Angelino integrasse aquela sociedade a qual tanto almejou fazer parte. Segundo a autora, “na voz dos preconceituosos, era um João-ninguém sem raízes de sangue negro. Para a mentalidade elitista, a fortuna tinha de provir de herança, com títulos e honraria” (26). Era necessário um embranquecimento de sua própria linhagem familiar por meio de casamentos, o que aconteceu em sua união com Otacília, sua primeira esposa, e depois com Maria José, mãe de Lima.

O ingresso na sociedade paraense da época, de mentalidade extremamente colonial, fez Angelino se afastar de suas raízes negras e incorporar uma persona aos moldes masculinos brancos que gozavam do prestígio dessa sociedade. No entanto, esse afastamento das origens é ambíguo, ao ponto que, para conquistar Maria José, ele recorreu aos conhecimentos mágicos negros de Rosa, que mantinha suas crenças nos orixás africanos. Mesmo já contando com grande prestígio nas rodas sociais belenenses e já viúvo, o preconceito era evidente contra Angelino, como visto na forma que Maria José se referia a ele quando começou a cortejá-la: “Será que esse

negro não se enxerga? Cruz credo! Deus que me livre” (29). Angelino tinha a má fama de mulherengo e pairavam sobre ele os boatos de ser um marido violento com sua falecida esposa, mas, nas palavras de Lima, “Quanto ao fato de ter sangue negro, também para a família de mamãe constituía-se como o pior dos defeitos” (29). O que se vê a seguir é Angelino se aproximando de Etelvina, tia de Maria José, como aluno de corte de alfaiate para poder frequentar a casa de sua amada. Para conquistar a aprovação de Etelvina e o amor de Maria, ele as presenteou com flores enfeitiçadas por Rosa que, a pedido dele, usou de seus conhecimentos místicos para que o filho conseguisse afastar um rival que estava noivo de Maria. O que se vê no decorrer da autobiografia é Angelino assumindo um papel patriarcal extremamente violento tanto com os filhos quanto com a esposa.

Embora o homem seja a figura opressora na maior parte da narrativa de Lima, também podemos perceber aspectos de preconceito racial na relação que ela mantinha com suas meias-irmãs, as filhas de Angelino com sua primeira esposa. No capítulo “O diabo nas portas do paraíso,” Lima relata que no início da adolescência decidiu morar com as meio-irmãs mais velhas, Lígia e Angelita, no Rio de Janeiro. Ao chegar lá, ela foi tratada como serviçal, tendo que trabalhar em casa e cuidar dos sobrinhos. Cada vez que fazia algo que suas irmãs consideravam errado, era punida com agressões físicas e verbais. Além disso, suas irmãs a chamavam de negrinha quando estavam com raiva dela. De volta ao Marajó, ela reflete sobre o porquê de ter recebido aquele tratamento durante sua estadia no Rio e conclui: “Talvez por eu ter a pele morena, queimada de sol e marca de pajé” (254).

Além da tumultuada relação da autora com o pai e sua família, temos capítulos detalhados sobre a filosofia por trás das práticas da pajelança cabocla. Esses capítulos contextuais que fogem do estilo autobiográfico explicam a intrínseca relação do xamã com a natureza e os seres

encantados (os caruanas) que nela habitam e são o veículo da cura promovida pelos trabalhos da pajé. Esses capítulos também revelam muito da visão que a autora tem das próprias práticas, uma vez que, como veremos mais adiante, existem diversas vertentes da pajelança cabocla, das mais fiéis aos preceitos indígenas, às mais sincretizadas e influenciadas por outras linhas religiosas.

O livro termina em 1956 com a pajé voltando para o Rio, desta vez para morar com a mãe. Ambas deixam Angelino, que pede para Lima ficar em Belém após uma série de maus-tratos cometidos por ele enquanto ela estava grávida. Naquela época, a autora estava no segundo casamento e tinha dois filhos. Ela também deixou o marido em Belém porque ele ainda era estudante. Mudar-se para o Rio não significou abandonar suas crenças, pois afirma na última página que “sempre foi ajudada pelas energias vindas do mar.” (329) Esse final mostra Lima abraçando sua identidade de pajé, além de abandonar a autoridade patriarcal que a oprimia.

Uma das maiores motivações que direcionam o foco de análise deste trabalho se deu no momento da leitura do prefácio da oitava edição da obra que conta com um texto de Tizuka Yamasaki. A aclamada diretora de cinema relata sua experiência visitando o projeto Caruanas do Marajó, onde viu os alunos aprendendo a ler e a escrever enquanto aprendiam a amar e a respeitar a natureza em salas elevadas do solo, pois a pajé as havia concebido e desenhado para que a terra pudesse respirar. Além disso, ela menciona a inauguração de um forno de cerâmica que permitiria às crianças terem mais contato com a cultura de seus ancestrais marajoaras (15). As práticas educacionais de Lima remetem às ideias de Ailton Krenak (2022) quando afirma que “Uma criança com sete, oito anos de idade já começa a ser treinada para ignorar o meio ambiente. É isolada em uma sala de aula para ser alfabetizada e vai sendo incutida nela, desde cedo, a ideia de uma vida sanitária” (56). Ele esclarece que uma vida sanitária implica, por

exemplo, que a terra seja considerada suja. Em contraposição, ao refletir sobre sua própria infância permeada pelo contato com a natureza, o autor diz: “Essa liberdade que tive na infância de viver uma conexão com tudo aquilo que percebemos como natureza me deu o entendimento de que eu também sou parte dela” (53). Ele conclui dizendo que “essa potência de se perceber pertencendo ao mundo poderia ser uma boa ideia de educação. Não para um tempo e um lugar no futuro imaginários, mas para o ponto em que estamos agora”(54). De modo semelhante, Lima propõe um modelo educacional que se afasta da educação meritocrática e eurocêntrica que pouco valoriza as culturas ancestrais e suas contribuições para que se alcance uma sustentabilidade que vá além de tratados internacionais pouco eficazes e uma visão de mundo antropocêntrica. Assim, ao escrever suas memórias e atá-las intrinsecamente à sua filosofia espiritual, a autora refloresta epistemologicamente não apenas o mundo das letras, mas também o do cinema e da educação.

O reflorestar epistemológico e a jornada da pajé – um referencial teórico

Chamo de “reflorestar epistemológico” o trabalho de autores negros, indígenas e, neste caso, caboclos que estão trazendo à tona conhecimentos há muito (quase) esquecidos. A intenção deste reflorestamento epistemológico não é predatória e nunca teve como objetivo eliminar o conhecimento hegemônico, por mais dominador que esse tenha sido ao longo do tempo. Esse reflorestamento está intensamente relacionado ao conceito de ecologia do conhecimento de Boaventura dos Santos (2009) quando afirma que “é uma ecologia porque se baseia no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (um dos quais é a ciência moderna) e nas interações sustentáveis e dinâmicas sem comprometer a sua autonomia, a ecologia do conhecimento baseia-se na ideia de que conhecimento é interconhecimento” (44-45). Numa contribuição a esse conceito, Krenak afirma que “a ecologia do conhecimento deve

também integrar a nossa experiência quotidiana, inspirar as nossas escolhas sobre o lugar onde queremos viver, a nossa experiência como comunidade” (73). Por certo, promover essa ecologia de conhecimentos espirituais, ecológicos e acadêmicos exigiu um desvencilhamento de diversas estruturas sociais opressoras, estruturas essas denunciadas, por exemplo, quando a pajé afirma que “Mulher só e independente é sinônimo de prostituta. É objeto. Coisa a ser tomada e usada, conforme conveniência dos homens. Por todos os lados, sente-se os rancores feudais e machistas” (17). Esses rancores feudais machistas evocam o que foi apontado por Lugones anteriormente com relação às mulheres num ambiente marcado pelo colonialismo. Para nos aprofundarmos um pouco mais nos conceitos de colonialidade e colonialismo, partiremos para uma breve apresentação sobre os termos que serão importantes no decorrer deste trabalho.

Aníbal Quijano (2005) aponta a globalização como um processo que começou com a colonização das Américas e culminou em uma nova potência global. De acordo com o autor:

Um dos eixos fundamentais desse modelo de poder é a classificação social da população mundial em torno da ideia de raça, construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e perpassa as dimensões mais importantes do poder global, incluindo sua racionalidade específica: Eurocentrismo (1).

Nesse sentido, podemos entender que o colonialismo não termina com a colonização. Assim, ele é um dos fundamentos das relações de poder (ex: relações raciais e de gênero) que virão com a modernidade – um conceito que privilegia os valores eurocêtricos. Esses valores eurocêtricos foram usados para dominar as comunidades indígenas e sufocar suas epistemologias. De acordo com Walter D. Mignolo (2018) “a retórica da modernidade nos fez acreditar que os indígenas eram não-europeus que precisavam da religião universal europeia e das ciências e filosofias seculares para se tornarem civilizados e desenvolvidos; isto é, moderno”

(121). Diante do que foi posto, pode-se entender a colonialidade como a herança de séculos de relações hierárquicas baseadas nos eixos apontados por Quijano e Lugones (raça e gênero). Mesmo com o fim do regime colonialista nas Américas, persiste esse sistema hierárquico ao qual o sujeito negro, indígena e as mulheres vivem numa posição de subalternidade se comparados com o homem branco. Essas relações são visíveis em *O mundo místico* desde a descrição da vida de Angelino até as relações familiares de Lima.

Lima também reflete acerca da modernidade (ou o progresso, nas suas palavras) como uma força que tende a separar as pessoas ao afirmar “parece que o progresso tem o poder de tornar as pessoas distantes, indiferentes, quase inimigas, fechadas em mundos distantes com seus carros, seus televisores e aparelhos de som” (90). As palavras da pajé podem parecer contraditórias, visto que ela mesma aparece constantemente em programas de TV, rádios, documentários e mídias digitais que ela aponta como instrumentos do progresso para separar as pessoas. Entretanto, é nesse paradoxo de estar em dois lugares diferentes (mundo dos encantados/mundo dos humanos, passado ancestral/modernidade) que a autora constrói uma trajetória decolonial de resgate e enfrentamento de opressões. No decorrer deste estudo chamarei essa trajetória de “jornada autobiográfica da pajé”.

Apesar de contar com diversas edições, e a primeira delas ter sido lançada há três décadas, poucos estudos têm *O mundo místico* como objeto principal de atenção enquanto obra literária. Entre os trabalhos encontrados há os que dizem respeito ao processo de adaptação da obra para outras mídias, como é o caso da dissertação de Alexandre da Silva Rosendo (2011) que se volta à adaptação da cosmogonia amazônica representada teatralmente no desfile da escola de samba Beija-flor de Nilópolis. De maneira semelhante, Ericky da Silva Nakanome e Adan Renê Pereira da Silva (2023), ao escreverem sobre a representação do livro de Lima dentro da performance do

Boi Caprichoso, no festival de Parintins, afirmam que, em *O mundo místico*, “Zeneida nos apresenta um misto da vida sofrida em uma sociedade misógina, machista e psicofóbica e as experiências dela em meio aos caruanas, encantados das águas doces que a ela renderam o citado status de pajerana, uma mulher pajé” (172). A maioria dos outros trabalhos encontrados olham para a importância antropológica da obra.

Raymundo Heraldo Maués (2007), antropólogo estudioso da pajelança no Pará, afirma que *O mundo místico dos caruanas e a revolta de sua ave* (título da quarta edição) é o que há de mais importante no universo da pajelança marajoara, pois a obra é uma “exposição doutrinária de uma pajé a respeito de sua própria visão de mundo religiosa, de sua prática e do ethos decorrente, que certamente partilha – a despeito dos elementos idiossincráticos de sua construção literária – com outros pajés marajoaras e amazônicos” (159). Num estudo mais geral sobre a mulher dentro da pajelança da ilha do Marajó, Mayra Cristina Silva Faro (2012) observa que as práticas apresentadas pela pajé divergem muito das já conhecidas por folcloristas, antropólogos e historiadores que anteriormente se debruçaram sobre o tópico, uma vez que ela busca uma integração maior com a natureza e trabalha com entidades diferentes das de outros pajés estudados (15). Já Roseanne Castelo Branco (2017), ao abordar o processo de tradução do universo da linguagem dos caruanas,⁶ pontua que a obra pode ser vista sob um viés literário enquanto autobiografia ao mesmo tempo que apresenta material de pesquisa antropológica para outros estudiosos (56).

Apesar de *O mundo místico* se encontrar classificado no campo autobiográfico, como descrito em sua ficha catalográfica, pouco se acha escrito acerca da obra sob um viés mais literário. Numa busca em repositórios acadêmicos como Google Scholar, Periódicos Capes,

⁶ Processo no qual um ajudante do pajé interpreta a fala do caruana que pode usar vocabulário próprio e, muitas vezes, desconhecido para a maioria das pessoas.

JSTOR, EBSCO e Scielo, em 03 de fevereiro de 2024, apenas encontrei o trabalho de Branco citando o livro com a ênfase mais literária das análises pelas quais a obra pode ser lida, enquanto a maioria dos outros eram voltados para estudos de cunho antropológico, histórico, religioso ou performático. Diferente da maior parte da fortuna crítica encontrada sobre a obra, este estudo busca fazer uma leitura da obra sob um viés literário. Alguns dos motivos pelos quais *O mundo místico* pode ser lido como uma obra literária diz respeito à forma criativa como a autora constrói aspectos de sua personalidade, não só enquanto sujeito autobiográfico, mas também enquanto protagonista da própria história por meio de recursos linguísticos criativos. Ora adotando uma voz narrativa, ora uma voz referencial que explica ao leitor os meandros de uma ritualística ancestral.

Para que se estabeleça um padrão de análise mais literário voltado ao texto de Lima, proponho aqui uma estrutura narrativa que denomino de “Jornada autobiográfica da pajé,” uma vez que a narrativa de Lima, acerca de sua própria trajetória, se assemelha bastante à forma como outros pajés caboclos, benzedeiros e pessoas que trabalham com as entidades da encantaria descrevem seu processo de se tornar e ser pajé. Para elaborar as etapas dessa narrativa tomei como inspiração a “jornada do herói,” ou o monomito, conceito cunhados por Joseph Campbell em *O herói de mil faces* (1989),⁷ obra na qual o autor analisa os elementos presentes em narrativas que ele classifica como heróicas, míticas e folclóricas de diversas regiões do globo. Segundo o autor, o propósito de seu livro é “desvelar algumas verdades que nos são apresentadas sob o disfarce das figuras religiosas e mitológicas, mediante a reunião de uma multiplicidade de exemplos não muito difíceis, permitindo que o sentido antigo se torne patente por si mesmo” (4). Com esse fim em mente, Campbell utiliza uma perspectiva psicanalítica junguiana, tendo em

⁷ A obra original foi originalmente publicada em 1949.

mente que essas narrativas apresentam símbolos que podem ser generalizados para pessoas de todas as culturas, buscando assim uma espécie de unicidade entre elas.

O modelo de Campbell⁸ foi adaptado para diversos outros contextos (escrita criativa, empresarial etc). O monomito proposto pelo autor contém três partes principais compostas de subpartes como se pode ver na tabela abaixo:

A partida	A Iniciação	O retorno
1. O chamado da aventura: um perigo ou uma ameaça a ser combatida surge.	1. O caminho de provas: o herói passa por uma série de provas para as quais seus amuletos e agentes sobrenaturais o ajudam.	1. A recusa do retorno: terminada as suas provações, o herói necessita regressar com suas vitórias e sabedoria alcançadas, mas se sente incapaz de tal tarefa.
2. A recusa do chamado: o herói, a princípio, se recusa a seguir sua jornada por conta de medos ou ocupações.	2. O encontro com a deusa: o herói encontra um aliado que pode ser um ser sobrenatural que vai lhe ajudar na jornada.	2. A fuga mágica: o retorno pode ser tão cheio de aventuras quanto a partida. Para tanto, o herói precisará de apoio mágico para proteger o tesouro conquistado.
3. O auxílio sobrenatural: Uma figura anciã protege o herói com amuletos e parceiros sobrenaturais para que ele enfrente o mal iminente.	3. A mulher como tentação: uma tentação que pode ser uma mulher ou não desafia o herói.	3. O resgate com auxílio externo: nesse retorno, assim como na partida de seu mundo, o herói necessita de um agente
4. A passagem pelo primeiro limiar: o herói inicia sua jornada e precisa enfrentar seu primeiro desafio que geralmente se dá num	4. A sintonia com o pai: o herói se depara com a verdadeira razão da jornada. 5. A apoteose: o confronto com essa razão leva o herói a	

⁸ As características do modelo mostradas na tabela 1 representam apenas uma parte do monomito de Campbell selecionadas de acordo com a necessidade deste trabalho.

mundo/ambiente desconhecido por ele. Um “guardião limiar” que pode ser um inimigo ou, até mesmo, um aliado disfarçado, é responsável por lançar esses desafios. 5. O ventre da baleia: o herói está fraco e precisa agir para se fortalecer.	ter conhecimentos mais profundos sobre seu próprio poder e importância. 6. A bênção última: o herói atinge seu desafio final após uma jornada que o engrandeceu de alguma forma.	externo para que sua missão de volta seja concluída. 4. A passagem pelo limiar do retorno: antes que o retorno seja concluído, o herói precisa enfrentar um último guardião/barreira. 5. Senhor dos dois mundos: o herói se consolida como indivíduo que pode transitar por diferentes mundos, incluindo-se aí o material e o espiritual. 6. Liberdade para viver: a liberdade para se viver é conquistada por meio da vitória sob o medo da morte.
--	--	---

Tabela 1: A jornada do herói

A escolha do monomito como modelo inspirador para este trabalho pode parecer contraditória, dado o fato de ele ser uma visão de um *outsider* na tentativa de homogeneizar narrativas de diferentes culturas dentro de um formato universal que represente a psiquê humana. Entretanto, ao falar de reflorestar epistemológico, me refiro também à forma como autores provenientes de origens indígenas e negras se apropriam de instrumentos, como a escrita, que foram essenciais nos processos de dominação de seus antepassados. Deste modo, me apropriar

do monomito é uma forma de reflorestá-lo. Pode também parecer cínica a escolha do monomito para promover um paralelo com a obra analisada, dado o fato de que a primeira traz narrativas recontadas nas culturas em que estão inseridos enquanto a segunda é uma narrativa em primeira pessoa que não tem a proposta de ser mítico ou folclórico, entretanto, Lima também traz narrativas que poderiam ser encaixadas no gênero mítico se compararmos os capítulos em que ela explica a origem dos seres encantados. Ela o faz, no entanto, de uma forma que não intenciona contá-los como uma estória primitiva que não é real. Ela contextualiza a origem dos caruanas para explicar como eles agem nos dias de hoje dentro dos rituais de pajelança cabocla. Ademais, a narração em primeira pessoa afasta a tendência de classificar tais narrativas como folclóricas e irreais. Por fim, não tenho a intenção de colocar a pajé como uma heroína, mas como alguém que assumiu o direito de contar suas próprias narrativas sob seu próprio ponto de vista, uma pessoa real, com problemas e opressões reais, parte de uma sociedade moldada por valores coloniais. O contraste dos pontos de vista de Campbell, acerca do que ele considera mítico e folclórico, e o de Lima sobre suas próprias experiências também é um dos pontos de atenção deste estudo. O monomito, como veremos nos próximos parágrafos, foi, também, um instrumento de homogeneização exaustivamente usado para fins de entretenimento na indústria cinematográfica, escrita criativa e etc.

Em uma das variações do monomito, *A jornada do escritor: estruturas míticas para escritores* (2006), Christopher Vogler, conhecido roteirista de Hollywood, desenvolveu um esquema que adaptava a jornada do herói para uma forma mais simplificada que pudesse ser usada por escritores nos mais diversos tipos de tramas. Ao destacar seu encontro com a jornada do herói, o autor comenta: “Saí em busca dos princípios básicos da narrativa, mas no caminho encontrei algo mais: um conjunto de princípios de vida. Cheguei à convicção de que a jornada do

herói é nada menos do que um compêndio para a vida, um abrangente manual de instrução na arte de sermos humanos” (11). Assim, é possível notar que o autor considera o monomito um modelo que abrange a própria forma de existir humana, algo que nos representa como espécie independentemente de diferenças étnicas e de gênero.

A respeito da influência de Campbell e Vogler no cinema, Warley Mendes de Jesus (2013) numa análise de *Era uma vez no oeste* (1968) e *Yojimbo* (1961), dois filmes que retratam gêneros estéticos de diferentes culturas (faroeste e samurais), conclui que o modelo narrativo que eles seguem (a narrativa sobre o herói) faz com que o público os idolatrem, uma vez que, “eles apresentam exatamente o que as pessoas querem ver, isto é, as mesmas histórias sendo apresentadas de maneiras cada vez mais primorosas” (66). Assim, as narrativas, mesmo que objetivando representar culturas diferentes acabam uniformizadas em prol de demandas mercadológicas. Em contribuição, ao analisar filmes da Disney protagonizados por mulheres heroínas, Júlia Gabriela Carvalho de Jesus (2021) identifica a jornada do herói em filmes recentes da produtora além da diversidade etnico-racial como em *Moana* (2016) que mostra a aventura de uma protagonista da Polinésia em meio aos deuses e crenças que habitam aquela região (18-19). A exposição de culturas não européias e personagens femininas fortes que quebram com os padrões anteriores de princesas indefesas, sem dúvida, é um ponto positivo de produções voltadas ao público infantil nas últimas décadas. Entretanto, considero que prender essas personagens étnicas numa narrativa exterior às culturas em que vivem é também uma forma de ocidentalizar essas culturas. Vogler reconhece essa faceta do imperialismo cultural que assola os meios de produção de culturas de massa ao pontuar que “os valores americanos e as premissas culturais da sociedade ocidental ameaçam asfixiar os sabores singulares de outras culturas” (17). Para esse problema, ele aponta a solução ao lançar o seguinte questionamento:

Será a Jornada do Herói um instrumento de imperialismo cultural? Poderia ser, se ingenuamente interpretada, cegamente copiada e inquestionavelmente adotada. Mas pode também ser, se adaptada com ponderação, uma ferramenta útil para o contador de histórias em qualquer cultura, a fim de refletir as qualidades únicas e inimitáveis da geografia, clima e pessoas locais (17).

Dito isso, criar uma trajetória autobiográfica da pajé é uma forma de ressignificar e se apropriar desse modelo narrativo, assim como também de promover uma ecologia de saberes dessa personagem que transita em diferentes âmbitos sociais, raciais e culturais. Ao fazer isso, esse trabalho também se propõe a demonstrar uma análise dessas narrativas que partem de um ponto de vista que levem em consideração as especificidades da cultura em análise. Por fim, ao invés de se tentar encaixar as narrativas amazônicas referentes à pajelança cabocla em generalizações teóricas psicanalíticas, objetiva-se aqui mostrar que, ao invés de serem mitologias de um tempo distante, elas estão vivas no cotidiano das comunidades que habitam, como afirma Ailton Krenak (2022): “as mitologias estão vivas. Seguem existindo sempre que uma comunidade insiste em habitar esse lugar poético de viver uma experiência de afetação da vida, a despeito de outras narrativas duras do mundo” (51). Numa contestação do termo mito, Kaká Werá Jecupé (2020) afirma que a palavra foi usada por estudiosos por considerar as narrativas indígenas muito diferentes de seus próprios conceitos de história (62). Lima conta seus “mitos” como parte crucial de sua narrativa para que sua prática seja compreendida.

Vale ressaltar também que, apesar de estar propondo um modelo que leva em consideração a jornada do herói, mesmo que para fins de, também, questioná-la, considero que mais modelos de análise devam ser criados, especialmente, por pessoas que vivem nas culturas de interesse, sem que haja influência externa. Para fins de contextualização, considero importante informar que a

análise deste trabalho parte do ponto de vista de um homem negro, de descendência também indígena e européia, que cresceu no estado do Pará convivendo com muitas narrativas sobrenaturais repassadas por antepassados, ao mesmo tempo que seus livros didáticos (produzidos no sudeste brasileiro) tratavam dessas narrativas como lendas.

Partindo dessa consideração, *O mundo místico* e trabalhos acadêmicos que se debruçam sobre a prática da pajelança cabocla a partir de relatos de pajés, identifiquei uma série de padrões referentes aos processos de tornar-se pajé e trabalhar com os seres da encantaria. Esses processos, bem como fases dessas narrativas, são descritos no quadro a seguir feito por mim.

Os sinais de pajé	Encantamento	Iniciação	Prática
1. Premonição: um sinal dos dons mediúnicos do pajé aparecem já antes de seu nascimento por meio de uma premonição de outro pajé, um membro da família ou até mesmo pelo choro do futuro pajé ainda no ventre da mãe.	1. O sequestro: o futuro pajé é levado ao encante, o mundo onde vivem os encantados 2. A loucura/doença: quando consegue retornar do encante, o futuro pajé entra num estado de confusão emocional e avistamento de seres sobrenaturais, sinais que muitas vezes são classificados como	1. O pajé experiente: um xamã mais experiente é procurado para iniciar o novo pajé. 2. A quarentena: o aprendiz de pajé precisa se manter por um tempo isolado ou sem ter acesso a lugares ou elementos da natureza.	É o momento no qual o pajé, já iniciado, pratica seus rituais de cura.
2. Infância encantada: diversos eventos			

durante a infância do pajé indicam uma conexão maior com seres espirituais como visões e doenças misteriosas.	problemas psiquiátricos pelos familiares.		
---	---	--	--

Tabela 2 - A jornada autobiográfica da pajé

As fases apresentadas acima serão detalhada no terceiro capítulo deste trabalho. Além disso, para melhor entendimento de aspectos históricos e culturais da prática da pajelança cabocla, o segundo capítulo trará um apanhado acerca dessa prática religiosa. Vale ressaltar que, apesar de este trabalho dar ênfase à teoria decolonial, em diversos momentos, nos aproximamos teoricamente também do aparato teórico pós-colonial. A razão dessa observação é evitar o que foi apontado por Elena Brugioni (2022) quanto às atuais produções acadêmicas brasileiras que, por vezes, apresentam erroneamente os termos decolonial e pós-colonial como sinônimos. Segundo a autora os estudos decoloniais “se constituem como arcabouços críticos alicerçados nas geopolíticas do conhecimento e nas políticas do corpo - *geo and body politics* -, e, por outro lado, de promover uma disjunção - *delinking*- das matrizes coloniais da modernidade e do conhecimento” (220). A proposta de ressignificação da jornada do herói se aproxima da descrição de Brunioni:

O que define o significado crítico e metodológico da perspectiva pós colonial é, em primeiro lugar, a escolha consciente deliberada de um ponto de observação a partir do qual é possível enxergar e interrogar cânones estabelecidos históricos, literários, culturais

- sem nunca perder de vista sua inevitável e forçosa sobreposição como histórias, discurso e sujeitos produzidos a partir de sujeitos e lugares que se inscrevem na “situação colonial” cuja leitura obriga a um indispensável demorado e contínuo contraponto. (219)

Assim, enquanto a teoria decolonial visa o *delinking* dos alicerces coloniais, a pós-colonial conversa com esse cânone sobreposto sobre o sujeito colonizado a propósito de gerar uma crítica acerca deste sem, necessariamente, buscar um desligamento desse. O modelo canônico narrativo do monomito será desafiado aqui, mas não será feito um *delink* total. No entanto, essa disjunção decolonial está presente em diversos momentos da autobiografia de Lima, inclusive quando se trata da pajelança que ela defende - livre de influências eurocêtricas ou religiões sincréticas. O contraponto pós-colonial vem a partir da própria escrita de uma autobiografia, que é a forma como Lima, uma mulher não-branca, defende uma fé e um culto totalmente amazônico. Para analisarmos a autobiografia enquanto elemento decolonizador de narrativas faremos a seguir um apanhado geral sobre o gênero.

A autobiografia como gênero literário

Para explicar os elementos da autobiografia partiremos das definições de Philippe Lejeune (2008) que descreve o gênero como “narrativa retrospectiva em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência, quando focaliza sua própria existência, quando focaliza sua história individual, em particular a história de sua personalidade” (14). O autor ainda afirma que nessa definição entram em jogo elementos pertencentes a quatro categorias diferentes:

1. Forma da linguagem:

- a) narrativa;
- b) em prosa

2. Assunto tratado: vida individual, história de uma personalidade.
3. Situação do autor: identidade do autor (cujo nome remete a uma pessoa real) e do narrador.
4. Posição do narrador.
 - a) identidade do narrador e do personagem principal;
 - b) perspectiva retrospectiva da narrativa (14)

Diante desse contexto, a narrativa de Lima se classifica como o que Lejeune chama de narrativa clássica (autodiegética), pois é narrada em primeira pessoa e a narradora é a personagem principal. Lejeune pontua que o ato de narrar a própria vida foi e continua sendo um privilégio das classes dominantes pois “o ‘silêncio’ das outras classes parece totalmente natural: a autobiografia não faz parte da cultura dos pobres” (113). O autor explica mais adiante no seu livro que esse silêncio se dá pela forma como as classes sociais se instrumentalizam com a leitura:

O problema da alfabetização e da aculturação esconde um outro problema: o do circuito de comunicação do impresso e da função de textos que passam por esse canal. Esse circuito está nas mãos das classes dominantes e serve para promover seus valores e ideologia. Os relatos autobiográficos, obviamente, não são escritos apenas para “transmitir memória” (o que é feito pela fala e pelo exemplo em todas as classes). Eles constituem o espaço em que se elabora, se reproduz e se transforma uma identidade coletiva, as formas de vida próprias às classes dominantes. Essa identidade se impõe a todos os que pertencem ou se integram a essas classes e relega as outras a uma espécie de insignificância. (131)

Vale ressaltar que muito do referencial de Lejeune vem do papel da autobiografia na Europa. Entretanto, muitos paralelos podem ser traçados a partir desses referenciais, tanto a fim de que se encontrem semelhanças quanto diferenças com o contexto e foco deste estudo. A exemplo, o autor comenta que as experiências vividas pelas classes sociais menos abstradas normalmente são narradas por terceiros vindos da classe dominante. No entanto, a partir do momento em que a classe dominada assume o papel de narradora da própria história por meio da escrita, um ato de ascensão social e integração à cultura dominante estará em curso, mesmo que o propósito dessa narrativa tenha fins de militância e resistência. (133)

Lejeune chama de “autobiografia dos que não escrevem” aquelas feitas a partir de material gravado, geralmente feito para estudos etnográficos. Ele afirma que nesse caso a palavra é tomada de seus produtores para ser transformada em escrita. Essa ação causaria um problema de autoria, pois as palavras gravadas e transcritas são submetidas à interpretação dos estudiosos que a coletam. Dessa forma, *O mundo místico*, uma das únicas autobiografias de uma pajé cabocla de que se tem notícia, entrega ao leitor uma experiência cultural que normalmente vem interpretada sob a perspectiva de modelos científicos eurocêntricos.

Sidonie Smith e Julia Watson (1998), ao tratar da autobiografia escrita por mulheres enquanto foco de estudo, apontam que o gênero demorou a ter atenção da crítica mesmo que mulheres venham escrevendo e publicando obras autobiográficas por vários séculos (4). Isso se dá, porque, segundo as autoras “academic and popular historians alike regarded it as at best a mine of biographical information and salty citations and deemed it too windy and unreliable- since life stories stretch, the truth-to be worthy of critical investigation” (5). Sendo assim, muitos dos que se dedicaram à escrita autobiográfica, preferiram focar nas vidas de homens que

atingiram grandes feitos na vida. Entretanto, as autoras apontam que os estudos voltados para a autobiografia de escrita feminina começaram a se solidificar a partir da década de 70:

Women's autobiography is now a privileged site for thinking about issues of writing at the intersection of feminist, postcolonial, and postmodern critical theories. Processes of subject formation and agency occupy theorists of narrative and, indeed, of culture as never before. If feminism has revolutionized literary and social theory, the texts and theory of women's autobiography have been pivotal for revising our concepts of women's life issues-growing up female, coming to voice, affiliation, sexuality and textuality, the life cycle. (5)

Ademais, Smith e Watson apontam diversas características que diferenciam a autobiografia feminina da masculina, como a ênfase no processo coletivo em detrimento da soberania e universalidade do sujeito solitário, além de ser um instrumento usado por autoras para se fazerem visíveis na história (5). Em vista disso, elas apontam que estudiosos, num esforço de promover uma pedagogia feminista, procuraram modelos positivos de mulheres que refutaram os modelos patriarcais nos quais estavam inseridas e fizeram de sua escrita uma forma de resistência e empoderamento. Elas pontuam que, num contexto no qual o cânone literário e a tradição ocidental pintaram a mulher como “o outro,” seja como deusas ou como demônios, a escrita autobiográfica feminina é uma forma também de recuperar a própria vida feminina e descobrir como as autoras falariam “com a suas próprias palavras” (7). Se a mulher, desde remotas eras, tem sido vista como “o outro,” a mulher colonizada sofre esse processo duplamente, tendo em vista também suas origens étnicas. Gayatri Chakravorty Spivak em *Pode o subalterno falar?*⁹

⁹ A autora define subalterno como aquele que pertence “às camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (12).

(2010) aponta a violência epistêmica que é constituir o sujeito colonial como “outro.” A autora problematiza também a dificuldade que uma mulher, no âmbito pós-colonial, tem para se auto representar pois “mulher como subalterna, não pode falar e quando tenta fazê-lo não encontra os meios para se fazer ouvir” (15). O anseio de Spivak se dirige, principalmente, à mulher intelectual, cabendo a ela “criar espaços e condições de auto representação e de questionar os limites representacionais, bem como seu próprio lugar de enunciação e sua cumplicidade no trabalho intelectual” (15). Nesse sentido, considero a autobiografia de escrita feminina como um lugar de enunciação no qual as mulheres se inserem como agentes ativos dentro das sociedades em que estão inseridas. Esse tipo de escrita pode servir, então, como uma leitura de contraponto ao que menciona Campbell ao falar sobre o papel feminino nas narrativas que ele analisou.

Segundo o autor,

A mulher é o guia para o sublime auge da aventura sensual. Vista por olhos inferiores, é reduzida a condições inferiores; pelo olho mau da ignorância, é condenada à banalidade e à feiúra. Mas é redimida pelos olhos da compreensão. O herói que puder considerá-la tal como ela é, sem comoção indevida, mas com a gentileza e a segurança que ela requer, traz em si o potencial do rei, do deus encarnado, do seu mundo criado (65-66).

No caso de *O mundo místico*, Lima faz de sua narrativa um instrumento de visibilidade da mulher amazônica colocada numa posição de subalternidade pela retórica masculina dominante, mas que aparece como um agente de mudanças sociais e preservação de aspectos culturais, ancestrais (aqui a pajelança cabocla) e ambientais. Entendemos também que a homogeneização de narrativas dentro de um modelo eurocêntrico, como é o caso do monomito, representa uma forma de delimitar esse sujeito detentor de narrativas sobrenaturais como “o outro,” ou seja, aquele que pode ter sua cultura analisada sob um viés psicanalítico ou qualquer outra forma de

categorização estranhas às suas tradições narrativas. Essas formas de se analisar o outro, no caso da pajelança sendo vista por lentes eurocêtricas, será o objeto de atenção do próximo capítulo, assim como a forma como a forma como Lima apresenta suas práticas de uma perspectiva interna a elas

CAPÍTULO 2

PAJELANÇA

Neste capítulo contextualizaremos a pajelança a fim de familiarizar o leitor com essa prática. Também se faz necessário uma contextualização das representações das culturas indígenas no contexto brasileiro. Isso é crucial para que uma análise mais profunda, e que vá além do monomito, seja tecida, uma vez que também há várias outras formas de se “desflorestar” culturas de matriz indígena. Para tanto, no subcapítulo “Xamanismo e pajelança no Brasil” será explorada literatura referente às práticas xamânicas no Brasil como *Xamanismo no Brasil* de E. Jean Matteson Langdon (1996) e *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico* de, Maués (1995). Por fim, analisaremos os capítulos “Encantaria, o mundo das águas”, “No princípio, eram as águas,” “A pajelança” e “Os trabalhos do Pajé” nos quais Lima faz uma pausa na narração de suas memórias assume uma linguagem mais referencial acerca dos preceitos seguidos por um pajé. Esses capítulos ajudam a autora na produção do discurso dentro da autobiografia e na construção da pajé enquanto sujeito na obra. No subcapítulo “Encantados,” trarei um recorte de como Lima e outros pajés enxergam esses seres e como eles se diferenciam dos arquétipos cristalizados pela jornada do herói a partir de uma escrita autobiográfica.

Xamanismo e pajelança no Brasil

Langdon classifica a pajelança encontrada no Brasil como uma forma de xamanismo (9). A autora ainda aponta que a palavra xamã (o sacerdote dentro do xamanismo) vem da língua

siberiana tunge e indica alguém que atua como um mediador entre o mundo dos mortos e dos vivos. Ela pontua que as primeiras descrições dos xamãs vêm de exploradores naturalistas e viajantes que geralmente os descreviam como esquisitos e exóticos, que faziam “voos místicos” ao entrar em estado de transe (12). É possível perceber que, desde esses primeiros relatos, há uma tendência de classificar as práticas e narrativas xamânicas dentro dos conceitos culturais dos observadores. A exemplo, ao citar a história de como surgiu o primeiro xamã, contada pelos Buriats de Irkutsk (Sibéria), Campell classifica a narrativa como um “conto folclórico” (117). Apesar do termo *foclore*¹⁰ ter um amplo significado, ele é comumente usado para classificar narrativas sobrenaturais de culturas não européias. No Brasil, é comum se dizer que o curupira (de origem indígena) faz parte do folclore, mesmo que a crença neste ser seja forte em algumas comunidades dentro do país.

De acordo com Patrícia Carvalho Cavalcante (2008), “historicamente na América do Sul o termo pajé é usado de forma corrente entre as populações indígenas (paye), sendo proposto pelos cronistas que chegaram à América a partir do século XVI para designar o xamã dessas terras, os mesmos percebiam tais práticas como demoníacas” (8). Esse ato de denominar como demoníaco aquilo que fugia do padrão eurocêntrico pode ser visto nos relatos de vários padres como, por exemplo, no relato do padre capuchinho Claude d’Abbeville (qtd em Evréaux, 1874) numa de suas incursões em terras brasileiras no século XVII:

Estes curandeiros, convem saber, são embusteiros de que se serve o Diabo
para ter os Indios sempre supersticiosos. São muito estimados pelos barbaros,
que n'elles muito cree. Dão-lhes o nome de Pagés <<Curandeiro ou

¹⁰ O Dicionário Aurélio apresenta três definições para o termo: 1.Conjunto das tradições, conhecimentos ou crenças populares expressas em provérbios, contos ou canções. 2.Conjunto das canções populares de uma época ou região. 3.Estudo e conhecimento das tradições de um povo, expressas nas suas lendas, crenças, canções e costumes; demologia, demopsicologia”.

Feiticeiro.>> Predizem a fertilidade e a seccura da terra, e promettem muitas chuvas e todos os bens, e fizeram persuadir ao povo que quando soprem n'um lugar doente, desaparece a dor, e por isso quando adoecem os Indios são elles procurados, e conhecendo o lugar do soffrimento principiam os taes Pagés a soprar, e pondo a bocca no lugar fingem chupar o mal, e depois escarram-no, e fica bom o doente. As vezes escondem na mão alguns ossos, pedras e pedaços de pau ou de ferro, e depois de haverem chupado o lugar, mostram estas coisas, e persuadem ao doente havel-as tirado d'ahi. Assim se curam por imaginação, superstição ou arte diabolica (374-375).

O trecho acima demonstra como os religiosos viam os nativos do Brasil que foram classificados como feiticeiros fingidores e praticantes artes diabólicas mesmo sem terem conhecimento do conceito de diabo, comum ao cristianismo. Desde esses tempos, lançava-se às práticas da pajelança um descrédito e um status de algo que interagiu com forças consideradas malignas. Assim sendo, as práticas xamânicas dentro do Brasil foram intensamente reprimidas, bem como a maior parte do *modus vivendi* indígena em detrimento do catolicismo e dos costumes políticos praticados na Europa. A seguir, o que se vê, não é um desaparecimento das práticas xamânicas, mas uma assimilação e sincretização semelhante à que aconteceu com as religiões de matriz africana. Maués afirma que, desde o século XVII, os jesuítas já procuravam reprimir os cultos xamanísticos entre os indígenas e essa repressão prosseguiu no século XVIII ficando ainda mais evidente com a visita do Santo Ofício¹¹ no Pará. Ele ressalta que, em anos

¹¹ De acordo com informação fornecida pelo “Arquivo Nacional,” o Santo Ofício foi um “órgão de investigação e repressão, criado pela Igreja Católica no período medieval, que encontrou êxito depois da Contra Reforma ou reforma católica. Foi instituído, em 1231, pelo Papa Gregório IX, através da bula *Excommunicamus* e confirmado por um decreto dois anos depois. O Santo Ofício sistematizou as leis e jurisprudências acerca dos crimes relativos à feitiçaria, blasfêmia, usura e heresias. Os processos eram constituídos a partir de denúncias e confissões feitas, muitas vezes, por aqueles temerosos de serem acusados de acobertar ou fomentar as heresias.”

mais recentes (século vinte), “o combate ao espiritismo e todas as suas formas incluía também a pajelança cabocla” (238). O autor afirma, porém, que essa oposição secular a essas práticas não foi capaz de aboli-las.

Alguns autores, como Thiago Lima dos Santos (2014), ressaltam que a pajelança praticada atualmente mescla elementos de outras práticas espirituais como o catolicismo popular, o tambor de mina e as culturas indígenas. Similarmente, Maués, ao estudar a ligação da pajelança ao catolicismo popular no nordeste paraense, conclui:

Existe uma relação entre santos católicos e encantados da pajelança cabocla, que as práticas rituais do catolicismo e da pajelança, assim como as crenças e representações subjacentes a elas constituem um universo com uma lógica muito própria e distinta, em vários aspectos, das concepções de um catolicismo oficial e erudito (188).

Maria Betânia Barbosa Albuquerque e Mayra Cristina Silva Faro (2012), por sua vez, destacam que outros pesquisadores, como folcloristas, historiadores e antropólogos, estudaram a pajelança sob diferentes lentes de acordo com sua disciplina de interesse. Eles também a classificaram em diferentes categorias, como indígena, africana e cabocla. Esta última será o foco principal a partir daqui.

A pajelança cabocla

O Dicionário Michaelis define “caboclo” como 1) indígena brasileiro, considerado selvagem, que manteve contato com os colonizadores, 2) Indivíduo mestiço, filho de brancos e indígenas e 3) Mestiços negros e indígenas. Levando-se em consideração essas três definições, podemos concluir que a palavra caboclo se refere ao contato entre indígenas e pessoas de outras origens. Em sua autobiografia, Lima explica que a pajelança cabocla é aquela praticada por pessoas de

ascendência indígena. A autora destaca ainda que o pajé é a pessoa que tem o dom de curar doenças naturais e não naturais com a ajuda dos caruanas (ou encantados) que são seres mágicos que vivem no fundo dos rios, florestas, sendo, portanto, detentores de poder e sabedoria.

Ao descrever sua própria prática como pajé, Lima reconhece o hibridismo pelo qual a pajelança passou no decorrer da história ao afirmar:

pajelança é o culto à encantaria que herdamos da cultura aborígine em nossas civilizações. Ao incorporar a cultura civilizada, sofreu influências das outras culturas colonizadoras e africanas. Perdeu sua pureza de origem. Contudo, eu permaneço fiel aos ensinamentos do pajé que me preparou. Mestre Mundico de Maruacá (183).

Ao reafirmar sua prática como livre de influências externas, Lima assume uma postura de desgosto quanto às influências cristãs e, principalmente, católicas que permeiam a prática da pajelança, ao mesmo tempo que também se mostra contrária à influência de religiões de matriz africana dentro da prática. Ela segue esclarecendo que “os aborígenes não tinham rituais e cerimônias de culto a Deus. Participavam de cerimônias e rituais variados para variadas divindades. Na encantaria ou pajelança repete-se o fato. Não há panteão de divindades, espíritos ou entidades” (184). Essa resistência, no entanto, significa muito mais a preservação da cultura indígena herdada por Lima do que uma aversão a outras crenças, uma vez que ela afirma não ter preconceito com manifestações espíritas e a doutrina cristã, mas rejeita interferências em suas crenças nos caruanas e nas forças da natureza. Ela alega que muitos dos que aliam o “misticismo branco” às práticas da pajelança acabam por fazer coisas que vão contra seus preceitos como cobrar por consultas, algo que considera errado, pois a cura é algo dado gratuitamente pela natureza (186). Assim, Lima se afasta de uma perspectiva capitalista que vê a natureza como algo a ser explorado para a geração de lucros, bem como do uso da religião para fins monetários,

uma vez que natureza e espiritualidade caminham juntas no mundo da pajelança. Ela se aproxima, dessa forma, do conceito de ecocentrismo como postulado por Débora Perilo Scherwitz (2022) que afirma que “na visão ecocêntrica, o meio ambiente é patrimônio da humanidade. A natureza existe em si mesma e deve prevalecer sobre o homem. Trata da proteção da natureza do ponto de vista da Lei Espiritual que não pode ser tratada como um objeto útil em benefício do homem” (69). O ecocentrismo está em direta oposição ao Antropocentrismo que, de acordo com o ‘Dicionário de filosofia’ vem “do grego *anthropos*, homem, e do latim *centrum*, centro. Concepção que situa e explica o homem como o centro do universo e, ao mesmo tempo, como o fim segundo o qual tudo o mais deve estar ordenado e a ele subordinado”. Parte dessa visão ecocêntrica da pajelança se revela na interação do xamã com os encantados, que são parte dessa natureza viva, inteligente e maior que tudo. Tratamos desses seres e de sua relação com os humanos na próxima parte.

Os encantados

Como colocado na seção anterior, a relação pajé/encantados talvez seja a expressão máxima de uma relação ecocêntrica dentro da narrativa de Lima, pois nela a natureza adquire consciência própria por meio desses seres que podem tanto ajudar quanto ser perigosos aos humanos. Lima, por várias vezes, usa os termos “caruanas” ou “encantados” para denominar os seres espirituais que a acompanham. Jerônimo da S. e Silva e Agenor Sarraf Pacheco (2015), ao estudarem a atuação da encantaria na região bragantina paraense (nordeste do estado), concluem que:

Os encantados, portanto, são seres que normalmente permanecem invisíveis a nossos olhos, mas não se confundem com os espíritos, manifestando-se de modo visível sob forma humana ou de animais e fazendo sentir sua presença através de vozes e outros sinais (como o apito da

curupira, por exemplo). Além disso, incorporam-se¹² nos pajés e nas pessoas que têm o dom para a pajelança. Entre os encantados, os do fundo¹³ são muito mais significativos para os habitantes da região. Habitam nos rios e igarapés, nos lugares encantados onde existem pedras, águas profundas (fundões) e praias de areia, em cidades subterrâneas e subaquáticas, sendo chamado de encante o seu lugar de morada. (196)

A presença dos encantados nesse tipo de prática é muito importante. Ao longo da autobiografia de Lima, esses seres mágicos se comunicam com os humanos por meio de um processo de incorporação, no qual o pajé recebe o caruana em seu próprio corpo para que possam conversar e atuar nos rituais. Segundo Lima:

Os caruanas são energias vivas sob as águas, segundo o conceito de encantamento cultuado pelos índios Marajoara.¹⁴ Quando as pessoas se encantam, suas energias humanas são levadas para Patuanú. Lá eles passam por vários estágios como flores, peixes, pássaros, etc. Durante esse processo, eles perdem suas energias como seres vivos e estas se fundem com as energias que já existem sob as águas do mar e que agora podem ser evocadas pelo pajé. A partir daí passarão a ser chamados de caruanas. (28)

No capítulo “No princípio, eram as águas,” Lima relata a origem dos caruanas segundo o que aprendeu com o mestre Mundico. De acordo com a narrativa contida no capítulo, os seres encantados surgiram a partir de um ser supremo, chamado Girador¹⁵, que habitava o mundo

¹² Em muitos momentos de *O mundo místico*, Lima usa o termo “Ficar atuada” para se referir ao ato de incorporar um caruana.

¹³ Encantados que vivem no fundo das águas.

¹⁴ Pacheco (2010) lista, entre os povos existentes no Marajó durante o processo de colonização, os aruãs, sacacas, marauanás, caiás, Araris, anajás, uanás, mapuás, pacaajás, entre outras e os batizados de Nheengaíbas. O autor narra o conflituoso processo de invasão portuguesa na ilha: “O labirinto de ilhas, os ‘Marajós’, e seus habitantes cravados na foz do território a ser conquistado, não assistiram, passivamente, àquelas estranhas chegadas de gentes tão diferentes de suas visões humanas. Experientes em contatos e guerras tribais anteriormente vividas, entre si e com outras nações enfrentaram as armas portuguesas por quase 20 anos” (18).

¹⁵ Segundo Lima, o Girador se assemelhava a uma grande igaçaba - um pote feito de barro (177)

quando tudo era apenas água. Do Girador surgiu Auí, um ser de luz que recebeu como missão construir sete cidades sob as águas para que seu povo morasse. Os habitantes dessas cidades eram seres transparentes com pés palmiformes e nadadeiras sobre o dorso. Esses seres, assim como as cidades, foram tragados pelas águas quando Auí desobedeceu as leis do Girador e olhou para o centro de um redemoinho que se formava nas águas. A desobediência de Auí liberou Anhangá¹⁶ do fundo das águas e modificou a topografia do mundo com a terra subindo e possibilitando a vida de outros seres, inclusive os humanos. O povo de Auí, tragado pelas águas, virou energia e passou a se manifestar como os caruanas.

Se olharmos de um ponto de vista narrativo, vemos que Lima descreve a origem dos caruanas de uma forma que pouco se assemelha à jornada do herói. Auí não é, necessariamente, um herói e o Girador com seu formato de barro pouco lembra um mago ou os arquétipos que conhecemos de um deus humanóide. Destarte, ela impõe seu próprio modelo, destacando-se assim de qualquer visão que generalize as narrativas referentes à origem da vida em diferentes cosmologias. Se nos voltarmos para Campbell acerca da origem dos encantados, essa narrativa seria classificada como um mito que o autor associa a metáforas que representam traços da psique humana como visto na sua interpretação a seguir:

O xamã suscetível ao transe e o sacerdote-antílope iniciado não carecem de sofisticação em seu conhecimento do mundo, nem são inábeis na utilização dos princípios da comunicação por meio da analogia. As metáforas pelas quais vivem e por meio das quais operam foram objeto de longa meditação, de pesquisas e de discussão ao longo de

¹⁶ Segundo Lima, “Anhangá está em tudo, entre as pessoas, os fenômenos e as coisas, integrando-se no pai e na mãe, no dia e na noite. Tudo converge para uma única entidade, a natureza que permite a nossa existência. Para existir, a natureza precisa estar em completo equilíbrio com todos os elementos que a compõem. Quando o equilíbrio é quebrado, surge a desarmonia entre as pessoas e a ordem natural dos fenômenos e das coisas se altera. Libera-se Anhangá, que atua sobre tudo, até que a natureza reponha em ordem o que foi desarranjado. Anhangá é força, energia e poder de carga negativa. Pode provocar o bem e o mal, porém um é parte do outro” (181).

séculos ou mesmo milênios; além disso, serviram a sociedades inteiras como as principais bases do pensamento e da vida. Os padrões culturais foram moldados a elas. Os jovens foram educados, e os anciões se tornaram sábios, por intermédio do estudo, da experiência e da compreensão de suas efetivas formas iniciatórias. Pois essas metáforas na realidade tocam e põem em jogo as energias vitais de toda a psique humana (141).

Acerca do que foi colocado anteriormente, Lima subverte essa visão dos mitos como metáforas pelas quais vivem e ensinam os xamãs. A origem dos caruanas aqui é colocada como uma explicação para a existência de seres que participam ativamente da dinâmica de um sistema de crenças que permeia diversas comunidades na Amazônia. Os caruanas de Lima, ao contrário da tradicional figura mítica, não existem apenas num tempo e espaço distantes e não são metafóricos. Eles habitam a natureza e interagem com os humanos em processos de cura que ainda acontecem.

Lima mostra não ser uma xamã que opera por meio de metáforas. Por meio de sua escrita autobiográfica que, no capítulo em questão, se funde com uma narrativa mais informativa e que se apropria de uma estilo que remete aos mitos, ela desconstrói a ideia de um primitivismo ao qual as narrativas indígenas são comumente filtradas a partir da visão do outro. Assim, Lima refloresta o mito, pegando de volta a autenticidade que foi negada às narrativas ancestrais pela modernidade e rompendo com rótulos de conto folclórico, lenda ou, até mesmo, de mito se o considerarmos como uma narrativa metafórica sobre a origem de algo.

Ainda sobre os caruanas, podemos entender que já foram seres humanos que passaram por um processo de encantamento ou são os seres originais do povo de Auí. Maués, em seus estudos

acerca da pajelança realizada na região do Salgado¹⁷ (PA), classifica os encantados observados dentro dos rituais de acordo com a tabela elaborada pelo próprio autor que reproduzo a seguir:

DENOMINAÇÃO DO ENCANTADO	FORMA DE MANIFESTAÇÃO	LUGAR DE MANIFESTAÇÃO
Bicho do fundo	Diversas formas de animais aquáticos (cobras, peixes, botos, sapos, jacarés etc.)	Rios e igarapés
Oiara	Forma humana (de modo visível ou através de vozes)	Mangal
Caruana (guia ou cavalheiro)	Incorporando-se nos pajés	Lugar onde se realiza o trabalho do pajé

Tabela 3 - As categorias de encantados

Ao entrevistar moradores de uma comunidade onde a pajelança é uma espiritualidade altamente praticada, Maués aponta que os encantados podem, além de curar, fazer coisas ruins (chamadas de malinezas) como provocar doenças e sequestrar pessoas para o encante. Eles também aplicam punições em pessoas que entram de forma desrespeitosa em suas moradas como o mangal, rios e igarapés (191). Entretanto, o autor admite que não se pode interpretar as ações dos encantados apenas como maléficas, uma vez que elas visam à preservação da natureza e do meio ambiente.

Ao classificar os caruanas com os quais interage, Lima detalha que suas classificações dependem das áreas específicas onde eles habitam (fundo e meio/superfície da água):

As energias do fundo das águas são chamadas de Aguaguará, Janaum, Ituaí, Guaiarará, Giguara, Gugura, etc. Estas são energias curadoras que atuam para benefício dos viventes. As energias do meio são chamadas de buburuci ou caruanais e são energias

¹⁷Segundo Iracema Maria Castro Coimbra Cordeiro e Marcelo José Cunha Arbage e Gustavo Schwartz (2017), a microrregião do Salgado paraense engloba 11 municípios da região nordeste do estado: Colares, Curuçá, Magalhães Barata, Maracanã, Marapanim, Salinópolis, São Caetano de Odivelas, São João da Ponta, São João de Pirabas, Terra Alta e Vigia (34).

conselheiras dos viventes, quando em dificuldades. As da superfície denominam-se Caruás e são energias dotadas de capacidade de previsão: podem prever os acontecimentos na existência dos viventes. Em uma denominação geral, esses três tipos de energias são chamados de caruanas. (184)

Lima ainda explica que, ao virem ao mundo dos viventes por meio de incorporações nos rituais, os caruanas fazem previsões e prescrevem curas para os malefícios, além de cantar doutrinas – canções que contam a história de seu encantamento, relatam sobre o seu mundo (184). No capítulo “Pajelança,” a xamã detalha como acontecem os rituais e quais elementos são utilizados. Primeiramente, cada pajé recebe suas cordas e linhas de caruana¹⁸ que não são compartilhadas com outros médiuns. O ritual é precedido por preceitos que o pajé precisa cumprir para garantir uma boa realização de seu ritual. O pajé confere a energia do doente utilizando-se de elementos da natureza que indicarão se o trabalho deve ser continuado ou não. Esses rituais normalmente acontecem em época de lua cheia, pois o aumento dos níveis do mar proporciona que os encantados venham aos cultos. Normalmente as sessões de pajelança são realizadas próximas ao rio, mar ou em ambientes fechados com chão de areia. Nesses rituais é possível ver o pajé se aproximando o máximo possível dos elementos da natureza:

O pajé no ritual é amarrado por quatro cintas, espécie de fitas tecidas de fibras de caruatá. Elas funcionam como se transformassem o pajé em uma grande árvore de raízes profundas, presa solidamente à terra intangível pelos raios e resistente aos ventos das tempestades. São as ligações entre o pajé e os elementos da natureza, representando suas forças e mistérios. (Lima, 185)

¹⁸ Como explicado em Lima (184), a corda é o conjunto de caruanas recebido por um pajé.

Lima explica que as folhas usadas nas cerimônias são cuidadosamente defumadas com a fumaça de uma planta chamada tauari.¹⁹ Outros elementos importantes na indumentária do pajé são os colares confeccionados com sementes e árvores consideradas sagradas. As sementes são necessárias para o equilíbrio do médium que tem sua cabeça molhada por um servente²⁰ para representar o mergulho dentro das energias encantadas das águas. Em seguida o pajé assobia intensamente para ensurdecer Anhangá. Essa energia precisa ser afugentada para que não interfira no comportamento do caruana, fato conhecido como linha-virada. Após esses procedimentos, o pajé parte em seu transe em busca do peixe de sete asas que lhe dará acesso aos caruanas. Já sob a influência desses seres, a respiração do pajé se altera, seu corpo vibra e suas costas tocam a parede ou o tronco de uma árvore. A partir daí o processo de incorporação está completo e não é mais o pajé que se comunica com os viventes presentes no ritual.

Além das folhas, o pajé também usa três maracás enfeitados com penas de arara. Um dos maracás, com pena vermelha, é usado para marcar o ritmo do vento e a cadência da música. Já o maracá de penas azuis é o instrumento de cura, enquanto o de penas amarelas é tocado para afastar anhangá. Outros instrumentos do pajé são um paneiro chamado uruçá-kaim²¹ e uma flecha talhada em madeira sagrada que tem o poder de ajudar o pajé e lhe dar direcionamentos quanto às ervas que devem ser usadas numa ação de cura.

Essa ligação pajé-natureza por meio das plantas, vista dentro do ritual da pajelança nos remete ao conceito de perspectivismo ameríndio, termo cunhado por Eduardo Viveiros de Castro

¹⁹ Da mesma planta é feito um cigarro que o pajé fuma de forma contrária, com a ponta virada para o lado de dentro da boca.

²⁰ De acordo com Lima, “o servente é alguém escolhido dentre os que cultuam e creem na pajelança, para acompanhar o ritual. É uma espécie de ajudante que conhece bem todos os movimentos do ritual e todas as solicitações do pajé, sob a ação dos caruanas. Muitas vezes é esse servente que transmite com clareza o que ouve do caruana, na voz do pajé” (186).

²¹ De acordo com Lima é “onde guarda todos os elementos da natureza” (186).

(1996), que trata “da concepção, comum a muitos povos do continente americano, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (1). Nesse sentido, o perspectivismo ameríndio promove a ideia de que os seres vivos possuem uma subjetividade humana cujo ponto de vista varia de acordo com seus corpos. O autor explica que “os animais são gente ou se veem como tais pois a forma na qual os corpos se apresentam são apenas um envelope que guarda uma forma interna humana visível aos olhos de seres da mesma espécie ou a de seres que podem trafegar entre essas diferentes formas como os xamãs. Nesse sentido, essa subjetividade interna é idêntica à subjetividade humana” (117). No entanto, dizer que todos os seres são pessoas não implica dizer que todos são iguais, pois as características corporais de cada ser vai delimitar seu ponto de vista e a forma como vê e vivencia o mundo. É nesse ponto que se percebe a inexistência do antropocentrismo dentro das perspectivas indígenas, pois se a subjetividade de todos os seres é a mesma, todos possuem a mesma importância no mundo.

Como forma de diferenciar essa percepção da visão ocidental, Viveiros de Castro vai cunhar o termo “multinaturalismo” como contraste de “multiculturalismo.” Numa visão multinatural existe uma unidade entre o espírito e a multiplicidade de corpos enquanto o multiculturalismo das culturas ocidentais modernas implica unicidade da natureza e multiplicidade das culturas. A forma como Lima se liga à natureza, ao se vestir de planta, lembra a forma como Viveiros de Castro observou os xamãs se vestindo de animais para estarem mais próximos das subjetividades naturais que habitam a natureza onde vivem. A descrição de Lima acerca dos caruanas remete, em muito, ao perspectivismo ameríndio. Isso é visto quando ela menciona os diversos estágios pelos quais passam as pessoas que são encantadas. Peixes, flores, pássaros são todos seres de diferentes espécies que, nesse processo, têm uma alma humana que se fundirá às energias do

mar. Assim, nós compartilhamos com outros seres a mesma espécie de espírito. A retomada desse perspectivismo se alia, num âmbito narrativo, à uma subversão de um dos arquétipos de Campbell, o guardião limiar. Esse ser que lança desafios ao herói e geralmente atua como um antagonista pode aqui ser comparado aos próprios caruanas. Entretanto, para a pajé e os entrevistados no estudo de Maués, não existe relação de antagonismo entre ser humano e natureza. Anhangá, que numa primeira leitura pode parecer um ser maléfico, é, na verdade, uma faceta da natureza que faz parte do equilíbrio da vida, não sendo, necessariamente, mau. A ideia de reflorestar epistemológico, a partir disso, nos convida a repensar nossos próprios conceitos de bem e mal, uma vez que os encantados, mesmo ao fazer “malinezas,” estão protegendo o meio ambiente daqueles que o desrespeitam.

A prática de Lima associada ao seu engajamento em causas ambientais e sua produção bibliográfica, apontam para o que Gisela Macambira Villacorta (qtd. em Faro, 18) apontou como uma “nova face” da pajelança denominada pela autora de “pajelança ecológica” na qual mulheres pajés apresentam um discurso essencialmente ecológico no qual o ser humano e natureza estão intrinsecamente ligados por uma teia cósmica. Entretanto, Faro afirma a impossibilidade de se saber se o discurso de Lima é “efetivamente novo, atual, influenciado talvez pela mídia ou pela evidente destruição da natureza, ou se é um discurso originalmente antigo, reformulado ou ressignificado. Talvez ambos” (18). Essa pajelança ecológica promovida pelo discurso de Lima, dentro de sua obra, pode ser considerada mais uma forma de combate, não só ao antropocentrismo, mas também às opressões de gênero, classe e cor, uma vez que mulheres, pessoas não brancas e a natureza são seres subalternizados dentro da cultura sexista e colonial na qual estão inseridas.

A respeito do que foi dito, se comparamos a trajetória autobiográfica da pajé ao monomito, podemos dizer que Campbell, ao analisar narrativas xamânicas visando encontrar pontos universais da mente humana, inscreve nessas narrativas um ponto de vista antropocêntrico. De forma contrária, ao considerar os encantados parte integrante da natureza, Lima oferece um contraponto ecocêntrico importante ao monomito de Campbell, uma vez que a natureza, no seu ponto de vista, aparece no centro da existência da vida. Para a filosofia da pajelança cabocla e a crença nos encantados, o conhecimento vem da natureza que age como professora e guia do xamã. Ao contrário, no monomito ela é um mero pano de fundo para representações intrínsecas da psiquê humana.

Partindo desse apanhado acerca da pajelança e das práticas de Lima, percebemos que o termo pajelança ou pajelança cabocla não se limita a apenas um tipo de prática ou crença. Esse culto ancestral, assim como os de matriz africana, passaram por diversas modificações no decorrer do histórico colonial pelo qual passou o Brasil. Entretanto, há semelhanças que podem ser identificadas na história dos xamãs que se dedicam às práticas de cura que envolvem os encantados. Essas semelhanças, no campo narrativo, serão discutidas no próximo capítulo.

CAPÍTULO 3

A JORNADA AUTOBIOGRÁFICA DA PAJÉ

A partir daqui traçarei o modelo narrativo que chamo de “a jornada autobiográfica da pajé.” A obra de Lima será a espinha dorsal desse modelo inspirado na jornada do herói, mas outras obras serão mencionadas para fins de comparação, especialmente *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico* (1995), de Maués, e o documentário *Pena e maracá – a encantaria do fundo* (2018) de Daniel Meneguelli e Leonardo Carrato. Esses trabalhos, com exceção de *O mundo místico*, foram feitos a partir de entrevistas com médiuns que trabalham com a energia dos encantados.

As fases dessa jornada também serão colocadas em contraposição ao monomito para que fiquem claros os contrapontos que a minha leitura da obra de Lima faz a um modelo que busca colocar narrativas sobrenaturais de várias culturas sob prismas teóricos estranhos à maior parte destas. Para chegar a isso, faz-se necessário traçar um panorama de como culturas indígenas²² foram representadas na literatura e outros meios culturais no Brasil para que se possa apontar como Lima rompe com essas representações e formas.

Narrativas e culturas indígenas sob a visão do branco

Durante os mais de 500 anos após a invasão européia nas Américas, ainda se observa que, no Brasil, as culturas e povos que já habitavam essa terra normalmente foram e são constantemente

²² Apesar da autora ser afro-indígena, em diversos trechos do livro ela ressalta que suas práticas são herança das culturas originárias e não têm influência de outras culturas.

retratados na nossa literatura e cultura de massa a partir de uma perspectiva não indígena. Aliada ao processo de epistemicídio sofrido pelos povos originários, a representação deles pelas mídias citadas contribuiu para que o público geral construísse uma visão estereotipada acerca desses povos.

Mesmo que Lima pratique a pajelança cabocla, ela representa a cultura indígena carregada por seus ancestrais. Deste modo, sua escrita autobiográfica transgride a forma como normalmente culturas e práticas originárias são normalmente retratadas – desde um ponto de vista de um *outsider*. Na apresentação do livro, Lima expõe os motivos pelos quais decidiu escrever: “a incrível aventura da minha vida merecia ser contada, não pelo prazer pessoal que isso pudesse me causar, mas para que todos conheçam o que é a Pajelança cabocla da Ilha do Marajó e o que é ser um Pajé” (17). A autora, em seguida, traça uma crítica à cultura elitizada que sempre menosprezou a cultura do “povão” e que geralmente só dirige sua atenção para esse tipo de manifestação com o intuito de satisfazer uma curiosidade relativa ao que é folclórico e exótico.

A partir da apresentação, Lima já começa a produzir o sujeito discursivo de sua obra ao se colocar como uma pajé que tem muito a aprender e, também, a ensinar. Ela discute a condição de ser mulher e pajé. Ela insere também, já nas primeiras páginas, a perspectiva por trás de suas crenças que “são as últimas marcas de um culto em vias de extinção - uma preciosa herança do ameríndio, que foi absorvida por nossa civilização” (19). Dessa forma, ela se coloca como portavoz de uma cultura ameaçada e exotizada pelo grande público.

É possível ver em *O mundo místico* que Lima traz, principalmente nos capítulos de contextualização sobre a prática da pajelança, uma série de conhecimentos originários que foram repassados oralmente por seus ancestrais pajés caboclos e indígenas. Ela adiciona a essas

memórias coletivas suas próprias visões de mundo baseadas em sua vivência. Essa característica narrativa é pessoal, mas, ao mesmo tempo, também é coletiva, e revela um traço importante da cultura indígena expressa em suas literaturas - a importância da oralidade e da memória coletiva mesmo quando ela vem representada de forma impressa em livros. O autor e xamã Davi Kopenawa, em *A queda do céu* (2010) ao explicar a relação de seu povo Yanomami com a oralidade, faz uma crítica à forma dos “brancos” de registrar seus conhecimentos dizendo “não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte” (75). Pode parecer paradoxal que ele e outros autores indígenas recorram à escrita já que suas culturas usaram a oralidade por milênios para repassar seus conhecimentos. Entretanto, o próprio Kopenawa explica:

para que minhas palavras sejam ouvidas longe da floresta, fiz com que fossem desenhadas na língua dos brancos. Talvez assim eles afinal as entendam, e depois deles seus filhos, e mais tarde ainda, os filhos de seus filhos. Desse modo, suas ideias a nosso respeito deixarão de ser tão sombrias e distorcidas e talvez até percam a vontade de nos destruir (75)

Assim, os autores originários se apropriam da escrita, instrumento do branco, para finalmente se fazerem “ouvidos” e impedir que a perspectiva eurocêntrica sobre eles seja a única.

Daniel Munduruku, outro autor indígena, em *Histórias que ouvi e gosto de contar* (2012), esclarece que as histórias que habitam as culturas indígenas são “bastante vivas, porque reais” (7). Ao iniciar seu livro quebrando as expectativas de um leitor que pensa estar iniciando a leitura de um livro de lendas, anuncia que apresentará uma leitura de contraponto, conceito de

Edward Said (1995) que postula que a leitura “deve considerar ambos os processos, o do imperialismo e o da resistência a ele, o que pode ser feito estendendo nossa leitura dos textos de forma a incluir o que era forçosamente excluído” (104). Munduruku também pontua que “Infelizmente, por não entender a diversidade que existe em nosso universo, muita gente acabou por congelar as histórias, transformando-as em folclore – uma forma mascarada de manter viva a tradição.”(7) Essa rotulação é o reflexo de uma hierarquização de crenças num contexto no qual narrativas sobrenaturais pertencentes a religiões cristãs gozam de credibilidade de grande parte da população de países que sofreram um histórico de colonização em detrimento de outras que convivem no mesmo espaço geográfico, mas não atingem o mesmo status.

Esse processo de rotulação dos indígenas e suas culturas dentro de parâmetros eurocêntricos aconteceu já na invasão portuguesa em 1500. Cartas enviadas à corte de Portugal ressaltaram que aos indígenas faltavam atributos políticos e espirituais que, segundo os europeus, eram essenciais. Segundo Janice Thiel, ao fazer sua leitura das ausências de fé, lei e rei no universo indígena, o narrador colonial parte de parâmetros familiares para enquadrar o novo objeto de seu estudo no sistema conhecido (101). Assim sendo, além de interpretar a nova cultura dentro de seu próprio sistema de conhecimento, o colonizador utilizou diversas técnicas de dominação, extensamente descritas nos livros de história, como a catequização e a imposição de modelos sociais nos quais os europeus estavam numa posição hierárquica superior à dos nativos das terras invadidas. As cartas também ressaltaram as crenças existentes entre os povos originários sob uma lupa cristã como na carta de Padre Anchieta, reproduzida por Câmara Cascudo, no qual o padre escreveu sobre o curupira descrevendo-o como um “demônio” (332), ser que certamente não existia no sistema de crenças originários.

Com o fim do período colonial no Brasil, o indivíduo indígena não recebe a notoriedade e escuta necessária para que suas perspectivas sejam expostas e sua cultura seja desmistificada. Ao contrário, a colonização deixou sementes eurocêtricas que empurravam até nações já livres para um modelo de consumo e desenvolvimento pensados no velho continente – um processo de globalização que favorecia padrões europeus de existência. Esse eurocentrismo é visto em diversas camadas dentro da literatura brasileira, mesmo quando se coloca a figura indígena como herói nacional ela aparece, como colocado por Oswald de Andrade (1928), “cheio de bons sentimentos portugueses” (4).

No século 19, quando o Brasil respirava o sentimento de independência, o romantismo colocava o indivíduo indígena como um herói nacional cheio de atributos morais tipicamente europeus. Iracemas e Peris povoavam as páginas do indianismo que buscava criar uma identidade própria para a nação. Já no século XX, a obra de Monteiro Lobato, com *Reinações de Narizinho* (1931), *Caçadas de pedrinho* (1933) e *O picapau amarelo* (1939), foi umas das responsáveis pela popularização de diversas figuras de narrativas sobrenaturais passadas pela oralidade indígena. Entretanto, Lobato deu a essas narrativas um tom de algo fantasioso pertencente ao folclore, sem levar em consideração que elas fazem parte do sistema de crenças de muitos povos que ainda habitam o Brasil. Já na mídia de massas, como na televisão e música, esses estereótipos foram reforçados e transmitidos de forma mais eficaz.

Um exemplo, mais recente do que foi mencionado anteriormente, é a famosa cantora e apresentadora Xuxa que na década de 80 lançou a música “Brincar de índio” (1988), na qual reforçava diversos estereótipos atribuídos aos povos originários. Um famoso vídeo de 1989, disponível no Youtube, mostra a apresentadora no palco de seu programa de televisão com várias pessoas indígenas ao seu redor (inclusive crianças) enquanto ela e suas dançarinas performavam

a canção usando cocares. A apresentadora vestia uma roupa que lembrava as vestimentas de indígenas norte-americanos. Na ocasião, homens e crianças indígenas no palco pouco reagiram à performance de Xuxa que, num dado momento, tentou puxar para a dança as crianças que estavam visivelmente desconfortáveis. Ao refletir sobre o episódio, Thaís de Carvalho pontua:

A relação do índio com a criança por sua suposta ingenuidade não é exclusiva do Xou da Xuxa. Pelo contrário, constitui a noção de bom selvagem – o nativo das Américas que se permitia catequizar e era tido como tabula rasa, assim como as crianças, vazio de conhecimento e pronto para ser preenchido com os ensinamentos da civilização ocidental (10).

A autora acrescenta que o indígena-folclórico aparece constantemente no universo cultural infantil como uma figura recreativa, fato que desencadeou uma série de personagens inspirados no “homem selvagem” como Mogli e Tarzan (10). Dessa forma, a imagem do sujeito indígena foi mostrada dentro da cultura de massa infantil de forma extremamente exotizada e exagerada, atribuindo a ele características inexistentes bem como generalizando aspectos das culturas originárias.

O problema ainda parece bem enraizado quando se fala em representações da cultura indígena nos dias atuais como concluiu Hyonara Gomes Beltrão, Érico Ricard Lima Cavalcante Mota e Fernanda Rocha Bomfim (2022) quando, ao investigarem a questão no âmbito escolar, concluem que o Dia dos povos indígenas (19 de abril) é repleto de apropriação cultural e fortalecimento de estereótipos já que “ao invés de ser uma representação, algo que de fato acrescente na vida das alunas, transmita os reais significados e valorizem de forma respeitosa a cultura do outro, uma vez que é cobrado das alunas (não indígenas) que usem cocar, confeccionar flechas e até mesmo reproduzam o ‘grito indígena’.” (14) Ao ampliar a questão é

possível perceber mais apropriação quando vemos as indumentárias indígenas inspirando fantasias no carnaval e em festas do dia das bruxas. Adultos e crianças ainda “brincam de índio” enquanto fecham seus ouvidos para os ensinamentos ancestrais desses grupos.

Não há como afirmar que a performance de Xuxa tem algum tipo de ligação com o monomito, mas é inegável que sua caracterização e trejeitos (bater a mão na boca para fazer um grito de guerra) parecem ter sido influenciados por filmes de velho oeste, um gênero cinematográfico que perpetuou diversas concepções errôneas e racistas acerca dos nativos norte-americanos. Em via contrária, a trajetória autobiográfica de Lima rompe com essa tradição eurocêntrica enraizada na cultura brasileira de exotificação e, de muitas vezes, menosprezar o indivíduo e às práticas de origem indígena como ela mesma indica em sua apresentação no trecho supracitado neste estudo. Em contribuição, ela não deixa de fazer referência à forma como o outro a coloca ao pontuar que “para muitos, não passo de um caso de paranormalidade. Talvez um caso para psicólogos. Já eu, vejo-me tão somente como pajé, alguém que lutou e ainda luta para manter íntegra a sua fé e seus princípios” (19-20). Assim, ela assume a narrativa para falar, por si mesma, de suas práticas e sua vida independente de estereótipos reforçados pela mídia.

Ainda sobre os estereótipos mencionados, trago neste capítulo exemplos de como o monomito influenciou a adaptação cinematográfica de *O mundo místico* para demonstrar as diferenças entre a obra autobiográfica e sua adaptação que passam por outras lentes. Essa comparação se faz importante para que seja mostrado como a jornada do herói ainda age homogeneizando narrativas, uma vez que esse formato está profundamente internalizado na cultura de massa. Consequentemente, ao ser constantemente reproduzido no cinema, a jornada do herói acaba também se internalizando na memória coletiva. Essa memória é, como descrita por Maurice Halbwachs (qtd. em Santos e Ferreira, 11), “uma construção coletiva por onde as

individualidades transitam reelaborando-a constantemente” (11). Levando-se em consideração que a memória indígena também é compartilhada, podemos observar que há uma competição de memórias, sendo a memória colonialista a que mais se propaga, haja vista a forma como a história é ensinada, geralmente por uma perspectiva eurocêntrica.

Num estudo sobre a relação entre a jornada do herói e a saga *Star Wars*, Santos e Ferreira afirmam que modelos heróicos voláteis podem ter contribuído para que a indústria cinematográfica tenha obtido grande sucesso com filmes, até certo ponto, inspirados no monomito como *O Senhor dos anéis* (2001), *As crônicas de Nárnia* (2005), *Firefly* (2002), *Crônicas de gelo e fogo* (2011), *Marcopolo* (2014) e outros (11). Apesar do cinema não ser o foco deste trabalho, é importante ressaltar como a fórmula do monomito e a sua forma de homogeneizar diversas culturas é inserida na vida das pessoas cada vez mais cedo. Isso é feito não só com o cinema, mas também por meio de animações, literatura e jogos de videogame. Dessa forma, autobiografias de “subalternos” como mulheres amazônidas praticantes de espiritualidades não cristãs oferecem uma leitura e um modelo narrativo diferente daqueles aos quais o grande público está habituado. Além do mais, Lima também se apresenta como uma narradora/autora diferente em relação às que são mais comuns (membros das classes mais abastadas da sociedade, como vimos anteriormente). Peguemos de empréstimo a definição de autor de Lejeune:

Um autor não é uma pessoa. É uma pessoa que escreve e publica. Inscrito a um só tempo, no texto e no extratexto, ele é a linha de contato entre eles. O autor se define como sendo simultaneamente uma pessoa real socialmente responsável e o produtor de um discurso. Para o leitor, que não conhece a pessoa real, embora creia na sua existência, o autor se

define como a pessoa capaz de produzir aquele discurso e vai imaginá-lo, então a partir do que ele produz. (23)

Levando-se esse conceito em consideração, podemos ver que Lima se coloca não só na posição de uma produtora de discurso, mas também de uma representante de um discurso e de narrativas reproduzidas por diversos pajés como abordamos no capítulo anterior. A importância da pajé autora que se instrumentalizou com a própria narrativa e seu discurso traz à luz uma voz que foi subalternizada pela colonialidade que assola a cultura brasileira e de outros países das Américas. Dito isso, o monomito e suas variações serviram de instrumentos para que essas vozes subalternizadas fossem mostradas pela cultura pop, mas por meio de uma fórmula criada no berço do imperialismo cultural. Nesse sentido, mesmo que não tenha levado em consideração as narrativas amazônicas relativas à pajelança, a jornada do herói pode influenciar na forma como essas narrativas são contadas, principalmente, quando contadas sob a ótica de pessoas que não pertencem a essas culturas. Veremos, nos próximos subcapítulos, como esse processo ocorre e, de certo modo, pode ter influenciado a forma como *O mundo místico* foi reproduzido noutras mídias.

Os sinais da pajé

A primeira etapa da trajetória da pajé será chamada aqui de Os sinais da pajé. Lima narra no capítulo “O primeiro sinal” que sua avó Rosa já sabia, no momento em que Maria José estava grávida, que ela estava gerando alguém “pertencente ao mundo das águas” (35), herança do seu avô materno que era um pajé.²³ Entretanto, o primeiro sinal dos dons mediúnicos de Lima teriam

²³ De acordo com Lima, as memórias acerca de seus avós eram fragmentadas de acordo com as memórias de sua mãe como destaca a autora: “contava que contava que minha avó Leonora era de origem espanhola e que se uniu a um pajé caboclo, descendente da tribo Sacaca da Ilha do Marajó. Dessa união nasceu minha mãe” (28).

sido percebidos por sua própria mãe durante uma briga com uma suposta amante de Angelino que poderia, também, estar grávida dele. Durante a discussão, o bebê no ventre de Maria José chora de forma audível, uma coisa que, segundo Lima, “na voz do povo, criança que chora no ventre da mãe, nasce com o dom de adivinhar” (38). Segundo Maués, em suas entrevistas com pajés da região do Salgado, o fato de chorar ainda antes de nascer é fator de prestígio para o médium, pois isso significa que ele é um pajé de nascença²⁴ além de ser um grande indicador de poderes xamanísticos.

Os primeiros sinais do pajé se diferenciam do monomito no que tange ao início da jornada. Campbell, ao analisar diversas narrativas que categorizou como folclóricas e míticas, postulou que o início da jornada se dá quando o herói é chamado a uma aventura por uma ameaça ou perigo que precisa ser combatido. Ao contrário, Lima traz à luz o conhecimento popular que mostra que a trajetória de um pajé já começa desde antes do seu nascimento. Ao fazer isso, ela traz a importância da memória coletiva amazônica dentro de sua obra, mostrando que suas memórias e suas crenças vêm de muito mais longe em termos de tempo.

A segunda etapa dos primeiros sinais será chamada aqui de infância encantada. Na narrativa de Lima, podemos listar uma série de acontecimentos misteriosos desde o seu nascimento, como a misteriosa forma circular com olhos e nariz que nasceu junto a ela, sendo chamada de “a coisa gêmea” no livro (46), assim como um misterioso sirí visto por Maria José no quarto em que dormia com a recém-nascida em pleno ambiente urbano da cidade de Belém. Já no capítulo “sinal de sangue,” uma misteriosa doença ameaça a vida de Lima que precisa recorrer aos cuidados da dona Dadá, famosa pajé de Belém na época.

²⁴ Ainda de acordo com Maués “Aqueles cujo dom se manifesta tardiamente, sobretudo depois da idade adulta, que só com mais de 60 anos se tornou pajé, são menos considerados. Diz-se deles que são pajés “de agrado,” isto é, os caruanas os escolheram, tardiamente, por terem se “agradado” deles num certo momento de suas vidas: são sempre menos poderosos do que os de nascença” (240).

A ambiguidade religiosa mencionada anteriormente e os conflitos que a acompanham se fazem presentes já na fase da infância encantada da trajetória de Lima. Essa ambiguidade por parte de Angelino também aparece mais tarde quando ele e Maria José levam Lima recém-nascida para se tratar com Rosa, uma vez que ela era conhecida por seus trabalhos como benzedeira (48). Essa abertura do pai da autora com a religiosidade da mãe, no entanto, não se repetia com as práticas de origem indígena recorrentes no Pará.

O modelo familiar patriarcal, descrito por Lima, se apresenta desde a sua infância como antagonista às práticas não-cristãs e, principalmente, à pajelança presente na sociedade em que ela cresceu, prática marginalizada, mas praticada por muitos. Como mencionado anteriormente, no capítulo “Sinal de sangue,” a autora pontua ter sido acometida por uma doença misteriosa que a deixou repleta de manchas vermelhas pelo corpo e causou vômitos de sangue. É evidente no capítulo que a alternativa de se recorrer a um pajé é algo que se discute mais abertamente entre as mulheres, como visto na fala de uma vizinha, dona Carmita com, Maria José:

Não é vergonha alguma, dona Maria José. Se a medicina, a ciência não dá jeito, por que não procurar um pajé? Tem muito bom curador por aí, gente que trabalha com a linha do fundo. Às vezes um pajé sabe coisa que a ciência ignora, ou então não quer tomar conhecimento. Pajé não é espiritismo. É só parecido! Muita gente da alta vai ao Marco tratar-se com a dona Dadá. (56)

Na fala da vizinha se vê uma abertura com relação à pajelança, apesar de se ver um preconceito com outras crenças (o espiritismo). Outro aspecto é o reconhecimento de dona Carmita sobre a possibilidade de que existam outras formas de conhecimento válidas que estejam fora do escopo da ciência. A seguir, ela ainda reforça a ideia de haver uma religiosidade ambígua e paralela ao revelar que a casa da dona Dadá era frequentada pelos “graúdos,” pessoas que

diziam desacreditar da pajé, mas recorriam a ela sempre que precisavam. Até mesmo Magalhães Barata, o governador do Pará naquela época, recorria aos trabalhos de Dadá (56). Essa sugestão levou Lima a ter sua primeira experiência com a encantaria quando o caruana Jacaré, incorporado em dona Dadá, receitou ervas e banhos, além de diagnosticar a doença como sinal de seus dons de cura. O caruana disse ainda que ela deveria ser iniciada como pajé (57).

A alta aderência às práticas de pajé na sociedade paraense não impede que a figura masculina do livro, representada por Angelino, não só reproduza a mesma mentalidade colonial em relação às culturas originárias, mas também reforce o papel do homem na lógica patriarcal na qual eles exercem domínio sobre as mulheres. A autora descreve o pai como um homem violento que, além de ser adúltero, também agredia Maria José física e verbalmente de forma rotineira. O patriarcado e o sexismo são temas recorrentes na infância de Lima. Nesse cenário, Angelino representa o que Derrida (qtd em Nascimento, 265) denomina de falogocentrismo, neologismo criado a partir dos termos logocentrismo (privilégio do logos, discurso racional e egocêntrico inaugurado pelos filósofos gregos) e falocentrismo (ideia de superioridade masculina). Na lógica do sistema falogocêntrico, é iminente a aniquilação, a inferiorização e o rebaixamento de todo ser que não seja branco, eurocêntrico e heterossexual. Desta forma, a iniciação de Lima como pajé foi também um ato de resistência contra o falogocentrismo que também é uma camada da colonialidade.

Novamente vemos que as mulheres dentro de *O mundo místico* subvertem o falogocentrismo (que muitas vezes se vale do cientificismo) ao procurar ajuda nas forças da encantaria. Além do mais, esse falogocentrismo se mostra muito mais frágil e insustentável quando fora dos holofotes ao se notar que figuras políticas importantes da época se favoreciam secretamente dos trabalhos de dona Dadá. Noutro trecho, ao observar comportamentos de Lima, como o de falar sozinha,

sua tia aconselha Maria José a levá-la a um pajé, pois tinha receio de que a menina estivesse prometida a um caruana. Esse conselho despertou uma série de medos em relação a desagradar Angelino, como coloca a narradora “mamãe não desejava, nem por um segundo, que papai suspeitasse que ela pudesse ter a intenção de visitar um pajé” (74).

O comportamento de Angelino em relação à ideia de procurar ajuda com um pajé é um exemplo dos efeitos da colonialidade enquanto supressora das epistemologias locais. Segundo Boaventura de Souza Santos e Maria Paula Meneses (2009), “epistemologia é toda noção ou ideia, refletida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido. É através do conhecimento válido que uma determinada experiência se torna intencional ou inteligível” (9). Os autores afirmam ainda que “diferentes tipos de relações sociais podem dar origem a diferentes epistemologias” (9). Eles apontam que “essas experiências sociais são constituídas por vários tipos de conhecimento, cada um com seus critérios de validade, ou seja, são constituídas por conhecimentos rivais” (9). A exemplo, ao chegar ao Brasil, os portugueses ignoraram o conhecimento nativo existente em favor do seu próprio. Encontraram nas práticas locais características que consideravam primitivas e que, portanto, deveriam ser aniquiladas.

Essa rivalidade de saberes provocada pelo processo de colonização esteve longe de ser um conflito entre iguais, como apontam Santos e Meneses ao descreverem as relações sociais como sendo sempre culturais (intraculturais ou interculturais como no caso da colonização) e políticas (representando distribuições desiguais de poder) (9). Alguns dos instrumentos europeus apontados pelos autores como forma de impor epistemologias próprias foram a ciência, a filosofia e a teologia ocidental, que têm um caráter universalizante. Essa intervenção, segundo os autores, consistiu no epistemicídio, que é a “supressão do conhecimento local perpetrada por conhecimentos alheios” (10). Ao tratar do mesmo assunto, no contexto do processo de

colonização nas Américas, Luiz Rufino (2018) afirma que “o colonialismo produziu a credibilidade e a edificação do Ocidente europeu em detrimento da pilhagem dos corpos negros africanos e ameríndios e de suas práticas de conhecimento” (269). Dessa forma, vemos que o epistemicídio foi um projeto que, além de utilizar a violência física, agiu aniquilando o que talvez seja o que há de mais profundo dentro de um povo: o que se sabe, o que se acredita e suas formas de existir.

A imposição feminina contra o patriarcado visto em Lima, se diferencia, também, de alguns itens do monomito como o próprio endeusamento da figura feminina bem como a sua ligação à ideia de pecado - tendências apontadas por Sidone e Watson. Na fase da jornada do herói chamada de “Encontro com a deusa,” Campbell afirma que “a aventura última, quando todas as barreiras e ogros foram vencidos, costuma ser representada como um casamento místico (hierógamos) da alma-herói triunfante com a Rainha-Deusa do Mundo” (62). Assim percebe-se que a figura feminina, aqui divina, é apenas uma espécie de elemento que funciona de engrenagem para o triunfo maior do herói. Essa ideia de casamento se repete quando o autor, ao descrever a mesma fase, se refere à heroína apontando que “por suas qualidades, sua beleza ou desejo ardente, se mostra apropriada para se tornar consorte de um imortal. Então, o celeste marido desce até ela e a conduz ao seu leito, quer ela queira, quer não” (67). Nesse trecho vemos que, mesmo quando é figura central da narrativa heróica, essa heroína é suscetível à vontade masculina. Até quando a heroína atinge status de divindade, ela precisa estar ligada a um poder masculino maior que o dela. Como exemplo dessa última faceta do monomito e como ela pode moldar narrativas que não são contadas pelo narrador em primeira pessoa, temos a adaptação cinematográfica da obra de Lima na qual vemos a pajé tendo um romance, não citado no livro, com um caruana. Como já vimos anteriormente, o cinema, muitas vezes, bebe de fórmulas

inspiradas no monomito, o que parece ser o caso aqui, já que vemos uma protagonista tendo um envolvimento emocional com um ser (do gênero masculino) mais poderoso que ela.

Contrariando a fórmula da jornada do herói e de sua versão para o cinema, em *O mundo místico* vemos relacionamentos amorosos de Lima muito diferentes das uniões empoderadoras mencionadas por Campbell. No capítulo, “Te amo, Eneida,” vemos Lima experienciando o amor pela primeira vez com seu namorado, o vaqueiro Anselmo, que não obtém o aval de Angelino para que o casamento se completasse. Mais uma vez a autoridade do pai se colocou no caminho da autora que reflete: “a marcha da vida, porém, exige mais do que a vontade e desejo para os acontecimentos. Carece de ação e aqui ela esbarra na autoridade paterna, nas regras sociais, nos preconceitos e discriminações” (270). O segundo relacionamento narrado por Lima em “pedido de namoro, proposta de casamento,” no entanto, teve a bênção de Angelino e terminou em casamento. A boa recepção que Benjamin, o segundo namorado, teve da família Lima acabou pressionando a pajé a seguir num casamento indesejado com o rapaz. O casamento obrigatório não era de vontade de Lima e nem dos caruanas. Antes da consumação da união a pajé foi acometida por uma possessão de um encantado que se mostrou contrário ao “aprisionamento de sua ave” (288) e, logo, em seguida ela foi procurada por uma vizinha em Soure para tratar de uma moça que havia sido vítima de violência doméstica. Sobre o evento, a autora afirma que sua mãe “acabara de receber dois avisos da Natureza” (290), entretanto, seu destino já estava selado pela vontade do pai. Ao escrever a natureza com letra maiúscula, ela lhe dá status de sujeito. Esse sujeito, se alia à mulher pajé contra a autoridade masculina. Mais uma vez a Natureza, na forma dos encantados, manifesta-se para tentar interromper o estupro que a autora sofreu na sua noite de núpcias. A pajé conseguiu se livrar da união após esse acontecimento, mas acabou concebendo um filho e foi desprezada pelo pai por ser mãe solteira. O terceiro namorado de

Lima, Amorim, acabou a engravidando também, mas o rapaz ainda estava estudando e, no momento, pouco poderia contribuir financeiramente para os cuidados pré-parto e para o sustento do filho. Ao fim da autobiografia, a pajé deixa em Belém seu pai e o segundo marido para acompanhar sua mãe numa nova vida no Rio de Janeiro. Os relacionamentos de Lima, ao contrário das uniões das heroínas de Campbell, não a ofereceram empoderamento algum, mas, em grande parte, lhe trouxeram sofrimento e a necessidade de buscar forças em si mesma para seguir em frente e se libertar da autoridade patriarcal da qual ela estava sujeita desde a infância.

Na fase “A mulher como tentação,” Campbell compara diversas narrativas nas quais a mulher foi colocada como uma das provas pelas quais o herói masculino precisa passar. Não é estranho aos enredos heróicos, e nem mesmo às ficções cinematográficas, ter personagens femininas que lançam mão de sua beleza para seduzir o protagonista e desviá-lo do caminho que precisa seguir. Na narrativa autobiográfica de Lima, entretanto, cabe ao homem esse papel de desviar a pajé de suas caminhadas xamânicas, mas por meio do poder e da autoridade concedido à sua posição social. A exemplo, temos a postura de Angelino com relação à possibilidade da filha tornar-se ou tratar-se com um pajé. Chama a atenção, inclusive, o emprego de violência nas tentativas do pai de impedir que as mazelas de Lima fossem associadas a um possível dom mediúnico.

No capítulo “Pajé enganador,” a autora relata ter tido sua respiração obstruída pelo pai durante uma possessão de caruanas sofrida por ela (132). Na ocasião, Angelino queria provar que o estado de Lima era uma farsa, entretanto, após um quarto de hora com a respiração obstruída, ela não apresentava sinais de estar sufocada. Esse episódio, contudo, não fez com que ele mudasse de ideia quanto à iniciação da menina: “É Zezé. Ela não me engana. Se pensa que vou acreditar nessa pantomima, está muito enganada!” (132). É interessante, mais uma vez, notar que

a lógica falocêntrica lança mão de diversos argumentos para que a vontade masculina prevaleça, pois, mesmo após o violento experimento, que não foi eficaz em comprovar sua tese de que a possessão era falsa, Angelino não admitiu estar errado. Como afirma a autora, “e mesmo com o teste de papai, mamãe não ousou se valer disso para justificar sua pretendida ida a Maruacá. Sabia que papai jamais se daria por vencido” (132). Assim, a força sempre acaba sendo o recurso final quando todos os outros se esgotam.

A violência sexual também é um ato constante dos homens na obra. No capítulo “Prenúncio e libidinagem,” onde um dos trabalhadores da fazenda, Pedro Capichu, se aproveitou dos momentos de incorporação, quando Lima correu para a mata, para tocar seus seios. Nessa ocasião, o caruana da pajé a ajudou a se libertar da necessidade de ter um homem que a “protegesse” dos perigos da mata, pois esse assegurou Zezé de que a menina estaria segura e a alertou contra os assédios sofridos por ela.

Relatos de assédio na obra aparecem outras vezes nos capítulos “Sujeito perigoso,” quando ela sofre uma tentativa de estupro de um dos funcionários da fazenda, e “O diabo nas portas do paraíso” onde sofre assédio sexual constante por parte de seu sobrinho. Esse é outro aspecto importante da jornada autobiográfica da pajé, a exposição das mazelas sofridas por uma mulher não branca e praticante de uma fé não-cristã. Mazelas e opressões essas (re)produzidas dentro da própria família. O Gênero, a cor e a fé de Lima foram fatores que influenciaram os tipos de opressão (sexismo, racismo, violência sexual e física) que ela sofreu. Os acontecimentos que ela narra sobre esses fatores dialogam especialmente com a ideia de colonialidade do poder proposta por Quijano, que descreve os eixos utilizados pelo capitalismo eurocêntrico para manter sua hegemonia, sendo o conceito de raça um deles.

Enquanto estão no Marajó, Zeneida e sua mãe enfrentam um *modus vivendi* patriarcal, perpetuado por seu pai. Este fato também está de acordo com o modelo de pensamento colonial de Quijano:

As mulheres, especialmente as mulheres de raças inferiores (“mulheres de cor”), permaneciam estereotipadas juntamente com o resto dos corpos, e o seu lugar era ainda mais inferior pela sua raça, de modo que eram consideradas muito mais próximas da natureza ou (como foi o caso dos escravos negros) diretamente dentro da natureza (555 - 556).

Embora o patriarcado desempenhe um papel importante na narrativa de Lima, quando ela se muda para uma casa liderada por uma mulher no Rio, sua cor de pele e fé ainda são fatores que influenciam a forma como sua família a trata. Dessa forma, podemos dizer que a colonialidade moldou grande parte das suas experiências tóxicas dentro de sua família, não apenas no Rio, um ambiente mais urbanizado, mas também em sua cidade natal, na Amazônia, onde sistemas mistos de crenças e raças ocupam o mesmo espaço, mas seguindo padrões hierárquico eurocêntricos. Embora a casa carioca fosse liderada por mulheres da mesma família multirracial, elas reproduziam as relações raciais numa lógica muito semelhante à descrita por Maria Lugones (2008) quando afirma:

Historicamente, a caracterização das mulheres europeias brancas como sexualmente passivas e física e intelectualmente frágeis as colocou em oposição às mulheres colonizadas, não brancas, inclusive as mulheres escravizadas, que, ao contrário, foram caracterizadas ao longo de uma vasta gama de perversão e agressão sexuais e, também, consideradas suficientemente fortes para aguentar qualquer tipo de trabalho (29).

Em vista disso, além de ser vítima de racismo contra sua cor de pele dentro da própria família, ela também foi obrigada a fazer trabalhos não remunerados (trabalhos domésticos e de babá). Lima chegou a ser trancada em um quarto escuro por quinze dias com poucas refeições e sem poder ir ao banheiro sempre que precisava. Além disso, o fato de possuir o sinal do pajé (o dom de poder manejar a energia dos seres encantados) foi outro fator que pode ter contribuí para o mau tratamento que recebeu no Rio. Ainda em consonância com o que Lugones afirma, ela era constantemente assediada sexualmente pelo sobrinho mais velho que, em diversas oportunidades, mostrou-lhe sua genitália enquanto dizia frases obscenas. Seu comportamento foi denunciado, mas sua irmã (a mãe do garoto) não fez nada para o impedir, como se o corpo de Lima não merecesse respeito nem proteção por conta de sua condição racial, visto que sua irmã mais velha e de pele clara, Teté, também estava morando com as meio-irmãs no Rio, mas não recebeu o mesmo tratamento que Lima, de acordo com o que a autora narra.

Ainda no campo do gênero, a voz feminina de Lima subverte o papel de “tentação” que a mulher apresenta no monomito. Vale ressaltar que, talvez mais do que os arquétipos cristalizados pela jornada do herói, esses papéis representam a opressão sofrida pelo gênero feminino no decorrer da história, dado a pouca representatividade de heroínas nas narrativas coletadas por Campbell. Essa representatividade limitada na jornada do herói, faz com que esse modelo reproduza essa visão machista do herói de sexo masculino viril e estóico que vê a mulher como sua tentação. Dessa forma, se pensarmos que a jornada do herói foi pautada também em teorias científicas da psicologia, podemos cair no erro de acreditar que o arquétipo heróico masculino é um atributo natural da psiquê humana mais do que uma cultura milenar de misoginia. O papel da mulher na sociedade de Lima aparece não só na fase dos primeiros sinais, mas é uma temática recorrente em toda a sua autobiografia, como veremos nas próximas fases de sua jornada.

O encantamento

Campbell descreve momentos nos quais seu herói tem encontros fantásticos e atravessa portais onde passará por provas mortais que o aniquilarão ou o tornarão mais forte e munido de conhecimentos e poderes extraordinários. Na fase chamada de “A passagem pelo primeiro limiar,” o herói “segue em sua aventura até chegar ao “guardião do limiar,” na porta que leva à área da força ampliada. Esses defensores guardam o mundo nas quatro direções” (44). Esses guardiões, nas narrativas descritas pelo autor, guardam poderes que só podem ser acessados por meio de luta ou astúcia. Além do mais, esses limiares podem também ser geográficos - lugares distantes das origens do herói ou recantos acessados por meios de portais. Já sobre a fase “O ventre da baleia” o autor descreve: “A idéia de que a passagem do limiar mágico é uma passagem para uma esfera de renascimento é simbolizada na imagem mundial do útero, ou ventre da baleia. O herói, em lugar de conquistar ou aplacar a força do limiar, é jogado no desconhecido, dando a impressão de que morreu” (50). Similarmente, os pajés caboclos têm seu próprio limiar entre o mundo dos humanos e os encantados. Passar por esse limiar dá acesso ao encanto, lar dos encantados - um lugar de onde podem ou não sair.

De forma semelhante, muitos pajés alegam ter sido levados para outra dimensão habitada pelos encantados. No caso de Lima, o primeiro estágio do encantamento se dá no capítulo “Os homens de pele azul,” no qual ela narra ter sido sequestrada por seres encantados aos onze anos de idade enquanto colhia açaí junto com sua mãe na floresta. Na ocasião, os seres a ofereciam frutos e a castigavam com surras cada vez que ela não os aceitava. Lima só foi encontrada após 17 dias, repleta de desenhos de peixes, cobras, flechas e máscaras primitivas pelo corpo (110 - 113). Similarmente, o documentário *Pena e maracá – a encantaria do fundo* entrevista pajés

caboclos do Marajó (inclusive Lima) que relatam histórias parecidas. Uma das entrevistadas, dona Flor, diz “eu desapareci da casa da minha mãe, da porta da minha mãe com 7 anos. Apareci, voltei três dias depois e, desde esse dia que eu sumi, eu só lembro depois que eles me encontraram na praia sozinha. Então, eu... até meu material não me foi comprado. Foi tudo deixado na praia pra mim. A espada, pena, maracá. Essas coisas todas, guias todos” (2:11- 2:43). Os instrumentos e a outra dimensão também aparecem no relato da pajé Roxita que narra um episódio de sua infância enquanto brincava de jogar pedras na água:

De repente me aparece uma menina. Desse tamaninho assim de cabelo liso de partir... com uma fruta na mão vermelha como que fosse uma maçã. Me vi numa estrada muito larga e muito branquinha de areia. Muita árvore de um lado e de outro. Em cima as ramos unia uma com a outra. Encontramos uma moça vestida de... toda de branco. Era a saia e blusa toda trabalhada em renda né, aberta de renda. E perto dela tinha assim tipo um baú. Quando eu me aproximei, eu e a menina, ela disse assim “Olha! Isso aqui tudo é pra ti.” Lá tinha cinta, tinha maracá. Tinha toalha branca, tinha roupa branca. Tinha é... colar. E ela me dava. E a meninazinha dizia “Não! Não pega! Tu queres voltar pra tua casa?” Eu dizia que queria. Ela disse “Então não pega! Senão tu não volta, tu fica” (3:33 - 5:08).

Após o sequestro/encantamento vemos o próximo estágio, a loucura/doença, que geralmente se apresenta como uma moléstia sem explicação. Após ser encontrada no meio da floresta, Lima relata um estado de total confusão mental ao narrar “eu, entretanto, continuava em estado de semiloucura. Passava da quietude aos gritos, urros dos alienados. Ria, chorava, gargalhava, berrava e caía exausta. Às vezes debatia-me com fúria e tinha de ser contida à força. Aquietava-me. Mal se cuidava que meu estado se normalizara, sobrevinha outra crise, ataques sucessivos” (115). Geralmente é no estágio da doença/loucura que o médium e sua família decidem buscar

ajuda de um pajé, uma vez que os recursos da medicina formal não surtem os efeitos desejados ou até mesmo se mostram totalmente ineficazes. Ainda no capítulo “Os homens de pele azul” e nos posteriores “Uma punção mostrada à lua” e “Corpo fechado,” a busca da cura por meio de diversos rituais de pajelança, bem como dietas e quarentenas, são narrados. Um pajé da região, mestre Elpídio, se encarregou de fazer o “fechamento de corpo” de Lima que estava, segundo ele, acometida de uma flechada²⁵ de Anhangá por ter atravessado rios e igarapés em noite de lua minguante, algo que oferece risco a alguém com os dons mediúnicos que ela tinha (116). Apesar de Mestre Elípio ter sido bem sucedido em seus rituais e prescrições, o caruana incorporado nele informou que a menina ainda precisava ser assentada como pajé para que ficasse completamente a salvo de Anhangá.

De forma muito semelhante, Maués também afirma que “O processo comum de formação dos pajés, quer sejam eles de nascença ou de agrado, inclui um padrão bem estabelecido. O candidato ao xamanismo sofre de uma doença chamada corrente do fundo” (241). O autor complementa afirmando que a pessoa acometida dessa doença deve ser tratada por um pajé, chamado de mestre, para que os espíritos maus sejam afastados do seu doente, chamado de discípulo (241). Conclui-se, então, que a doença é uma forma de chamado, ao mesmo tempo que uma evidência da vulnerabilidade que o pajé não iniciado tem em relação às energias da natureza, as quais ele precisa aprender a manusear, correndo o risco de morte caso não o faça.

Na narrativa de Lima, durante a fase da loucura/doença, é possível ver um embate entre o falogocentrismo e as práticas de cura dos pajés na atitude de Angelino que desconfiava que a

²⁵ Maués identifica o termo “flechada” como “uma doença mais grave, podendo atingir qualquer parte do corpo, exceto a cabeça e as cruzes, provocando também fortes dores e, mesmo eventualmente, a morte” (194). Em suas pesquisas de campo na região do Salgado paraense ele também registrou outros tipos de moléstias atribuídas aos encantados como a “corrente do fundo” que se assemelha mais aos males relatados por Lima, uma vez que se caracteriza por “possessões descontroladas de caruanas (além de outros sintomas, físicos e emocionais)” (194).

filha poderia ter sido vítima de agressão sexual e retaliação política: “- Zezé, Zeneida tem de ir a Belém. Precisa fazer exames e quando se acalmar acaba contando tudo” (114). Maria José, no entanto, compartilhava da opinião das outras mulheres ao redor que desconfiavam de algo relacionado à encantaria. Entretanto, Angelino era contrário a buscar ajuda com um pajé: “papai reagiu à ideia. Não discutia suas crenças, seu ecletismo de fé que ia da devoção a São Geraldo, positivismo, maçonaria, ao ocultismo do livro de São Cipriano. Pedir auxílio a um Pajé chocava-se com seus princípios, podia ser motivo de deboche” (115). A atitude de Angelino demonstra como a lógica falocêntrica tem alvos específicos. As crenças mencionadas por Lima como dignas de crédito pelo seu pai são todas de origem europeia e, por mais místicas que possam ser, ainda assim não causariam tanta desmoralização perante à sociedade quanto uma consulta com um pajé, que traz na sua prática a ancestralidade indígena. Esse fato nos remete ao epistemicídio comentado anteriormente já que, mesmo entre crenças consideradas subversivas ao cristianismo, existe uma aceitabilidade maior quando estas são de origem europeia.

Talvez Campbell, com sua análise psicanalítica, dissesse que o sequestro ao encante fosse uma forma da psiquê humana acessar outras realidades disponíveis. Certamente, isso é só uma suposição mas, de qualquer forma, em Lima, vemos a autora acessando essa dimensão durante uma busca por meios de subsistência (a coleta do açaí) que o próprio pai, mesmo tendo posses, não provia de forma satisfatória à família. A narrativa em primeira pessoa desse acontecimento, fantástica para muitos, evidencia um fenômeno recontado por diversas pessoas que praticam a pajelança cabocla.

As narrativas reunidas e analisadas por Campbell certamente também teriam significados diferentes se contadas a partir de suas fontes primárias, pessoas que vivem e acreditam nessas narrativas. Temos, em *O mundo místico*, uma evidência disso, já que Lima traz narrativas que

poderiam ser classificadas como míticas ou folclóricas sem enquadrá-las em categorias e teorias que as tornam mais compreensíveis para um leitor que não acredita nas crenças por ela praticadas. Ao contrário de Campbell, que traz as narrativas coletadas em *O herói de mil faces* para o mundo por meio de teorias eurocêntricas, ela traz o leitor para o mundo dela. Possivelmente, se, ao subalternizado, fosse dada mais escuta no decorrer da história, teríamos mais protagonistas mulheres e de etnias variadas nas narrativas que povoam a memória coletiva mundial.

A iniciação

A iniciação também é uma etapa na jornada do herói descrita por Campbell. Nela, o herói é auxiliado, de forma encoberta, pelo conselho, pelos amuletos e pelos agentes secretos do auxiliar sobrenatural que havia encontrado antes de penetrar nessa região” (57). Segundo o autor, há a possibilidade de uma descoberta de “um poder benigno, em toda parte, que o sustenta em sua passagem sobre-humana” (57). Em sua jornada autobiográfica, ao voltar do encante, Lima também precisa passar por diversas “provas” e aprender a lidar com a energia dos encantados para que se inicie como pajé. A autora, entretanto, confronta o arquétipo do monomito do mentor que segundo Vogler, ao tratar do assunto, pontua que “embora Campbell tenha chamado essas figuras de Velha ou Velho Sábio, às vezes elas não são velhas nem sábias. Muitas vezes, os mais jovens, em sua inocência, são capazes de dar lições aos mais velhos” (69). Os mentores em Lima podem ser os e as pajés mais experientes, a própria natureza representada pelos caruanas e a própria Lima que ainda jovem já ajudava as pessoas com seus conhecimentos, como no capítulo “Parto de caldo de galinha” em que ela ajuda a salvar a vida da mãe durante um parto difícil. Veremos também como esse arquétipo do sábio foi monomitizado no filme *Encantados*.

Apesar do bem sucedido processo de cura com Mestre Elípio, este era um pajé de simpatia e não de nascimento. Portanto, Lima foi orientada a buscar auxílio com o Pajé Mundico, morador de Maruacá (região do município de Salvaterra na ilha do Marajó). Essa iniciação ao pajeísmo são os temas centrais dos capítulos “Pajerana, a que vai ser pajé,” “Os sete braços do igarapé” e “Os quatro preceitos,” nos quais Lima narra sua ida a Maruacá e os obstáculos no caminho como mal estares, ataques de cobras e lamas movediças que teriam sido causadas por caruanas que estavam “mundiando”²⁶ o grupo. No primeiro encontro, Lima incorporou pela primeira vez seus caruanas durante um ritual de pajelança. A ela foi prescrito uma série de banhos de ervas, quarentenas sem poder ver a lua e dietas para prepará-la para um segundo ritual, também com mestre Mundico, onde ela receberia diversos ensinamentos sobre os mistérios da natureza. Maués descreve um procedimento similar com os pajés do Salgado que “imediatamente após o encruzamento, o novo pajé estará sujeito a uma reclusão rigorosa, durante sete dias, alimentando-se de comidas especiais, semelhantes às que são prescritas para as crianças entre 1 e 2 anos e as mulheres de parto” (242).

Um outro tipo de “formação” na pajelança narrada por Maués é a que acontece no próprio encante. O estudioso recolheu relatos sobre um pajé, já falecido, chamado Procópio Souza do município de Vigia que:

Aprendeu sua arte de xamã na própria morada dos encantados (o encante).

Frequentemente visitava o encante e chegava a convidar outras pessoas para ir com ele, dizendo que ia participar de "uma festa no fundo." Às vezes, viajando de canoa entre Itapuá e Vigia, jogava-se na água e prosseguia "pelo fundo;" chegando com muita

²⁶ Segundo Maués, mundiar é fazer com que pessoas se percam (193).

antecedência em relação aos outros viajantes, completamente enxuto. Sabia das coisas antes que lhe contassem, era "adivinhão" (238).

Assim, uma outra forma de iniciação sem a necessidade de um pajé mais experiente pode ocorrer com a participação dos próprios seres encantados como professores. Entretanto, essa modalidade é muito rara, segundo Maués, já que não encontrou pajés vivos que relataram ter tido essa mesma experiência.

Novamente, percebemos que a jornada da pajé e dos pajés, de forma geral, rompe com a visão antropocêntrica que temos da própria aprendizagem e dos processos formativos. Enquanto em Campbell, a função de formar fica por conta de uma pessoa mais velha, vemos que, para o pajé, esse aprendizado também pode acontecer em meio à natureza, como nos casos dos xamãs que acessam o encante. Sabemos que muitos mitos e a própria religião cristalizaram no imaginário coletivo a imagem de um deus (geralmente homem, mais velho e branco) que é a fonte de sabedoria da qual os humanos devem beber. A iniciação na pajelança nos mostra, entretanto, que essa aprendizagem pode ser menos antropocêntrica, com a própria natureza como professora. Essa relação da pajé, enquanto agente subalternizada da sociedade, que recorre às plantas e elementos da natureza em busca de sabedoria, nos remete ao que Evando Nascimento (2021) propõe ao dizer que “a temática vegetal tem a ver com a opressão política: da série dos viventes as plantas são as mais vulneráveis, porque seus mecanismos de autodefesa são bem menos ágeis do que os dos animais” (11). Esse caráter de resistência do vegetal leva a outra conclusão do autor que afirma que “os indivíduos identificados à temática LGBTQIAP+, as mulheres, os afrodescendentes, os indígenas e as etnias oprimidas como curdos e palestinos, são aliados em potencial das plantas” (11). Se expandirmos esse conceito de “temática vegetal” para

“temática natural” veremos que o sujeito subalternizado muitas vezes pode se aliar ao meio ambiente assim como, por exemplo, a pajé o fez.

A fase de iniciação com um pajé mais experiente, se compararmos ao monomito, se assemelha, também, ao momento do auxílio sobrenatural que, de acordo com Campbell, “se dá com uma figura protetora (que, com frequência, é uma anciã ou um ancião), que fornece ao aventureiro amuletos que o protegem contra as forças titânicas com que ele está prestes a deparar-se” (39). Ainda segundo o autor, essa figura protetora, não incomumente, pode vir na forma de um homem e, mais especificamente nos contos de fadas “pode se tratar de algum ser que habite a floresta, algum mágico, eremita, pastor ou ferreiro, que aparece para fornecer os amuletos e o conselho de que o herói precisará” (40 - 41). Essas descrições lembram, em muito, roteiros de cinema hollywoodianos com histórias fantásticas. Não é difícil lembrar de Yoda da saga *Star Wars*, do Professor Dumbledore da saga *Harry Potter* ou de Gandalf de *O Senhor dos Anéis*. Os três personagens muito sábios estão sempre prontos para ajudar o protagonista (geralmente um homem) a alcançar a glória de feitos heróicos. A memória coletiva acerca desse mestre ou mentor deve-se muito à imagem criada pelo cinema, o entretenimento de massas, animações e etc.

A exemplo do que foi apresentado anteriormente, no filme *Encantados*, a caracterização do mestre Mundico segue padrões que lembram muito dos magos de filmes de fantasia como Gandalf e Dumbledore, personagens de produções cinematográficas que assumidamente se inspiraram no trabalho de Campbell. Mundico aparece já no início do filme (7:31 - 8:13) trajado de roupas que lembram uma túnica, vestimenta muito comuns em filmes bíblicos como os que mostram a vida Jesus. A vestimenta do pajé vem acompanhada de uma longa vara de madeira que lembra um cajado, adereço comum aos magos do cinema de fantasia. O pajé ainda possui

cabelos longos e traz no pescoço colares com caroços. A caracterização de Mundico vem acompanhada de feições misteriosas e falas sábias acerca da condição de Lima. No capítulo “Pajerana, a que vai ser Pajé,” não há descrição relativa à aparência ou a personalidade de Mundico, ainda assim, é pouco provável que um homem que viveu num lugar de temperaturas altas, como o norte do Brasil, se vestisse com roupas pesadas e longas que lembram as de druidas europeus. A exemplo, no documentário *Pena e maracá - a encantaria do fundo*, vemos o pajé Seu Hilário trajando uma camiseta regata e uma bermuda (1:38), e o pajé Arnaldo trajando camisa social e calça branca (2:08), lembrando a vestimenta de praticantes de religiões de matriz africana. Ambos os pajés mostrados se vestem bem diferentes da figura eremita do filme de Tizuka Yamazaki. As imagens 1 e 2 podem ser usadas para fazer uma comparação entre esse mestre arquetípico e o mestre Mundico do filme:



Figura 1: Gandalf de *O senhor dos anéis*.

Fonte: ab posters



Figura 2: Mestre Mundico de *Encantados*.

Fonte: You Tube

Esse exemplo citado mostra como o modelo narrativo do monomito ainda pode homogeneizar e descaracterizar culturas por meio do seu legado internalizado na cultura pop e na

memória coletiva, enraizados pelos próprios modelos de *storytelling*, mesmo que esses tenham o objetivo de adaptar obras autobiográficas como *O mundo místico*. Dessa forma, a leitura da obra de Lima oferece um contraponto aos modelos arquetípicos da figura do mestre/mentor provenientes do monomito e das obras que surgiram a partir dele. A autora nos mostra pajés que, assim como ela própria, subvertem essa imagem do mago/eremita branco que sempre parece ser onisciente sobre tudo que acontece nos seus arredores. Os xamãs mostrados por Lima são homens e mulheres comuns com famílias e vidas que vão além de suas práticas espirituais. Algo que chama a atenção a esse respeito é o fato da autora sempre mencionar fatos relacionados à vida familiar dos pajés como dona Luzia que tem uma filha, Mundico que é casado (ambos são mencionados no capítulo “Pajerana, a que vai ser pajé”). Esse aspecto da narrativa desmistifica a imagem do andarilho solitário e misterioso (artifício usado na caracterização de Mundico em *Encantados*) tornando-os pessoas comuns que podem ser alcançadas.

A prática

A rotina espiritual de um pajé é descrita por Lima no capítulo “Os trabalhos do pajé,” no qual é possível perceber, mais uma vez, aspectos do perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro mencionado anteriormente, no qual os elementos da natureza funcionam organicamente em harmonia com o pajé. Após seu assentamento, a autora aprendeu como manusear ervas e outros itens da natureza. Ela afirma que não é suficiente apenas saber quais plantas servem para determinados fins, mas há uma série de fenômenos naturais que devem ser levados em consideração, como as fases da lua e o nível das águas (214). Os trabalhos realizados oferecem diversas finalidades como curas físicas espirituais e questões amorosas que podem ser tratadas tanto com os conhecimentos do médium como com os dos caruanas que prescrevem tratamentos

durante a incorporação. É essa relação, na qual cada elemento trabalha como uma consciência (ou uma alma humana), que a narrativa volta a se aproximar do perspectivismo ameríndio. Quanto à sua postura, Lima afirma que o pajé costuma ser reservado por “temer o uso e a deturpação de seus ensinamentos” (214). Ainda sobre a aquisição de conhecimento ela afirma que:

O conhecimento do pajé não é rigorosamente científico, não depende de classificações, de análises, de resumos críticos, de leis e princípios sujeitos à prova. Não. O conhecimento do pajé é indutivo, vem do ventre e de suas relações com a natureza. Nosso corpo possui mais líquidos do que sólidos. Daí por que estamos ligados intimamente ao mundo das águas. O dormir, o estar acordado, o agir, tudo se relaciona com o fluxo e refluxo a que estão sujeitas as massas líquidas sobre a terra. Parece que agora as pessoas reconhecem que a lua exerce influência sobre nossas vidas. Aprendi no pajeísmo com mestre Mundico, o quanto esse astro altera, influi em nosso comportamento, especialmente na fase cheia. (219)

Dessa maneira, ao mesmo tempo que nega o uso da análise rigorosamente científica, a autora também faz uso de conhecimentos científicos, como a composição do corpo humano, astronomia e psicologia para justificar a relevância de seus conhecimentos que foram aprendidos de forma oral com um pajé mais experiente. Essa forma de conciliar o seu conhecimento do pajeísmo à ciência remete ao conceito de guinada decolonial descrito por Nelson Maldonado-Torres (2018), que afirma:

What the decolonial turn proposes is that decolonization should be seen not only as the search for independence or for achieving sovereignty, but rather as a project whose

objective consists in expanding the practices and forms of decolonized thought and action to try and shape a new world in which many worlds fit” (113).

Assim, Lima apresenta um mundo onde muitos mundos podem coexistir, conciliando os âmbitos pelos quais sempre transitou: o da modernidade e o da ancestralidade. Ao descrever a prática e a vida de uma pajé cabocla se valendo também de conhecimento científico, ela fornece novas formas de se ver o mundo e se relacionar com a natureza, sendo esta uma forma menos capitalista e predatória.

Por fim, a fase da prática pouco se compara ao monomito, pois ela não marca um fim de ciclo. Ademais, essa fase não se apresenta como uma sequência de outras subfases. Na narrativa de Lima, o momento pós-iniciação não ocorreu destacado de outros aspectos de sua vida. Ela narra ter vivido, em paralelo com suas práticas, amores de adolescência, casamento, relacionamentos familiares conflituosos e a maternidade. Na verdade, ela o faz em todas as fases de sua narrativa, se mostrando um ser humano cujas complexidades vão além de suas práticas de pajé. A pajé, assim como qualquer personagem subalterno de um espaço colonizado, é alguém que luta contra os mais diversos tipos de opressões e a forma de firmar sua (r)existência foi narrar sua própria história sem lentes outras que não sejam as suas próprias.

CAPÍTULO 4

CONCLUSÃO

Este trabalho buscou, por meio do estudo da autobiografia *O mundo místico dos caruanas da Ilha do Marajó*, mostrar como, a partir da escrita autobiográfica, a autora subverte modelos narrativos pré-estabelecidos quando se trata de como narrar histórias contidas na memória coletiva de culturas não-européias. Elegemos o monomito de Campbell para traçar esse paralelo, visto que se trata de um modelo que comparou narrativas provenientes de diferentes lugares a fim de que se identificasse alegorias e metáforas que explicassem aspectos mais profundos da psiquê humana. Um segundo motivo da escolha desse modelo foi o fato de que ele tem sido constantemente reproduzido pelo cinema, escrita criativa e cultura pop em geral, cristalizando arquétipos na memória coletiva do mundo modernizado/globalizado, mesmo em produções com uma proposta de representatividade de culturas e gêneros subalternizados.

Juntamente com o modelo de Campbell, recorreremos ao aparato das teorias decolonial e pós-colonial a fim de que as opressões narradas por Lima fossem melhor analisadas. Partindo do pressuposto de que raça e gênero são aspectos geradores de hierarquias em sociedades com histórico colonial, levamos em consideração o que Lejeune apontou sobre a escrita autobiográfica ser um privilégio das classes dominantes da sociedade. Desse modo, o primeiro vestígio de subversão narrativa se deu já no fato de se ter uma autora não branca e praticante de uma fé não-cristã narrando, sob seu ponto de vista, acontecimentos que para olhares eurocêntricos podem ser categorizados como folclóricos, míticos e até mesmo fantasiosos.

Ademais, a jornada autobiográfica da pajé rompe com diversos arquétipos relacionados à mulher dentro da narrativa do herói. Arquétipos esses que foram extensamente reproduzidos pelo cinema e pela escrita criativa. A mulher como tentação, deusa, demônio ou heroína dependente de um poder masculino maior parece muito mais produtos da misoginia presente em várias culturas do que, de fato, um aspecto inerente à mente humana. Nesse sentido, Lima subverte os arquétipos ao trazer mulheres que, mesmo oprimidas pelo falocentrismo, Elas encontram forças dentro de si mesmas e, umas nas outras, mesmo num contexto de diversas violências. Assim, a natureza representada pelos seres encantados, por muitas vezes, se une à autora e a essas mulheres para prover meios de subsistência, cura e conforto.

As narrativas originárias também se encontram representadas em *O mundo místico*. Lima ecoa seus ancestrais ao contar a origem da encantaria e a atuação do pajé caboclo. Em decorrência disso, ela adiciona uma camada a mais à sua narrativa. Vimos que a pajelança cabocla incorpora o conceito de perspectivismo ameríndio que, entre outras coisas, consiste em ver outros elementos da natureza como providos de alma semelhante à humana. Assim, além de se mostrar ecocêntrica, a jornada biográfica da pajé promove o que chamo aqui de reflorestar epistemológico, a saber, o uso dos instrumentos ocidentais para fins de restauro e resgate de memórias e epistemologias dizimadas pelo colonialismo e colonialidade.

Chegamos à conclusão de que, por meio da escrita autobiográfica, Lima ofereceu uma nova experiência ao leitor. A autora proporciona um mergulho profundo no sobrenatural que permeia a Ilha do Marajó, por alguém que vive essas narrativas além de repassá-las adiante por meio de sua obra. Demos alguns exemplos de como lentes terceiras, como aconteceu na adaptação cinematográfica da obra, possuem padrões internalizados da jornada do herói que acabam por descaracterizar, em parte, as culturas sendo mostradas.

A “monocultura” narrativa imposta pelos modelos eurocêtricos de enxergar o outro é reflorestada toda vez que um autor subalterno toma para si as narrativas de seus antepassados e se coloca como sujeito produtor de discurso. Considero que leituras como a apresentada neste trabalho são de fundamental importância não apenas para o combate ao preconceito e à reparação histórica, mas também para a preservação da natureza num momento tão crítico no qual muito se discute acerca de mudanças climáticas, mas tão pouco vem sendo feito em termos de ações efetivas. Em 2023, os termômetros mundiais marcaram as temperaturas mais altas do planeta desde que elas começaram a ser medidas. Dito isso, reflorestar nossas literaturas, culturas e mentes nunca foi tão necessário para que possamos sonhar com um futuro respirável.

Por fim, acredito que mais estudos acerca de obras autobiográficas de sujeitos amazônicos, indígenas, negros e praticantes de fé não eurocêntrica devem ser feitos a fim de que essas narrativas não sejam convertidas em fórmulas monomíticas. É hora de tornar o “mono” plural e partirmos em busca de “pluri” narrativas que rompam estereótipos e arquétipos cristalizados na nossa memória coletiva.

BIBLIOGRAFIA

Albuquerque, Maria Betânia Barbosa. “Saberes De Cura: Um Estudo Sobre Pajelança Cabocla e Mulheres Pajés Da Amazônia”. *Revista Brasileira de História das Religiões*. 13th may, 2023, p. 57-72.

Andrade, Oswald de. “O manifesto antropófago”. In: Teles, Gilberto Mendonça. *Vanguarda européia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas*. Vozes, 1976.

“Antropocentrismo.” Dicionário de Filosofia, sites Google,
<https://sites.google.com/view/sbgdicionariodefilosofia/antropocentrismo>

Arquivo nacional. “Tribunal do santo ofício da inquisição.” Arquivo nacional - Governo federal,
http://historialuso.an.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5659:tribunal-do-santo-oficio-da-inquisicao&catid=2088&Itemid=121#:~:text=O%20Santo%20Of%C3%ADcio%20sistemizou%20as,acobertar%20ou%20fomentar%20as%20heresias

Beija-flor de Nilópolis. “O mundo místico dos Caruanas nas águas do Patu-Anu”, 1998.

YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=WQeAgKb9IG0>

Betrão, Hyonara Gomes, Mota, Érico Ricard Lima Cavalcante, Bomfim, Fernanda Rocha. O “dia do índio” e a apropriação cultural na educação infantil: o que pensam as professoras? *Revista Latino-americana de estudos científico*, v. 03, no.14 2022.

Branco, Roseanne Castelo. A pajelança cabocla: aspectos da tradução entre a feitiçaria e xamãs. *Nova revista amazônica*, vol. 1, 2017, pp. 55-66.

- Brugioni, Elena. “Pós-colonial e decolonial”. Editado por Fernada Gallo. *Breve dicionário das literaturas africanas*, Editora Unicamp, 2022, pp. 215 - 229.
- Campbell, Joseph. *O herói de mil faces*. Traduzido por Adail Ubirajara Sobral, Editora pensamento ltda, 1989.
- Caruanas do Marajó. “A instituição caruanas”. Caruanas do Marajó Cultura e Ecologia, <http://www.caruanasdomarajo.com.br/novo/pagina/sec/141/sel/gp>
- Carvalho, Thaís de. O “xou da xuxa” como representação do ideal de branqueamento do Brasil. *Anais do VII Encontro de Pesquisa em Comunicação, 24-26 de setembro de 2016*, Universidade federal do Paraná.
- Cascudo, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Ediouro, 2005.
- Castro, Eduardo Viveiros. "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism". *Journal of the Royal anthropological Institute*, 1998, pp. 469-488.
- Cavalcante, Patrícia Carvalho. De “nascença” ou de “simpatia”: iniciação, hierarquia e atribuições dos mestres na Pajelança Marajoara. 2008. Universidade Federal do Pará, Dissertação de mestrado.
- Cordeiro, Iracema Maria Castro Coimbra, Cunha, Marcelo José, Schwartz, Arbage Gustavo. *Nordeste do Pará: configuração atual e aspectos identitários*. Edufra, 2017.
- Encantados*. Dirigido por Tizuka Yamasaki, Globo filmes/Scena filmes, 2014.
- Evréaux, Yves. *Viagem ao Norte do Brasil feita nos annos de 1613 a 1614*. Typografia do Frias, 1874.
- Faro, Mayra Cristina Silva. “Mulher e pajelança: um estudo de caso em soure, na ilha do marajó/pa”. *Ciências da religião – história e sociedade*. Vol. 10, No 2, 2012, p. 12-40.
- George Lucas. *Série Star Wars*. 20th Century Fox, 1977-2019. Filme.

- Jesus, Julia Gabriela Carvalho. “A construção da identidade em Moana, Malévola e Bela e a jornada do herói (ou Mito da Aventura) no desenvolvimento das narrativas”. Monografia de Conclusão de Curso, Universidade Federal de Ouro Preto, 2021.
- Junior, Luiz Rufino Rodrigues. “Pedagogias das encruzilhadas”. *Revista Periferia*, v.10, no.1, 2018 pp. 71 - 88, Jan./Jun. 2018.
- Kopenawa, Davi, Bruce Albert. *A Queda do Céu*. Companhia das Letras, 2015.
- Krenak, Ailton. *Futuro Ancestral*. Companhia das Letras, 2022.
- Langdon, Matteson Jean E. *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 1996.
- Lejeune, Philippe. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet*. Editora UFMG, 2008.
- Lima, Zeneida. O mundo místico dos caruanas da ilha do marajó. Lettera L, 2022.
- Lima, Zeneida. *O mundo místico dos caruanas e a revolta de sua Ave*. Cejup, 1992.
- Lobato, Monteiro. *Reinações de Narizinho*. Companhia Editora Nacional, 1931.
- Lobato, Monteiro. *Caçadas de Pedrinho*. Companhia Editora Nacional, 1933.
- Lobato, Monteiro. *O Pica-pau Amarelo*. Companhia Editora Nacional, 1939.
- Maldonado- Torres, Nelson. “The decolonial turn”. *New approaches to Latin American studies: culture and power*, editado por Juan Poblete, Routledge, 2018, pp. 111-127.
- Maués, Raymundo Heraldo. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular. E controle eclesiástico*. Cejup, 1995.
- Maués, Raymundo Heraldo. “Religião e medicina popular na Amazônia: a etnografia de um romance”. *Revista Antropológicas*, vol. 18. No.2, 2017 pp. 153-182.
- Mendes, Warley de Jesus. “Caubói e samurai: o mito do herói nos filmes “Era uma vez no oeste” e “Yojimbo ””. Trabalho de conclusão de curso, Universidade de Brasília, 2013.

- Meneghel, Xuxa. “Brincar de índio.” Xou da Xuxa 3. *Som Livre*. Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=5hcQREHgOpc>
- Mignolo, Walter. “What Does It Mean to Decolonize?”. On Decoloniality edited by Walter Mignolo, Catherine E. Walsh, p. 106 -134. Duke University Press, 2018.
- Muduruku, Daniel. *Histórias que eu ouvi e gosto de contar*. Callis, 2004.
- Nakanome Ericky da Sila, Silva Adan Renê Pereira. *Encantados na arte caprichosa: resistências da fé azul e branca parintinense*. Revista caderno pedagógico. Studies Publicações e Editora Ltda, 2023, vol.20, no.3, 2023, p. 1700-1719.
- Nascimento, Evando. *O pensamento vegetal: a literatura e as plantas*. Civilização Brasileira 2021.
- "Pajelança" Dicionário Michaelis. Accessed in 03/02/2023
<https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=pajelan%C3%A7a>
- Pena e maracá – a encantaria do fundo*. Dirigido por Daniel Meneguelli e Leonardo Carrato, Sauá Filmes. 2018
- Quijano, Aníbal. “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America”. *Nepantla: Views from South*, vol., no3, 2000 pp. 533-580
- Rosendo, Alexandre da Silva. *Recriação e atualização da cosmogonia amazônica na G.R.E.S*
- Rowling, J.K. *Série Harry Potter*. Editora Rocco, 1997-2007. Livro.
- Santos, Thiago Lima. “Pajelança: religião e sociedade no século XIX e XX”. Anais da 29^a Reunião Brasileira de Antropologia, Natal, 2014. Disponível em https://www.29ba.abant.org.br/resources/anais/1/1401808338_ARQUIVO_TextoCompletoThiagoLimadosSantos.pdf

- Santos, Altierrez Sebastião, Ferreira Leonardo Magalde. “A jornada do herói no cinema: considerações mitológicas acerca da saga Star Wars”. *Revista Eletrônica Correlatio*, v. 14, n. 28, 2015 pp. 8 -28.
- Scherwitz, Débora Perilo. “As visões antropocêntrica, biocêntrica e ecocêntrica do direito dos animais no direito ambiental”. *Revista Interfaces*, no 9, 2022, pp. 56-77.
- Silva, Jerônimo, Pacheco, Agenor Sarraf. “Diásporas de encantados na Amazônia bragantina”. *Horizontes Antropológicos*, n. 43, 2015, pp. 129-156.
- Smith, Sidonie, Watson, Julia. *Women, Autobiography, Theory: A Reader*. The University of Wisconsin Press, 1998.
- Souza, Boaventura dos Santos; Meneses, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Coimbra, Almedina, 2009.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Editora UFMG, 1988.
- Thiél, Janice. *Pele silenciosa, pele sonora: a literatura indígena em destaque*. Belo Horizonte, Autêntica, 2012.
- Tolkien, J.R.R. *O senhor dos anéis: a sociedade do anel*. Dirigido por Peter Jackson, New Line Cinema, 2001. Filme.
- Vogler, Christopher. *A jornada do escritor: estruturas míticas para escritores*. Editora Nova Fronteira, 2006.