
Pajelanças indígena e cabocla no Baixo Amazonas/ AM e suas implicações a partir de questão histórica

Renan Albuquerque Rodrigues, Deilson do Carmo Trindade, Ignês Tereza Peixoto Paiva e Raimundo Dejarð Vieira Filho



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/2411>

DOI: 10.4000/pontourbe.2411

ISSN: 1981-3341

Editora

Núcleo de Antropologia Urbana da Universidade de São Paulo

Referência eletrónica

Renan Albuquerque Rodrigues, Deilson do Carmo Trindade, Ignês Tereza Peixoto Paiva e Raimundo Dejarð Vieira Filho, « Pajelanças indígena e cabocla no Baixo Amazonas/AM e suas implicações a partir de questão histórica », *Ponto Urbe* [Online], 15 | 2014, posto online no dia 30 dezembro 2014, consultado o 10 dezembro 2020. URL : <http://journals.openedition.org/pontourbe/2411> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/pontourbe.2411>

Este documento foi criado de forma automática no dia 10 dezembro 2020.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Pajelanças indígena e cabocla no Baixo Amazonas/AM e suas implicações a partir de questão histórica

Renan Albuquerque Rodrigues, Deilson do Carmo Trindade, Ignês Tereza Peixoto Paiva and Raimundo Dejard Vieira Filho

Breve historicidade do problema

- 1 Aos primeiros contatos no século XVI, a Amazônia surpreendera navegantes com a população de índios vivendo em povoados extensos. Notícias de grandes aldeias nas margens dos rios, descritas pelos viajantes, dão conta da existência de sociedades estratificadas, com produção de excedentes e comércio intertribal (Loureiro, 2007).
- 2 Neves (2006) e Prous (2007) apontam para o fato de que a região amazônica nunca foi vazio demográfico, inapropriada para o desenvolvimento de concentrações humanas. Indicam a existência, no Baixo Amazonas, da ilha Tupinambarana, onde hoje é o município de Parintins, Estado do Amazonas, avaliando-o como densamente povoado¹.
- 3 Sobre os Tupinambá, que aparecem em relatos a partir do século XVII, povoaram territórios situados entre os rios Madeira e Tapajós. Porro (1992) escreve que Cristóbal de Acuña relatou a ilha de Tupinambarana como povoada pelos Tupinambá, oriundos de Pernambuco, de onde fugiram dos portugueses, que subjugaram 84 aldeias na região. A partir do nordeste, teriam migrado para a Amazônia meridional, chegando à Bolívia, retornando pelo rio Madeira e fixando-se na ilha.
- 4 É possível considerar movimentos messiânicos que trouxeram os Tupi em levas para a Amazônia. Cerqua (1980) sugere que a chegada dos Tupinambá em movimento migratório a partir de 1600 gerou ocupação no Baixo Amazonas (fronteira do Amazonas com o Pará), criando submissão ao domínio dos que habitavam a região. Fernandes (1989) afirma que os Tupinambá encontraram as etnias Aratu, Apocuitara, Yara, Godui e Curiató vivendo na localidade. Houve o avassalamento deles e depois ocorreram uniões sexuais.

- 5 Vainfas (1995) diz que a saída de índios do litoral para o interior se inscreve na ideia da busca da “Terra sem Males”, difundida pelos Caraíba. Bittencourt (1924) afirma que os Tupinambá se fixaram na ilha, antes denominada de Maracá, a partir de retorno do Peru, devido a perseguições. Os Sapupé e Maués também residiram no lugar onde hoje é a cidade de Parintins, um pólo do Baixo Amazonas (Bittencourt, 1924). Os Maués são os atuais Sateré-Mawé, também conhecidos como Andirá ou Maraguá, e que vivem na área Tapajós-Madeira (Uggé, 1994). Outrora eram identificados por Maooz, Mabué, Jaquezes, Manguases, Mahués, Mauris, Mawé, Maraguá ou Maraguazes, e tinham ligação cultural com os antigos Tupinambá.
- 6 Parintins é a área onde a concentração indígena influenciou costumes e saberes, contribuindo para o atual status de etnoconhecimento compartilhado:

O etnoconhecimento pode ser identificado como um conjunto de saberes e técnicas existentes nas sociedades ditas primordiais, indígenas, rústicas, rurais e tradicionais, percebido como acervo de elementos constitutivos de suas etnicidades, em oposição ou distantes daquelas reconhecidas como típicas e distintivas das sociedades eurocênicas e racionais modernas de tipo ocidental (Pinto, 1995: 185).
- 7 Dentre os Tupi que ocuparam o Baixo Amazonas, havia os Parintintin (Cerqua, 1980) que deram origem ao nome da serra e posteriormente à cidade de Parintins. Pela ferocidade e inimizade, foram expulsos e retiraram-se para o rio Madeira. Eles foram aldeados pelos jesuítas na serra, onde se rebelaram contra a catequização, queimaram casas, destruíram igrejas e fugiram para a floresta (Souza, 1873).
- 8 Os Parintintin, inimigos dos Mundurucu, que os chamavam de Pariring-ring, viviam na região dos rios Tapajós, Madeira e Maués. Entretanto, há relatos da passagem pela serra de Parintins, e que de lá regressaram para o lugar de origem (Saunier, 2003). Por fim, após séculos de ocupação e desocupação de lugares, etnias que circulavam pelo Baixo Amazonas desapareceram e voltaram a surgir na ilha Tupinambarana.
- 9 Aos dizimados ou destribalizados, restaram descrições etnográficas e impressões nem sempre fidedignas. Com isso, parte do conhecimento foi interposta com a entrada no Baixo Amazonas de aventureiros, viajantes e cronistas. Tratou-se de complexa reafirmação da sociocultura indígena em função da construção da mestiçagem do caboclo (Casudo, 1944) – mistura de branco com índio.
- 10 Tomando como base a historicidade, o artigo pretendeu refletir acerca de implicações e impactos na construção de saberes concernentes a práticas de pajelança cabocla e indígena na região hoje difundidas. Considerou-se que entendimentos ressignificados sobre saberes e fazeres tenderam a influenciar espiritualidades envolventes na preparação de pajelanças indígena e cabocla (Castells, 1999; Hall, 2003).

Os pajés, as religiosidades

- 11 Ao problematizar a prática da pajelança, infere-se que a partir do processo de ritualização é possível ponderar sobre hierarquias formadas entre pajés – fato que define a atuação deles no cotidiano (Cardoso de Oliveira, 2006). Mauss (1974), nesse caminho, discute a figura do mágico como agente de rituais mágicos, o que, na visão de Oliveira (2006), trata-se de processo de iniciação fundamental para a preparação do outro simbólico que incide durante o ritual.

- 12 Geertz (2008, 2009), sobre o tema, sublinha que aparições de qualquer espécie se dão porque pessoas tendem a manter representações com o divino enquanto seres imersos em símbolos e significados a permearem relações com o outro e o tempo. De modo que cabe a suposição no fato de que parcela das práticas xamânicas na Amazônia foi denominada pajelança cabocla a partir da fragmentação da pajelança indígena com o controle da colonização.
- 13 A construção da pessoa, a culminar no processo de incorporação mediúnico xamânico, foi alterada significativamente. Além disso, a presença de grupos do continente africano e de matrizes cristãs, que adentraram em comunidades indígenas com densidade de ideologias ocidentais, impactou a mistura de práticas espirituais segundo nomenclaturas ocidentais, alterando a sincronia com o mundo espiritual.
- 14 A tipologia “pajelança cabocla” foi constituída e passou a dizer respeito a um emaranhado de práticas mágicas baseadas no poder de pajés ou xaboris em conjuntura ao processo de colonização e incorporação de ações icônicas a rituais. Variadas foram as definições que passaram a identificar o suposto: a mais geral percebeu-se pelo poder que iniciados tinham em fazer intermediações na relação com o mundo desencarnado (Galvão, 1995).
- 15 Sobre o tema, no tocante aos Tupinambá, Carneiro da Cunha (1998) diz que o florescimento do xamanismo caboclo em sua área de domínio deu-se quando “engrenagens do sistema mundial” geraram ameaças à etnia. Almeida (2003), ao resenhar Viveiros de Castro (c.f. 2002), sublinha que o processo ocorreu na medida em que ameaças históricas fomentaram a cadeia dominial da espiritualidade dos nativos e tenderam a basear o fortalecimento da ontologia da predação ameríndia entre não indígenas.
- 16 Esta última proposição é controversa, porque apesar de ter sido objetivada a partir de atos colonizadores violentos, criva-se como positiva. Langdon (2012) aposta no afirmado ao interpretar a invasão de territórios tradicionais na Amazônia, fazendo referência ao afetamento de grupos locais antes não alinhados às práticas xamânicas a partir do reposicionamento de relações metafísicas construídas no decorrer histórico. O fenômeno da colonização alterou fatores implicados em redes de xamãs e moldou espiritualidades no plano da pessoa não indígena.
- 17 O conceito de espiritualidade xamânica tende a apontar para sínteses conjuntivas entre o humano e o não humano (Viveiros de Castro, 2006). Enquanto prática, o xamanismo se estabelece como meio para se expandir a atenção, a percepção, a cognição e a consciência em meio a ligações extraterrenas com o cosmos místico para se dispor de dados com significado amplo acerca tanto de coisas do mundo quanto de referências fora dele (Ib., op. cit.; Kripnner, 2007).
- 18 Por vocação compulsória, a pajelança indígena moldou a força imanente da pajelança cabocla. Nas trocas de saberes com povos não indígenas na Amazônia foi situado esse fenômeno dinâmico, de características simbólicas determinantes e organizadoras do cotidiano espiritual de não indígenas, por meio do qual se dão até hoje expressões ideológicas de povos do bioma, compreendem-se atos e são representados acordos em função de contextos socioculturais.
- 19 A espiritualidade, seja indígena ou cabocla, ao ser marcada por rituais espirituais de pajelança, instrumentaliza situações para que pessoas sejam formadas no decorrer de estruturações simbólicas e imateriais. São dois modelos de identidade xamânica marcados por caráter pedagógico e doutrinador, identificados por conhecimentos obtidos com

práticas de cura, benzimento, adivinhação e premonição, definidas por comunicações construídas segundo visões cosmológicas (Gennep, 1978).

- 20 Sobre esse reposicionamento da noção de pessoa em conexão com o divino, infere-se que significações foram formadas ao ponto em que a essência dos sujeitos foi carregada de sentidos não só impostos, mas também escolhidos, dialogados e ponderados pelos próprios não indígenas. Estes passaram a assumir identidades de acordo com cenários e interlocutores diferenciados, multidiversos, dependendo de circunstâncias em que se inseriam, o que repercutiu em cotidianos da espiritualidade coletiva (Oliveira, 2006).
- 21 Na região amazônica, onde se engendram concepções de mundo efetivadas em misturas de crenças, com trânsitos entre o humano e o animal, a pajelança é entendida como sistema religioso (Arenz, 2000; Celeste, 2004). Se muitas vezes assume-se que concepções espirituais moldam o universo mítico da região, a aceitação de pajés se evidencia por sofrimentos vividos no decorrer da preparação da própria pessoa xamânica em função de seu contato com não humanos (Lévi-Strauss, 2003).
- 22 Cultural e simbólico (Bourdieu, 1989) na prática da pajelança são marcados por complexidades que envolvem construções sociais cuja manutenção é fundamental para a perpetuação de determinada sociedade via interiorização da cultura por membros da mesma, tendo a existência remetida a diferentes formas simbólicas de interpretações sobre processos de adoecimento e cura, com sentidos espirituais, religiosos, mágicos ou míticos.
- 23 Pajés indígenas e pajés caboclos, detentores de saberes para projeções, têm importância porque há confiança essencial no poder de seus trabalhos, incutida a partir de herança dos antigos Caraíba Tupinambá, que para Vainfas (1995: 13-14) eram “homens considerados especiais, que tinham o poder de conversar como os mortos, os espíritos dos ancestrais”, que desconcertaram portugueses os quais erroneamente chamaram a manifestação de santidade.
- 24 No cerne desses posicionamentos, religiosidade e saber tradicional que resistiram ao domínio e à exterminação dos povos indígenas recriaram elementos a partir da introdução de tendências religiosas, fortalecendo a pajelança cabocla. A prática se integra em contextos de relações sincréticas, via misturas de papéis em que pajés e curadores podem ser também cristãos católicos devotos e ao mesmo tempo presidirem sessões xamânicas.
- 25 No Baixo Amazonas, a procura de práticas naturais de cura simbólica é rica herança da tradição indígena, que, aliada com a dificuldade de acesso a médicos não tradicionais – recorrência em cidades do interior amazônico – tem concorrido para que procedimentos sobrevivam com a força de representantes, mesmo com o gradativo avanço de fármacos industrializados e da medicina laboratorial (França, 2002).
- 26 Em comunidades caboclas onde se praticam trabalhos espirituais de pajelança, há influência da cultura mágica indígena no trato e também da cultura do negro e do branco. Inserem-se elementos conjuminados da afrodescendência e do marco judaico-cristão às atividades dos xamãs indígenas, que dão vida também à pajelança cabocla. Segundo Wagley “até hoje podem se encontrar pajés entre populações mistas da Amazônia” (1988: 227). Eles se encontram em comunidades rurais, pequenas cidades e bairros operários de Manaus e Belém.
- 27 A atividade exercida nessa conjuntura se propõe a resolver casos de origem inexplicada, feitiços, contrafeitiços, eliminação de dores, casos afetivos e de devolução da boa sorte no

Baixo Amazonas. Assim como se dá nas metrópoles dos dois Estados citados, massagens, sopros de fumaça de tabaco sobre o corpo do doente e extração de espinhos – osso, pedra ou pequenos animais introduzidos no doente pelo espírito ofendido – são atividades da curanderia cabocla que também estão em uso em ações espirituais indígenas (IB., *op. cit.*).

- 28 Presume-se que após cinco séculos de presença do cristianismo e influências do continente africano no cotidiano, a pajelança indígena passou por angulações que naturalmente geraram diversidade de práticas na pajelança cabocla. Poderes sobrenaturais são exercitados em comunidades rurais e ribeirinhas da Amazônia, com adornos de santos combinados com velhos espíritos da selva. O pajé dança, canta e pode carregar tanto ervas, penas ou crucifixo (Gondim, 1925).
- 29 A religiosidade e o saber tradicional podem ser percebidos em ritos atuais exercitados na região de Parintins, a saber no barracão de umbanda da mãe Bena, de matriz africana, ou no quarto de reza do benzedor Torquato, de linha indígena. Uggé (1994), ao se referir aos Sateré-Mawé, afirma “que sua expressão religiosa está constituída a partir de sincretismo que tem matrizes no animismo primitivo, espiritismo, afro-brasileiro e na fé cristã” (p. 57). Há na primeira elementos da cosmovisão religiosa e da ética tribal.
- 30 Há procedimentos de cura e adivinhação em comunidades não indígenas que encontram fundamentos em antigos pajés que outrora habitaram a região. Esse conhecimento tradicional tem ganhado importância no campo da pesquisa, haja vista que não é rara a incorporação de saberes locais por outras culturas:
- Não é possível compreender em todas as suas consequências esse vasto, diversificado e complexo etnoconhecimento que se produziu ao longo de séculos anteriores e posteriores à conquista sem considerarmos suas dimensões cosmológicas, rituais, mágicas e simbólicas que habitam o mundo da vida das comunidades, no sentido de que todos esses significados, usos, técnicas e práticas são partes da totalidade cultural desses povos (Pinto, 1992: 187).
- 31 A atividade não convencional sobreviveu na marginalidade porque associava práticas de devolução da sanidade corporal e mental a rituais populares. A descrição feita da figura do pajé e da pajelança em ambientes não indígenas, representada de modo reconformado, indica a contribuição do saber tradicional na manutenção do equilíbrio da etnia com a natureza e os aspectos espirituais, concorrendo para a percepção de ritos e gestuais conectados.
- 32 O saber tradicional tende a se completar, em ambientes não indígenas, mediante a relação de terapeutas caboclos com imaterialidades cotidianas, a saber: folclore, paisagem, imaginação e sistema afetivo comum. Benzedeiros, rezadores, erveiros, puxadores, pegadores e sacacas iniciados na cidade vão além da interação com plantas medicinais. Eles praticam o curanderismo no dia a dia por gestuais e energização. O uso de ervas a partir do etnoconhecimento é componente instado no saber tradicional, assim como a palavra dita soma-se ao processo de relevação de tratamentos ao doente.
- 33 Plantas servem para fazer emplastos e têm poder de vivificar pessoas, tirando-lhes febres decorrentes da fuga da mãe-do-corpo. Para a restauração do equilíbrio, a pajelança cabocla procede à limpeza das energias negativas oriundas do enfermo diretamente do umbigo do paciente, depositando os males retirados em latrinas, fossas, esgotamentos ou terrenos baldios. A ideia de eliminar doenças em áreas onde são postos dejetos humanos pode ter correlação aproximada com a matriz híbrida dos amazônidas (Gomes e Pereira, 2004).

- 34 Nessa matriz, observam-se mostras de comportamento que sugerem ser conjuntos de males respostas parciais da Terra à capacidade de aprofundar relações com humanos no pós-morte e em decorrência do enterro do corpo. O comprometimento familiar no trabalho de devolução da carne e sublevação espiritual é caráter que fundamenta a eliminação de doenças aos que vivem.
- 35 Cascas, folhas, raízes e partes de ossos ou espinhas associadas a rezas em fundos de quintais estão presentes na preparação de chás, banhos e unguentos, além do uso de amuletos ameríndios de proteção contra fantasmagoria e encanto de rio. São exercícios tais que contemplam a formação dos enlevos próprios ao processo de espiritualidade exercido mais na pajelança indígena e menos na cabocla (Gurgel, 2010):
- São esses conhecimentos empíricos, incorporados no herbalismo e transmitidos de geração em geração, que caracterizaram as práticas médicas primitivas. Como todos os povos nativos dos trópicos, os brasilíndios souberam beneficiar-se da enorme diversidade da flora e fauna da sua terra. Os seus vastos conhecimentos da vida vegetal oriundos da sua familiaridade com as plantas capacitaram-nos a utilizar-se daqueles que possuíam propriedades medicinais (Id., op. cit.:61).
- 36 A crença no pajé se assemelha em muitos aspectos à fé cabocla no terapeuta popular, num sincretismo que intermedeia confiança imanente aos que procuram o trabalho de curandeirismo, de igual modo como ocorre na busca por poderes xamânicos entre aldeados.

Pajelança indígena e cabocla no Baixo Amazonas/AM

- 37 No Baixo Amazonas, mesorregião do Estado do Amazonas, a leste de Manaus, aspectos universais que dizem respeito a crenças em magia e incorporação são ligados à universalidades do ecossistema amazônico. Não se pretende focar em determinismos ecológicos, mas de propor ênfase na estreita ligação da natureza com o saber local, implicando em diferenciação dos locais ante demais curadores ou curandeiros existentes em regiões do Brasil. Os elementais terra, fogo, água e ar são preponderantes na vertente (Wagley, 1988).
- 38 Flora e fauna amazônicas influenciam o imaginário popular. Seres aquáticos e criaturas mitológicas, mescla de pessoa e bicho, alimentam simbolismos nesse sentido. Maués (1994) fala em encantados, seres incognoscíveis, representados por formas terrenas não convencionais, manifestos de diferentes maneiras enquanto figuras subaquáticas, reveladas em espécies de peixes, cobras, botos ou arraias. A crença em encantados é fundamentação da pajelança cabocla, popular na Amazônia rural e praticada por populações não indígenas.
- 39 Terapeutas populares, como pajés, curam e indicam procedimentos que julgam indispensáveis para libertar a pessoa de males que a afligem. Maués e Villacorta (1995, 1998) descrevem o ritual xamanístico contendo três elementos: humano, místico e material. O primeiro inclui um curador; o elemento místico inclui um deus, santo ou encantado; e o terceiro elemento acrescenta canto, dança, chá, pena, maracá, rede e cigarro.
- 40 A pajelança cabocla é influenciada por quatro vertentes: indígena, cristã, africana e espírita. Na primeira, há particularidades no uso da natureza e serviços de reza étnica; na segunda, dá-se relação de santos católicos e ritos do cristianismo; a terceira serve à intervenção incorporada de entidades; e a quarta viabiliza a encarnação de animais como

almas sábias. Nos quatro atos, podem participar encantados, onças, macacos, cutias e urubus, principalmente, via representação em pessoas. Os seres aquáticos fizeram viagens e aprenderam mistérios sobre a fluidez da correnteza e a voluptuosidade de formas imersas. Os da terra almejam carnes e sangue para fortalecimento.

- 41 Na pajelança cabocla, santos são representados por imagens. Encantados e animais da terra não possuem essa forma de representação, mas aparecem em ritos como bichos transportadores de pessoas divinas. São denominados de ocaras ou caruanas, criaturas surreais transmorfas, para quem se destinam orações porque sofrem metamorfose e transformam-se em animais que podem fazer males ou coisas boas, dependendo do merecimento da causa a eles invocada.
- 42 A afinidade de procedimento de pajés caboclos pode ser entendida pelo fato dos espiritualizados nos trabalhos não se identificarem como indígenas, negros, brancos ou mesmo caboclos, considerando-se curadores ou sacacas iniciados. A pajelança cabocla se distingue da indígena, pois mesmo tendo se originado na religiosidade dos tradicionais “hoje se integra em um novo sistema de relações sociais, que incorporou crenças e práticas católicas, kardecistas e africanas” (Maués, 1994: 75).
- 43 O crédito da pajelança cabocla, em ampla medida, “reside na figura do encantado. Apesar de haver variações nas crenças de região para região da Amazônia” (Maués e Villacorta, 2004: 17). Pode-se entender como variante da pajelança cabocla a própria atuação de terapeutas populares que se utilizam do saber local e das crenças compartilhadas para combater feitiços de encantados, o que não é algo incomum em municípios do Baixo Amazonas.
- 44 Elemento evidenciado na pajelança cabocla – e que nem sempre está presente na pajelança indígena – diz respeito à panema, termo que para Galvão (1995:81), “passou ao linguajar popular da Amazônia com o significado de má sorte, desgraça, infelicidade e incapacidade de ação, cujas causas podem ser reconhecidas, evitadas, e para quais existem processos apropriados”. Panema é espécie de inabilidade em relação a atividades do cotidiano, inclusive às produtivas. Não significa o recebimento de feitiços, mesmo que em alguns casos se acredite que o mal possa ter sido causado por feitiçaria. Pode-se contrair panema em razão de fatores costumazes.
- 45 A mulher menstruada pode passar panema a homens da caçada, pescadores ou agricultores. Ela, no período, é impedida de exercitar atividades produtivas em lavouras familiares ou transitar em ambientes de coletores/caçadores. A menstruação, um “período de azar” nato da mulher, causa o “chumbo frio” aos homens, ou seja, as balas da espingarda não acertam as presas e as tarrafas e malhadeiras voltam “magras” na pescaria.
- 46 E embora haja inúmeras possibilidades de se contrair panema, segundo terminologias amazônicas em geral, ela pode ser prevenida mediante identificação e enfrentamento espiritual, via banhos e defumações, podendo até mesmo ser utilizadas técnicas simples para eliminar o mal passageiro que, invariavelmente, é portado em alguns momentos da vida por mulheres em dias de suas regras (Colpron, 2005).
- 47 Para se prevenir a panema necessita-se proibir mulheres grávidas de se alimentar de carne de caça; às menstruadas, impedi-las de manusear objetos e utensílios de caça e pesca; a homens ou mulheres, proibi-los de atirar ossos ou espinhas de peixe no quintal de casa, onde podem ser alcançados por animais domésticos. Nesse último caso, os ossos

devem ser atirados na direção do sol poente, fim da tarde, para que, ao se pôr a luminosidade ela leve consigo a panema e devolva a sorte a parentes e caçadores.

- 48 O conjunto de comportamentos é apropriado quando se remete à sabedoria cabocla, diferenciando-se, porém, os hábitos indígenas para que indivíduos ou coletivos não sejam acometidos pela panema, má sorte identificada por indígenas como piema, mas com conceituação alterada porque possui componente de mal-estar físico na doença. Um dizer que está próximo, mas não se associada exatamente ao outro, mantendo-se as discrepâncias.
- 49 Na pajelança indígena, assim como na cabocla, usam-se de saberes para interpretar fatos reais, fenômenos e sonhos, comunicando-se com espíritos via procedimentos para proteger território e pessoas. A função de curandeiros índios e caboclos é ampla, incluindo a contrafeitiçaria para anular panemas lançadas, num diálogo com elementos da natureza para se viabilizar a descoberta das causas de doenças e quebrantos. Ambas as especialidades podem ser usadas em cerimônias para o malefício de outrem (Uggé, 1994).
- 50 No processo histórico de formação do Baixo Amazonas, a espiritualidade tem sido causa e resposta para doenças e males inexplicáveis, podendo ser o agente um homem ou uma mulher que, consciente ou inconsciente de infortúnios que geram via feitiços ou contrafeitiços, são responsáveis por prejuízos materiais e imateriais em múltiplas escalas.
- 51 O nível de aceitação e crédito de pajés caboclos pela comunidade urbana está relacionado a resultados positivos obtidos. Esses pajés podem obter hegemonia no seu bairro ou comunidade ou serem desolados por falta de resultados tanto porque atuam como decodificadores de doenças psicofísicas ou *causa mortis*, fenômenos naturais e infertilidade da terra, e se assim agirem serão respeitados. Se não, caem no esquecimento e se tornam xamãs de si mesmo, com atividades minimizadas ou ridicularizadas.
- 52 Assim como em aldeamentos étnicos, a pajelança feita em cidades não está livre da necessidade de resultados positivos. Esse crédito junto à população é o limiar na condução de trabalhos espirituais dos iniciados. Em Parintins, cidade mais populosa do Baixo Amazonas, com 70 mil pessoas na zona urbana, existem hoje cerca de 250 médicos tradicionais atuantes, conforme registro atualizado coletado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Ufam (PPGAS/Ufam), de acordo com levantamento preliminar.
- 53 A mediunidade na pajelança indígena, o potencial para a explicação de sonhos e a celebração de rituais propiciatórios de espíritos bons e maus fomentam a xamãs étnicos intermediações com o mundo extrassensorial. Em rituais de pajelança dos Sateré-Mawé no Baixo Amazonas, por exemplo, podem ser usadas penas de araras e maracás (chocalhos), adornadas por um pequeno bastão inserido em um fruto denominado amuncuré, que é agitado durante as cerimônias para ativar espiritualidades. Já a pajelança cabocla se utiliza mais de banhos, ervas, chás e rezas sincréticas, deixando de evocar cosmovisões geradas por alucinógenos.
- 54 Yamã (2005) menciona o uso do paricá na pajelança indígena, mas não na cabocla. O paricá é uma erva alucinógena, extraída de planta do mesmo nome que, transformada em fumo, o tawary, é usada para chegar a estados de transe e possibilitar aproximações ao universo das entidades. A bebida-ritual não se configura como acessório. De fato integra representações dos Sateré-Mawé do Baixo Amazonas e reforça a ligação da etnia com espiritualidades memoriais.

- 55 Há igualmente o chá de marary na atividade indígena e não na cabocla. Também chamado de *ka'apy*, a bebida fomenta o encontro com entidades (Menéndez, 1982). Na pajelança indígena e também na cabocla combinam-se magia e conhecimento via revelações de espíritos que apresentam doenças e remediações até então secretas. Do lado do fazer tradicional, porém, a prática é uma forma estruturada da cura via ato ritualístico *urutópiãg*, tradicional crença espiritual indígena.
- 56 O ato oficializa outra diferença específica entre pajelança indígena e cabocla. No contexto dos índios, o *urutópiãg* é exercício fundamental para se mediar a interferência no mundo a partir do espírito curador da primeira mulher a existir na história da humanidade, *anhyã-muasawyp*, conhecedora de todos os remédios e rituais de pajelanças indígenas e alma mater primordial dos filhos e homens procriadores do mundo. Depois da morte de *anhyã-muasawyp*, seu espírito retornou e encarnou na sabedoria dos povos étnicos e não dos pajés caboclos.
- 57 No âmbito da pajelança cabocla, existem os *payé'poxy*, feiticeiros ocultistas, que usam a sabedoria de veia espiritual para praticar crueldades e mortificações a outrem. Estes afirmam ter herdado poderes de magia do antigo trio de peixes feiticeiros – mito de base indígena: jejú, matrinxã e sua esposa traíra, que existem desde o princípio do mundo e dá origem a feitiçarias conhecidas. Eles seriam progenitores de encantamentos maus dirigidos a encarnações terrenas.
- 58 *Payé'rãnas* podem ser homem e mulher por composição física andrógina. Possuem por natureza a identificação com a pajelança indígena, mas não a praticam espiritualmente apenas, mas também corporalmente. Essas personalidades restringem-se a usar conhecimentos de pajelança para a medicina tradicional, tendo clara angulação com os fazeres indígenas de parentesco. Mas ao fabricar remédios caseiros usando ervas e fazendo puxações em desmentiduras e rasgaduras – denominação regional para massagens localizadas – apresenta ação similar à pajelança cabocla. *Payé'rãnas* acessam espíritos e o trabalho assemelha-se a pajés ou sacacas urbanos, podendo tornar-se qualquer um deles, se assim quiser.
- 59 Na pajelança indígena pode-se perceber a relação de religiosidade presente nos rituais de cura; na cabocla a religiosidade é avolumada com sincretismos próprios de registros cristãos ou judaico-cristãos. A cura da alma, enfrentando doenças causadas por espíritos, exige encontro com o divino e nesse ínterim indígenas se apresentam com rigor. Via ritos e procedimentos, se conhece não apenas causa, mas também cura de males. Nos casos em que pajés caboclos tentam a melhoria do enfermo por reza ou benzimento, nem sempre a tiragem do mal é incluída. Muitos são os casos em que pacientes passam a ser indicados a outros tratadores.
- 60 Na pajelança indígena, em geral, o xamã acende seu cigarro de *tawary* e aspira fortemente soprando fumaça inúmeras vezes sobre a cabeça do doente. Logo após, auxiliado por um ajudante, começa a entoar cantos sagrados em exaltação ao espírito protetor da pessoa. O ajudante por sua vez agita o maracá no ritmo da música entoada e dança ao redor da pessoa por muitas vezes. Então o pajé começa a rezar, pedindo que o espírito se manifeste e cure o enfermo (Pinto, 1995).
- 61 Na pajelança cabocla, o cigarro, seja de qualquer espécie, pelo fato do sincretismo com práticas católicas ter sido forte na região do Baixo Amazonas, não tem aceitação correlacionada ao uso indígena. O pajé pode consumi-lo em conversações antes ou depois

da sessão de curanderia, mas no meio da atividade o fumo tende a não ser preservado como requisito.

- 62 Entre indígenas, a cura pode vir por meio da fumaça soprada sobre o doente, que é um dos pontos mágicos da sessão. Então, o ritual está completo a partir da finalização do benzimento. O pajé e a pessoa atendida sentem a presença do espírito benfeitor e seu poder é espantoso para o ato de cura, sendo que a presença da espiritualidade pode expulsar o demônio causador da enfermidade e assim sarar o mal.
- 63 Entre os caboclos, a bebida é mais importante. Ela é muito indicada como propedêutica para a pessoa enferma, a ponto de que i) quantitativo de dias da semana e ii) modo de preparação de chás e unguentos resultam em efeitos determinantes na cura, - a situação em que o doente é levado a se consultar, sendo o início da manhã e o final da tarde os mais cotados como melhores horas do dia, - e influenciam de igual forma no resultado dos trabalhos.

O benzimento nas pajelações

- 64 Procedimentos de caráter espiritual praticados em pajelações cabocla e indígena, denominados de benzimento, afastam males que rondam ou já se instalaram na pessoa, restabelecendo o bem-estar do espírito. Os males, que não são a doença em si, podem ser, no entanto, responsáveis por sucessivas doenças adquiridas a partir da inveja e ódio individual ou coletivo.
- 65 Pessoas que estiverem acometidas, por exemplo, por “roubo de sombra”, doença comum entre indígenas ou caboclos, só tendem a ser consideradas curadas quando benzidas exclusivamente a partir de pajelação étnica, e não cabocla, em ritual de restabelecimento espiritual. Nesse caso, sacacas aldeados ou urbanos são chamados a exercitar os poderes para devolver a sombra do paciente. Sessões que duram de três a cinco dias, em tempos esparsos, são realizadas em atividades xamânicas de devolução de sombra.
- 66 Roubo de sombra pode ser entendido como estado psicofísico em que um mal-estar crônico faz refém a pessoa, infligindo-lhe dores corporais, desfiliação mental, distúrbios agudos de humor, com situações limites de bipolaridade e ânsia de suicídio. A pessoa que sofre de roubo de sombra é vitimada pela própria contingência do existir. O sentido da constituição da pessoa se perde com a retirada compulsória da sombra.
- 67 Em forma de duelo de orações, em que bem e mal são representados, o benzimento do pajé indígena, o sacaca, não apenas devolve o que foi retirado, mas protege a pessoa de novo roubo de sombra e afasta venenos interiores que possam ainda estar circulando no sangue, mas não ativos, como uma toxina a ser liberada a qualquer momento. Como na cura espiritual, o pajé indígena utiliza o *tawary* e o caboclo – que pode até ajudar nas sessões, mas não lidera o trabalho xamânico – reza com chá ativo de ervas saracura-mirá.
- 68 Nestas sessões em que há a figura do ajudante, ambos não entoam cantos sagrados em voz alta, apenas rezam – não para o espírito protetor do doente, mas ao seu próprio espírito, para que lhe guie e ajude a fazer a cura certa. O pajé caboclo segue as rezas ordenadas pelo pajé indígena e mantém obediência e atenção às atividades mediúnicas do colega, sem fazer interferências. A concentração individual é o que orienta esse tipo de atendimento.

- 69 Outra forma de cura exercida via benzimento é aquela feita através das ervas e técnicas, o que não se configura como ritual espiritual. É uma prática da medicina caseira, dos pajés caboclos, sobretudo, e bem menos de indígenas, fundamentada no saber tradicional e efetivada em casos de enfermidades simples de se tratar, mais comumente entre doenças típicas de urbe, como viroses e pneumonias leves. Outros males notados de serem tratados são febres, dores no corpo, desmentiduras² e dores de rasgadura³.
- 70 Crianças e mulheres são as principais pessoas que recebem tratamento oriundo de males relacionados a indisposição, vômitos e mal-estar. Homens são atendidos prioritariamente em casos de rasgadura e desmentidura de músculo. Recolocação de osso em articulações e remoção de pequenos tumores são benefícios que dependem da situação do enfermo. Se houver gravidade, técnicas de alteração de atenção, resfriamento ou esquentamento da pele que recobre o ferimento são usadas.
- 71 Sejam *payés*, *payé'poxys* ou *payé'ranas*, de tipologia xamânica indígena ou cabocla, eles são responsáveis por conjunturas harmônicas espirituais e sociais na comunidade. A missão confiada a eles é ritualizar curas, identificar remédios que amenizem dores, com atitudes ponderadas por fraternidade e comunalidade coletiva. Cabe a esses iniciados orientar acerca de resguardos, banhos frios e serenos⁴ para grávidas e jovens mães, além de moderar sobre o consumo de alimentos e a partilha de fazeres na localidade.
- 72 É na pajelança, tanto indígena quanto cabocla, que se buscam respostas sobre vida e morte. É por meio delas que ocorrem vinculações da medicina indígena com a magia *urutópiãg*. Essas pajelanças, hoje, conservam costumes e fomentam respeito e confiança em tradições – sendo que a força bélica do colonialismo e a pressão da igreja contra os ritos endossaram em certa medida os fazeres míticos, sobretudo a partir do momento em que padres católicos entenderam que o sincretismo os ajudaria a fixar a fé cristã entre povos étnicos no Baixo Amazonas.
- 73 Acerca do suposto, cabe refletir que, na história, supressões de saberes e imposições culturais inferidas no início do artigo, nesse âmbito, tenderam a concatenar a constelação de rezas e credos que hoje se percebe no contexto da fronteira entre Amazonas e Pará (Baixo Amazonas), em áreas rurais e urbanas. Seja na pajelança cabocla ou indígena, a conformação ideológica foi assentada de modo a conjugar valores e costumes.
- 74 De forma que a perspectiva foi apresentar uma mostra do universo de saberes tradicionais da Amazônia a partir de etnoconhecimentos identificados em procedimentos de cura e terapia. Procurou-se reunir elementos da prática do saber indígena que podem ser observados na atualidade, remetendo-se a experiências e práticas que persistem na sociedade contemporânea do Baixo Amazonas identificadas como pajelança cabocla.

Considerações finais

- 75 A expectativa com a proposta é ter contribuído para a discussão no âmbito de saberes simbólicos amazônicos, principalmente aqueles que se referem a povos tradicionais e caboclos, refletindo e analisando vieses da cura indígena ou cura via terapeutas caboclos.
- 76 Estudar crenças espirituais revelou-se trabalho direcionado, cujas leituras de Gurgel (2010) e Wagley (1988) possibilitaram orientar, via reflexões sobre semelhanças ou diacronias existentes nas práticas, quais atuações ocorrem em variadas situações, como “olhado de boto”, “mãe do corpo”, “roubo de sombra” ou a já referida “panema”.

- 77 Na medida em que se pretendeu descrever comparações entre a pajelança cabocla e a indígena, a intenção foi projetar referências a denominações cotidianas feitas por moradores da área pesquisada e praticantes de benzimentos em geral. Procurou-se identificar vieses de diferenciações segundo atividades de iniciados caboclos e indígenas. Entre práticas e similaridades, considerou-se perspectiva histórica e orientação individual dos benzedores.
- 78 Nessa orientação, tomou-se a liberdade de observar experiências de sofrimento mental que tenderam a ser relatadas por povos étnicos e rurais/ribeirinhos (os denominados caboclos) da Amazônia, os quais foram consultados por pajés em algum momento de suas crises, tivessem sido elas fracas, médias ou fortes. A incursão foi feita a partir de observação do contexto social revelado por indivíduos consultados por profissionais de psicologia, psiquiatria e serviço social da Casa de Atenção à Saúde Indígena (Casai) de Parintins.
- 79 Micro-localidades fronteiriças foram abordadas em campo e pretendeu-se, a partir dessa ação, inferir sobre a possibilidade de extensão de resultados para outras regiões de fronteira Amazonas-Pará mais extensas, como a divisória de Nhamundá/AM com Faro/PA, duas cidades pequenas amazônicas com distinções efetivas.

BIBLIOGRAPHY

- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. 2003. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, Apr. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132003000100015&lng=en&nrm=iso>. access on 07 Dec. 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132003000100015>.
- ARENZ, Karl Heinz. 2000. A teimosia da pajelança: o sistema religioso dos ribeirinhos da Amazônia. Santarém: Instituto Cultural Boanerges Sena-ICBS.
- BITTENCOURT, Antônio Clemente Ribeiro. 1924. *Memórias do município de Parintins*. Manaus: Palays Royal.
- BOURDIEU, Pierre. 1989. *O Poder Simbólico*. RJ, Difel/Bertrand Brasil.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2006. *O trabalho do antropólogo*. 2.ed. São Paulo: Editora Unesp.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1998. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, Apr. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100001&lng=en&nrm=iso>. access on 07 Dec. 2014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131998000100001>.
- CASCUDO, Luís da Câmara. 1944. *Antologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Editora S.A.
- CASTELLS, Manuel. 1999. *O Poder da Identidade*. São Paulo. Editora Paz e Terra.
- CERQUA, Arcângelo. 1980. *Clarão de fé no médio Amazonas*. Manaus: Imprensa Oficial.
- COLPRON, Anne-Marie. 2005. *Monopólio masculino do Xamanismo amazônico: o contraexemplo das mulheres xamã Shipibo-conibo*. Disponível: <http://scielo.com> (capitulado em julho de 2014).

- FERNANDES, Florestan. 1989. *A organização social dos Tupinambás*. São Paulo: Hucitec.
- FRANÇA, Elvira Eliza. 2002. *Crenças que promovem a saúde: mapas da intuição e da linguagem de curas não-convencionais em Manaus, Amazonas*. Manaus: Valer; Edições do Governo do Estado.
- GALVÃO, Eduardo. 1995. *Santos e Visagens, um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. Coleção Brasileira, São Paulo: Nacional.
- GEERTZ, Clifford. 2008. *A interpretação das culturas*. 1.^a ed., Rio de Janeiro: LTC.
- _____. 2009. *O Saber Local: Novos ensaios em antropologia interpretativa*. Tradução de Vera Mello Joscelyne. 11. Ed. Petrópolis: Vozes.
- GONDIM, Joaquim. 1925. *A pacificação dos Parintintins*. Manaus: Comissão Rondon.
- GOMES, Núbia Pereira de Magalhães e PEREIRA, Edmilson de Almeida. 2004. *Assim se benze em Minas Gerais: um estudo sobre a cura através da palavra*. 2.^a ed., Belo Horizonte: Mazza Edições.
- GURGEL, Cristina. 2010. *Doenças e curas: o Brasil nos primeiros séculos*. São Paulo: Contexto.
- HALL, Stuart. 2003. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- KRIPPNER, Stanley. 2007. Os primeiros curadores da humanidade: abordagens psicológicas e psiquiátricas sobre os xamãs e o xamanismo. *Rev. Psiq. Clín.* 34, supl 1; pp. 17-24.
- LANGDON, Esther Jean. 2012. Redes xamânicas, curanderismo e processos interétnicos: uma análise comparativa, pp. 62-84. In: LIMA, Edilene Coffaci de, CARDOSO, Marina Denise. (Orgs.). *Amazônia: sociedade e natureza. Homenagem a João Valentin Wawzyniak. Dossiê - Amazônia: Sociedade e natureza*. In *Mediações*, Londrina, v. 17, n.1, p. 11-16, Jan./Jun.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2003. *O feiticeiro e sua magia*. 6. ed. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LOUREIRO, Antônio José Souto. 2007. *O Amazonas na época imperial*. 2. Ed. Manaus: Editora Valer.
- MAUÉS, Raymundo Herald. 1994. "Medicinas populares e 'pajelança cabocla' na Amazônia". In: ALVES, Paulo César; MINAYO, Maria Cecília de Souza (orgs.). *Saúde e doença um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- MAUÉS, Raymundo Herald, VILLACORTA, Gisela Macambira. 1995. *Padres, Pajés, Santos e Festas: Catolicismo popular e controle Eclesiástico*. Belém: Cejup.
- MAUÉS, Raymundo Herald, VILLACORTA, Gisela Macambira. 1998. *Pajelança e encantaria amazônica*. Trabalho apresentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, 22-25 set.
- MAUÉS, Raymundo Herald, VILLACORTA, Gisela Macambira. 2004. *Pajelança e encantaria Amazônia*. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.
- MENÉNDEZ, Miguel. 1982. *A área Madeira - Tapajós: Situação de contato e relações entre e colonizador e indígena*. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP.
- NEVES, Eduardo Góes. 2006. *Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.
- PINTO, Renan Freitas. 1992. *História Indígena do Alto e Médio Amazonas: séculos XVI a XVIII*. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP.

- PINTO, Renan Freitas. 1995. Etnoconhecimento e Etnociência. In: CATTANI, Antônio David; PORRO, Antonio. *O Povo das águas: Ensaio de etno - história Amazônica*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- PROUS, André. 2007. *O Brasil antes dos brasileiros: A pré-história de nosso país*. 2. Ed. Revisada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.
- SAUNIER, Tonzinho. 2003. *Parintins: Memória dos acontecimentos históricos*. Manaus: Editora Valer.
- SOUZA, Cônego Bernardino. 1873. *Lembranças e curiosidades do valle do Amazonas*. Pará.
- UGGÉ, Henrique. 1994. *As bonitas histórias Sateré-Mawé*. Manaus: Imprensa Oficial.
- VAINFAS, Ronaldo. 1995. *A heresia dos índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2006. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 14/15, pp. 319-338.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- WAGLEY, Charles. 1988. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. 3ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- YAMÃ, Yaguarê. 2005. *Urutópiag: A religião dos pajés e dos espíritos da selva*. São Paulo. Ibrasa.

NOTES

1. Ver História dos Índios no Brasil organizado por Manuela Carneiro Cunha, publicado pela Companhia das Letras em 1992.
2. Lesões ortopédicas e musculares.
3. Lesão sentida interiormente, sem ferida aparente, cuja sensação é de que algum músculo ou órgão está se rasgando.
4. Orvalho noturno.

ABSTRACTS

O artigo almeja mostrar a influência das práticas de cura dos povos indígenas a partir de saberes tradicionais adaptados e evidenciados atualmente em etnoconhecimentos de populações amazônicas. Foram exploradas experiências junto a terapeutas populares da cidade de Parintins/AM, em razão da resignificação efetivada a partir de marcos indígenas da região do Baixo Amazonas, Amazônia Central. Buscou-se suscitar o diálogo dos saberes tradicionais com o científico, para se pensar e refletir no rumo e na necessidade da valorização do saber local.

This article explores the influence of indigenous healing practices adapted from traditional knowledges and currently embodied in amazonian ethnoknowledges. Experiences from popular therapists of the city of Parintins/AM are discussed in the light of the redefinitions framed by signs of indigenous populations from the Middle Amazon River region. A dialogue between

traditional and scientific knowledges is presented, in order to highlight the need for a appreciation of local knowledges.

INDEX

Keywords: traditional knowledge, indigenous healing rituals, popular therapists, Middle Amazonas State

Palavras-chave: conhecimento tradicional, rituais de cura indígena, terapeutas populares, Baixo Amazonas, Amazônia

AUTHORS

RENAN ALBUQUERQUE RODRIGUES

Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas (PPSCA/Ufam). Líder do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos (Nepam/CNPq). renanalbuquerque@hotmail.com.

DEILSON DO CARMO TRINDADE

Historiador. Doutorando do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas (PPGSCA/Ufam).

IGNÊS TEREZA PEIXOTO PAIVA

Pedagoga. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas (PPGSCA/Ufam).

RAIMUNDO DEJARD VIEIRA FILHO

Sociólogo. Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (Ufam).