



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE GRADUAÇÃO – CE
GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

MÁRCIO ROGÉRIO BANDEIRA DO NASCIMENTO

LINHAS DE FUNDO DO ENCANTAMENTO NAS ÁGUAS
DO PATU – ANU: Principais distinções da Pajelança Cabocla e a
espiritualidade na cidade de Soure/Ilha do Marajó



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE EDUCAÇÃO – CE
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES
GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

MÁRCIO ROGÉRIO BANDEIRA DO NASCIMENTO

LINHAS DE FUNDO DO ENCANTAMENTO NAS ÁGUAS
DO PATU – ANU: Principais distinções da Pajelança Cabocla e a
espiritualidade na cidade de Soure/Ilha do Marajó

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao curso
de Ciências das Religiões, da Universidade Federal
da Paraíba – UFPB, como requisito parcial para
Obtenção do título de Bacharel em Ciências das
Religiões.

Orientadora: Prof.^a. Dra. Maria Lúcia Abaurre Gnerre .

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

N244l Nascimento, Márcio Rogério Bandeira do.
Linhas de fundo do encantamento nas águas do
Patu-Anu: principais distinções da Pajelança Cabocla e
a espiritualidade da cidade de Soure na Ilha do Marajó
/ Márcio Rogério Bandeira do Nascimento. - João Pessoa,
2023.
94 f. : il.

Orientação: Maria Lúcia Abaurre Gnerre.
Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em
Ciências das Religiões) - UFPB/CE.

1. Encantamento. 2. Pajelança Cabocla. 3. Ilha do
Marajó. I. Gnerre, Maria Lúcia Abaurre. II. Título.

UFPB/CE

CDU 2(043.2)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO - CAMPUS I
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES
Curso: Ciências das Religiões (Bacharelado/Licenciatura)



ATA DA BANCA DE TCC

Aos 15/06/2022, às 14h na sala online <https://meet.google.com/haw-huiu-rww?authuser=0>, foi realizada a Banca de Avaliação composta pelo:

Orientador Profa. Dra. Maria Lucia Abaurre Gnerre

Membro 1 Profa. Dra. Ana Paula Rodrigues

Membro 2 Prof. Dr. Matheus da Cruz e Zica

a fim de analisar o Trabalho de Conclusão de Curso elaborado e entregue pelo(a) discente:

MÁRCIO ROGÉRIO BANDEIRA DO NASCIMENTO

Título: LINHAS DE FUNDO DO ENCANTAMENTO NAS ÁGUAS DO PATU-ANU: r distinções da Pajelança Cabocla e a espiritualidade na cidade de Soure/Ilha do Marajó, a ciência da presente ata após as considerações feitas pela banca, tal como segue:

- Trabalho aprovado, devendo o discente tirar a parte de sugestões anexando às considerações e produzindo no capítulo 2 uma tabela classificatória das diferenças entre xamanismo e pajelança.
- Fazer adaptações para o padrão ABNT
- Fazer as demais adequações sugeridas pela banca.

Resultado e Nota: Aprovado, nota 9,0

Orientador

Membro 1

Membro 2

Assinatura do(a) discente

RESUMO GERAL

Nossa pesquisa – intitulada “**LINHAS DE FUNDO DO ENCANTAMENTO NAS ÁGUAS DO PATU – ANU**: principais distinções da Pajelança Cabocla e a espiritualidade na cidade de Soure/Ilha do Marajó” – tem como objeto nuclear o exame dos fenômenos vinculados às denominadas energias da natureza, que “conversam”/interagem diretamente com os *médiuns* (pajés, xamãs, “feiticeiros”) e indiretamente com quem queira acreditar nestas forças e nestes xamãs caboclos, iniciados nada inconspícuos, ao contrário: mui distintos. A **justificativa** se funda tanto pelos aspectos do envolvimento da autoria com as virtudes pulsantes da Pajelança Cabocla da região norte brasileira onde os fenômenos da religiosidade popular tudo influencia e permeia (justificativa pessoal) quanto pelas relevâncias inerentes aos estudos sobre a religiosidade das populações caboclas da Amazônia Brasileira (justificativa temática, científica ou acadêmica propriamente), quer porque muitos aspectos seguem sub – examinados, quer porque a própria complexidade e dinâmica da religiosidade popular na região amazônica não permitem esgotar aqueles estudos já encetados até aqui. Há também que destacar o papel das mulheres daquele universo, cuja relevância remota cada vez mais vai se confundindo com os mitos que hoje são ressignificados à luz por exemplo dos Novos Movimentos Religiosos. Foi possível concluir que o tema da pajelança cabocla merece reflexão, pelo significado que possui na cultura amazônica, extrapolando o aspecto puramente religioso, sendo assim elemento conspícuo tanto das chamadas medicinas populares quanto, em espectro mais amplo, dos fenômenos em torno da “Encantaria Amazônica”, que permeia o imaginário de populações repletas de significados e vivências peculiares.

Palavras-chave: Encantamento; Pajelança Cabocla; Ilha do Marajó; Religiosidade Popular; Ciências das Religiões.

ABSTRACT

The presentation of our research theme – entitled "BACKLINES OF ENCHANTMENT IN THE WATERS OF PATU-ANU: main distinctions of Pajelança Cabocla and spirituality in the city of Soure/Ilha do Marajó" - has as its core object the examination of phenomena related to denominated energies of nature (wide spectrum) that "talk"/interact directly with the mediums (shamans, shamans, "sorcerers") and indirectly with those who want to believe in these forces and in these caboclo shamans, not inconspicuous initiates, on the contrary: very distinct. The justification is based both on the aspects of authorship's involvement with the pulsating virtues of the Pajelança Cabocla in the north of Brazil, where the phenomena of popular religiosity influences and permeates everything (personal justification) and on the inherent relevance of studies on the religiosity of caboclo populations in the Amazon Brazilian (thematic, scientific or academic justification itself), either because many aspects remain under-examined, or because the complexity and dynamics of popular religiosity in the Amazon region do not allow us to exhaust those studies already undertaken so far. It is also important to highlight the role of women in that universe, whose remote relevance is increasingly getting mixed up with the myths that today are reinterpreted in the light, for example, of the New Religious Movements. It was possible to conclude that the theme of cabocla pajelança deserves reflection, due to the meaning it has in Amazonian culture, extrapolating the purely religious aspect, thus being a conspicuous element both of the so-called popular medicines and, in a broader spectrum, of the phenomena around the "Amazon Enchantment", which permeates the imagination of populations full of meanings and peculiar experiences.

Keywords: Enchantment; Cabocla shaman; Marajó Island; Popular Religiosity; Science of Religions.

Quem se arroga a Verdade, abandona a Verdade. A História é contratada, ou coagida, apenas em favor de Interesses que sempre se revelam vis. Ela é inocente demais para que a deixemos ao alcance de qualquer um que detenha Poder – que, bastando apenas tocá-la, faz desaparecer todo o seu Crédito no mesmo instante, como se jamais tivera existido. O que ela precisa é do cuidado amoroso e honrado dos fabulistas e falsários, Cantadores de Baladas e Excêntricos dos mais variados Raios, Mestres do Disfarce que lhe proporcionem as Vestimentas, os Adornos e o Porte, Discurso ágil o bastante para mantê-la fora do alcance dos Desejos, e mesmo da Curiosidade, dos Governos.

**Thomas Pynchon no livro incomum
Mason & Dixon, Companhia das Letras,
Tradução de Paulo Henriques Britto,
2017.**

"Você nasceu no lar que precisava nascer, vestiu o corpo físico que merecia, mora onde melhor Deus te proporcionou, de acordo com o teu adiantamento. Você possui os recursos financeiros coerentes com tuas necessidades... nem mais, nem menos, mas o justo para as tuas lutas terrenas. Seu ambiente de trabalho é o que você elegeu espontaneamente para a sua realização. Teus parentes e amigos são as almas que você mesmo atraiu, com tua própria afinidade. Portanto, teu destino está constantemente sob teu controle. Você escolhe, recolhe, elege, atrai, busca, expulsa, modifica tudo aquilo que te rodeia a existência. Teus pensamentos e vontades são a chave de teus atos e atitudes. São as fontes de atração e repulsão na jornada da tua vivência. Não reclame, nem se faça de vítima. Antes de tudo, analisa e observa. A mudança está em tuas mãos. Reprograma tua meta, busca o bem e você viverá melhor. Embora ninguém possa voltar atrás e fazer um novo começo, qualquer um pode começar agora e fazer um novo fim."

Francisco Cândido Xavier

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos bons espíritos que sempre me inspiraram a buscar a felicidade sem atropelos mas a partir de minhas próprias escolhas.

Em ESPECIAL à minha orientadora acadêmica **Professora Doutora Maria Lúcia Abaurre Gnerre**, por ter sido tão presente na verificação e correção de tantas etapas durante a elaboração (e mesmo antes, me aceitando sem reservas como orientando) do meu Trabalho de Conclusão de Curso, inclusive compreendendo meu afã de ir incluindo conteúdos aparentemente distantes do tema central do presente estudo, o que foi me permitindo retornar ao escopo do assunto temático, atraente justamente pelas possibilidades de conexões, seja em face dos fenômenos de urbanização, seja diante das perseguições contra os povos indígenas, os negros e os caboclos independentes de contexto socioafetivo, geográfico, histórico ou até cultural.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO GERAL	09
1.1	DELIMITAÇÃO/ PROBLEMA DE PESQUISA	17
1.2	JUSTIFICATIVAS	19
1.3	OBJETIVOS E METODOLOGIA	22
1.4	HIPÓTESES E ESTRUTURAÇÃO DA PESQUISA	23
2	REVISÃO DE LITERATURA	28
	CAPÍTULO I: O XAMANISMO	28
2.1	ORIGENS E CONCEITUAÇÃO TEÓRICA	28
2.2	CLASSIFICAÇÃO: ANTROPOLOGIA E PSICOLOGIA SOCIAL	30
2.3	CAMPO DAS CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES	32
	CAPÍTULO II: PAJELANÇA CABOCLA	37
3.1	RITOS E PROCESSOS DE ESCOLHA DOS PAJÉS	37
3.2	PLANTAS SAGRADAS E OS BENZIMENTOS	41
3.3	APROPRIAÇÃO CULTURAL DA RELIGIOSIDADE	45
	CAPÍTULO III: CONTEXTO NA ILHA DE MARAJÓ	49
4.1	AMBIENTE DA CIDADE DE SOURE	49
4.2	OS RITUAIS DA PAJELANÇA AMAZÔNICA	52
4.3	A RELIGIOSIDADE DA PAJELANÇA CABOCLA	54
4.4	LINHAS DE FUNDO DO ENCANTAMENTO NAS ÁGUAS DO PATU-ANU	58
4.5	A PAJELANÇA NO CONTEXTO DOS MNR	63
4.6	CONFLITOS COM OUTRAS DOUTRINAS	66
4.7	SINCRETISMO DOS PAJÉS: UMBANDA/CATOLICISMO	69
4.8	FUTURO INCERTO: DISCRIMINAÇÕES, PRECONCEITOS	70
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	79
	REFERÊNCIAS	83

INTRODUÇÃO

Ancestralmente, ao buscar uma prática religiosa, e se identificar com ela, as esperanças de cada indivíduo humano se renovam. Não há necessidade de procurar teorias para justificar ou entender isto, uma espécie de inerência humana.

“São Jorge, por favor me empreste o dragão”... Desalentados, nos limites do desespero social, os milhões de descendentes, várias gerações direta e indiretamente vinculadas aos tempos da escravidão, pretos, pardos, pobres e... prostituição política e institucional, somam-se e se aglomeram catando latinhas de alumínio e caixas de papelão por todo o Brasil Continental, enquanto os empregos públicos, inclusive no meio educacional e sob as ênfases dos privilégios próprios do meio universitário, são disputados a tapa pela elite nacional.

Há uma singela, mas, ao mesmo tempo, portentosa obra, de autoria de Roberto Cambini, publicada no mesmo ano em que a Nova Carta Magna Brasileira foi promulgada (1988), denominada “**O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena**” (Rio de Janeiro: Espaço e tempo) que deveria, ao mesmo tempo, nos envergonhar a todos nós, ilustríssimos docentes e insignificantes discentes como é o caso da autoria deste desafiador TCC, tantas tem sido as destruições sociais e culturais ousadas pelos “colonizadores”.

Qualquer semelhança com o espetáculo altamente danoso com o que estamos vivendo nestes nossos dias (maio de 2022) – em que assistimos a manipulação grotesca do conhecimento religioso e, principalmente, do sentimento religioso de base sincera e sempre subjetiva – e as monstruosidades ousadas pelo “homem branco” que aqui começou a aportar há mais de 5 séculos não é simples coincidência, mas universo de fenômenos de intrincadíssima complexidade.

Nas cidades grandes, no meio urbano, nem porque tenhamos nos afastado da natureza, deixamos de procurar, valorizar e, assim, reconhecer o pajé ancestral que mesmo cada vez mais transferindo muitas de suas atribuições aos párocos católicos e, mais tarde, aos pastores evangélicos, ambos, padres e pastores reforçando as promessas de curas que pajés e os líderes religiosos de todos os tempos e de todas as culturas acabam assumindo como tarefas essenciais perante a fé dos fiéis e seguidores em geral.

O xamanismo urbano é hoje um grande fenômeno entre os Novos

Movimentos Religiosos, e alguns pajés inclusive vem sendo cada vez mais requisitados.

Neste contexto, quando se sentem muito desesperançadas, por exemplo diante de situações de infortúnios na saúde ou na prosperidade afetiva e material, muitas pessoas buscam no pajé a renovação de seus votos na figura protetiva, inclusive, por analogias enviesadas, depositando suas crenças nos pais e mães de santo, e outros agentes com algum tipo de liderança religiosa e sob a assunção de manifestações de poderes sobrenaturais, pelas conotações com as iniciações próprias de um campo das “feitiçarias” em que o santo homem poderia enfrentar e vencer as influências de magias praticadas em nome do mal.

Por sua vez, ainda neste mesmo contexto, assaz curioso, não há como negar que em substancial constância, ao procurar Deus, diretamente ou pela ação de pajés, etc., o que se deseja é combater o mal. No cotidiano das dificuldades humanas, tem gente que tem mais “medo” (incompreensão) de Deus do que do Diabo e, sendo assim, por que não ceder, amiúde, à tentação igualmente cotidiana de, rotineiramente mesmo, negociar e, através das benzedadeiras e dos curadores místicos em geral, tratar (lidar) com o capiroto? **(Figura 01).**

Capiroto?

Só chamamos Deus mesmo de Deus, porém para o demônio, além de capiroto, podemos denominar anhangá ou anhangá, anhanguera, arrenegado, azucrim, beijudo, bicho-preto, excomungado, ou simplesmente “figura”, fute, gato-preto, grão-tinhoso, o indivíduo (evitando até mesmo pronunciar diabo), inimigo.

Não é nada por acaso que existam tantas denominações, apelidos e alcunhas. Até na cultura hebraica, a palavra hebraica שטן “Shatán” significa literalmente “Opositor/ Evitador/ Impossibilitador”. Neste contexto, Belial é um demônio presente na mitologia cananita, que o determinava como o adversário do “Um homem vil (em hebraico adam beli-ya'al)” Provérbios 6:12.

(Figura 01): Capiroto, apenas uma das muitas denominações do Demônio.



Fonte: Site Pinterest, 2012

Não apenas a inconstância da alma selvagem, mas o desespero e a agonia resultantes dos ataques da existência e da condição humana levam os indivíduos a construírem crenças nas divindades mas também nas forças e espíritos do mal, fenômenos que a Antropologia e outras ciências estudam sem jamais chegarem a conclusões definitivas (ALMEIDA, 2003), daí saírem rebatizando os seres ficcionais da natureza ou da manifestação religiosa com tantos nomes e codinomes, daí há também belzebu, anjo-mau, tinhoso, anjo das trevas, Lúcifer, canhoto, cão, cão-tinhoso, chifrudo, cornudo, demônio, jurupari, mafarrico, maldito, capeta, tinhoso, endiabrado, ardiloso, belzebu, cão, anjo caído, anjo-mau, criança travessa (eufemismo muitas vezes desesperado), danado, diabrete, entidade sobrenatural.

Há denominações até mesmo de duende, bode-preto, bute, cafuçu, cafute, caneco, canheta, canhim, canhoto, capa-verde, capete, careca, cifé, a coisa, coisa à toa, coisa-má, coisa-ruim, condenado, coxo, cujo (de novo, evitando dizer o nome), debo, demo, diá, diacho, diale, dialho, dianho, diogo, dragão, droga, ele, excomungado, maioral, mal-encarado, maligno, malino, designações quase, por assim dizer, sem fim.

Tudo isto, todo combate às forças de baphomet, Bafomete ou ainda Bafomé (do latim medieval Baphometh, baffometi, ocitano Bafomé) -- criatura simbólica que apareceu como um ídolo pagão em vários momentos da história humana universal -- poderia ser examinado e tratado pelos pajés. Como? A pena e o maracá. Força suficiente para a sustentação da magia dos pajés amazônicos, que, não há como

negar, atuam tanto para desfazer o mal e para curar, como para um sem número de outros fins nem sempre perfeitamente claros.

Estas duas marcas simbólicas, objetos reais, a pena de uma ave e o chocalho indígena, usado em festas, cerimônias religiosas e guerreiras, que consiste em uma cabaça seca, desprovida de miolo, na qual se metem pedras ou caroços, poderiam servir para “resumir” muita coisa em torno do presente tema de estudo – a “Pajelança Cabocla”.

Também conhecido como maraca, bapo, maracaxá, xuatê, enquanto o **maracá** funciona como instrumento rítmico no acompanhamento de determinadas músicas e danças inclusive posteriormente, por exemplo, na rumba, no samba, no baião, sendo portanto um idiofone de agitação, constituído por uma bola, que pode ser de cartão, plástico ou cabaça, contendo sementes secas, grãos, arroz ou areia grossa, e uma pega. Dependendo dos materiais usados, podem produzir sons como o de lixar ou o de arranhar.

Pode-se dizer que o pajé e o maracá (**Figuras 2, 3 e 4**) são indissociáveis.

Por sua vez, como entender o simbolismo da **pena** no amplo universo da atuação dos pajés, também adotada nos cocares e vários outros adereços indígenas, que ao confessarem a “revolta de sua ave pessoal, espírito de cabeça, Caruana de adoção, seja do tipo pajé de nascença, que possui o dom de adivinho ou o pajé de simpatia, que só faz a cura”? (LIMA, 1991, p. 24)

Figura 2: Pajé Kedasery modelando com os instrumentos, marca-passo



Fonte: Facebook, 2015

A expressão “Pajelança Cabocla” é usada por alguns antropólogos e sociólogos com o objetivo de diferenciá-la da denominada pajelança indígena.

Inserir-se *data vênia* ainda precariamente na busca de ideários apresentados pelo universo acadêmico, curiosamente enquanto assistimos, quase impávidos e semi-inertes, à extinção de símbolos, sentimentos e ritos dos povos amazônicos.

A **apresentação** do nosso tema de pesquisa – intitulado “**LINHAS DE FUNDO DO ENCANTAMENTO NAS ÁGUAS DO PATU-ANU**: principais distinções da Pajelança Cabocla e a espiritualidade na cidade de Soure/Ilha do Marajó” – tem como objeto nuclear o exame dos fenômenos vinculados às denominadas energias da natureza (amplo espectro) que “conversam”/interagem diretamente com os *médiuns* (pajés, xamãs, “feiticeiros”) e indiretamente com quem queira acreditar nestas forças e nestes xamãs caboclos, iniciados nada inconspícuos, ao contrário: mui distintos.

Se não, vejamos.

De acordo com o inequivocamente precioso ideário de Gnerre (2001) é possível compreender a existência dos vínculos entre a essência do aspecto espiritual da existência humana e o próprio conceito de *religere* – palavra em latim na qual se baseia a palavra religião e que, assim, designa justamente este processo de religar o homem a um aspecto divino da existência.

Figura 3: Pajé Kedasery modelando com os instrumentos ,marca-passo



Fonte: site Revestrés, 2015

Este processo de realização da própria realidade transcendente se constitui e se traduz, na prática, em um processo de busca pela própria transcendência do ego, um dos aspectos da consciência que nos torna sempre sujeitos individuais separados do mundo no qual estamos imersos.

Esta transcendência, no entanto, **não** se daria através de uma disputa entre a

consciência individual e a própria consciência universal que a tudo permearia – com a prevalência da segunda sobre a primeira.

Figura 4: O chocalho Maracá é instrumento aborígene ancestral



Fonte: Site Sua pesquisa, 2015

Quando as florestas e o bioma natural como um todo está preservado, o pajé (**Figura 05**) coleta recursos materiais e também sutis para, ao mesmo tempo, reconhecer e saudar o espírito da natureza e, sob concomitantes esforços cotidianos, benzer e curar.

Figura 05: Pajé



Fonte: <https://www.xamanismo.com.br/pajelanca/> , 2015

A transcendência, a experiência divina, só seria possível através da união ou fusão da consciência individual com a consciência universal. Na verdade, muitos pesquisadores afirmam que as práticas xamânicas dão origem às práticas do Yoga nas quais se evidencia este processo de fusão da consciência individual com a universal, na medida em que o xamã deve atuar a partir deste estado de

consciência.

O xamanismo insere-se inequivocamente neste conceito (MONTAL, 1986). Seguindo esta instigante linha de pensamento, as práticas do Xamanismo Ancestral (**Figura 06**) antecedem até mesmo ao surgimento formal e explícito dos xamãs, já que todos os indivíduos podem perceber os mistérios da natureza e do Cosmos como um todo e, sendo absolutamente natural desejar integrar-se ao Cosmos, de modo que as percepções religiosas nos levem, inexoravelmente, mais cedo ou mais, com ou sem resistências culturais ou personalísticas, tácita ou explicitamente através de rituais, uma espécie de compulsão de praticar o bem “sem olhar a quem”, portanto como os ingredientes comuns de todas as manifestações religiosas humanas, seja assumida pelos indivíduos, seja aceita pelos coletivos sociais, então por que esta sensação quase geral de que o mal impera, viceja, campeia tão sem oposições?

De fato, tanto o reconhecimento de forças especiais, quanto a prática do bem parecem ser valores universais relacionados a diferentes tradições religiosas, mas não temos a menor condição de afirmar ou questionar todas elas ao mesmo tempo, seja porque estes dois pressupostos refletem e determinam o próprio convívio social humano, de todos os tempos, de todas as civilizações, seja porque é inexorável à própria condição humana, na busca cotidiana pelos saberes religiosos, reconhecer os mistérios (encantar-se) e assumir e disseminar a prática de códigos morais elementares de estabelecimento e mínima preservação do senso comum (praticar a solidariedade).

Figura 06: *Prática ancestral do Xamanismo*



Fonte: Coaching Xamânico Online <http://xn--cavalodoxam->

j8a.com.br/site/xamanismo/ 2017

Em face de tudo o que já se apresentou até aqui, percebe-se, sem equívocos, que o tema da **pajelança cabocla** merece reflexão, pelo significado que possui na cultura amazônica, extrapolando o aspecto puramente religioso, sendo assim elemento conspícuo tanto das chamadas medicinas populares quanto, em espectro mais amplo, dos fenômenos em torno da “Encantaria Amazônica”, que permeia o imaginário de populações repletas de significados e vivências peculiares (MAUÉS e VILLACORTA, 2008).

De acordo com Maya (2021) temos tudo para sermos felizes, no entanto – ou porque andamos muitíssimos fascinados pelos “avanços” tecnológicos, ou porque os modelos comportamentais contemporâneos nos impingem a máxima impiedosa “viver para trabalhar”, ou porque estamos mais e mais nos afastando da “magia”, da “encantaria”, dos processos místicos, mistérios, valores e práticas ainda fartamente disponibilizados por todas as religiões formais, e também pelos ritos informais, mas nem por isto assumidos por suas preciosas inúmeras relevâncias históricas, culturais, sociais, **religiosas** – o que nos encanta hodiernamente, nestes tempos do “Deus dinheiro”? Se estamos cotidianamente liquidando o amor, o afeto, a sexualidade humana, por que não fazer o mesmo com o sagrado? (BAUMAN, 2017).

[...] Cada povo, em cada movimento ou processo civilizatório próprio, repleto de nuances e peculiaridades nem sempre fáceis de compreendermos de imediato, a não ser quando nos submetemos ao denominado “tempo histórico”, é mais ou menos interessado pelo sagrado. Este “desnívelamento cultural” reflete, portanto, as distinções, os aspectos realmente conspícuos de cada época. Por exemplo, o antigo Egito, na época em que teria sido visitado por Pitágoras (570/495 a. C.) era uma civilização muitíssimo voltada para o sagrado, já a própria Grécia de Pitágoras não era tanto, por isto quando o pai da matemática ocidental retornou à sua pátria, não foi nada simples para o mestre estabelecer sua escola formal, cuja codificação moral e religiosa causou grande estranheza e resistência (MAYA, 2021, p. 07).

No entendimento de Darcy Ribeiro (1922/1997), em sua obra *O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil* (1996), no afã inexorável, difuso e universal, de nos dedicarmos a estudar as diferentes culturas, é fundamental entender que, apesar de uma grande diversidade, temos no ambiente brasileiro uma unidade nacional cultural, a qual se baseia, justamente, na diversidade.

[...] É como se existisse a cultura de descendência africana, indígena e europeia aqui, mas que, ao mesmo tempo, a presença simultânea dessas

três matrizes concretizasse a cultura brasileira. É como se houvesse a cultura nordestina, nortista, sulista e do Centro-Oeste, mas a cultura brasileira fosse, ao mesmo tempo, cada uma dessas culturas separadas e a junção de todas elas (RIBEIRO, 1996, p. 19)..

Percebe-se que, neste contexto, Darcy Ribeiro preocupou-se em identificar uma cultura nacional do povo brasileiro que não anulasse nenhuma das culturas presentes em nosso território e nem separasse, como em “caixas” de classificação, cada uma das diferentes culturas. O antropólogo entende que o Brasil é variado, miscigenado, e que isso torna o Brasil o país que é, culturalmente falando.

Por sua vez, de acordo com os estudos de Barcellos *et al.* (2019) os fenômenos estudados pelas Ciências das Religiões não devem ser confundidos com nenhuma outra ciência humana, sendo um grande desafio despertar quem examina seus conceitos e práticas para a percepção do Transcendente, sem fazer proselitismo, sendo exigível dar destaque aos distintos aspectos das diversas Tradições Culturais Religiosas.

[...] Todas as religiões estão enraizadas em uma dada sociedade e são expressões das visões de mundo e da maneira de viver de grupos sociais concretos. Nesse sentido, não podemos dizer que existam religiões verdadeiras ou falsas (GUERRIERO, 2006, p.21). Nesse entendimento, isso pode provocar certa desavença entre seus adeptos, podendo até causar guerras, prejudicando as religiões minoritárias (BARCELLOS *et al.*, 2019, p. 154).

Ou seja: curiosamente, apesar de todos os processos de catequese, o sol nasce inclusive para os néscios, para os homens e mulheres de má fé e de má vontade, para aqueles que nem creem nos mistérios e nas forças da natureza, nem entendem que sem praticar o bem e o amor, incondicionalmente, não há evolução ou prosperidade sustentável, portanto, apesar de toda ignorância sobre as leis invisíveis do universo, de todos os ignotas de plantão, mais ou menos resistentes, o *virtus* cósmico serve e continua servindo para todos.

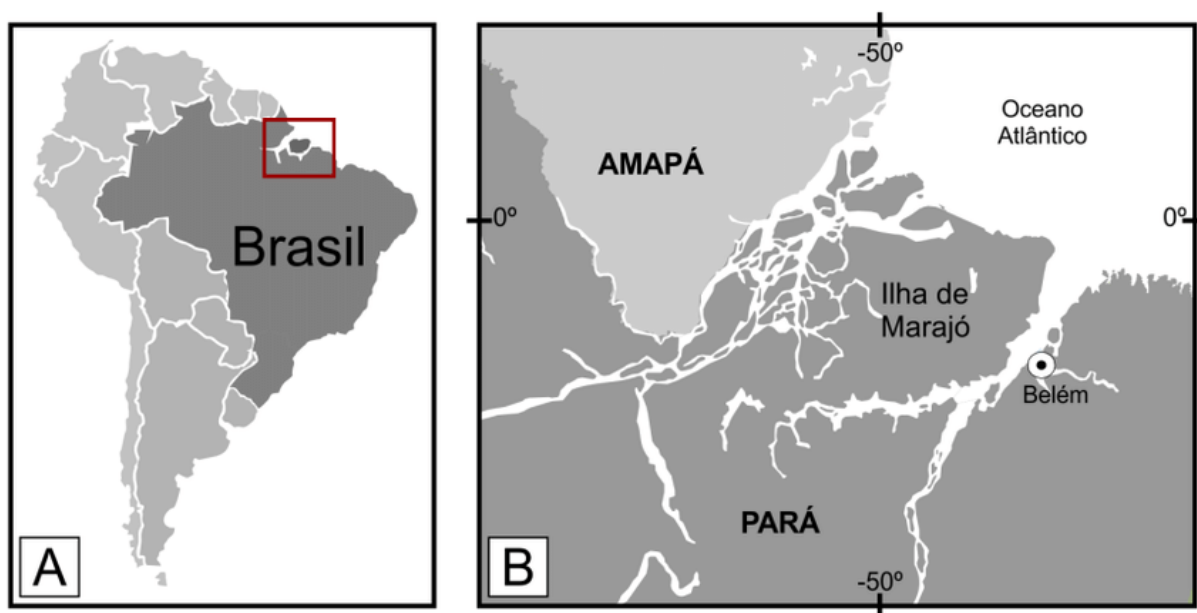
1.1 DELIMITAÇÃO/ PROBLEMA DE PESQUISA

Sob a tentativa de saltar de maneira mais suave do ideário de Durkheim (1858/1917) para os fenômenos da religiosidade na cidade de Soure/Ilha do Marajó, torna-se essencial passar para uma descrição geográfica e populacional do campo do presente estudo.

Neste sentido, localizada numa distância de 80 km via marítima da capital

Belém no estado do Pará, a cidade de Soure é conhecida como à capital da Ilha do Marajó (**Figura 07**), segundo a estimativa do CENSO 2010 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, a cidade possui uma média de 25.565 habitantes e possuindo uma densidade demográfica de 6,54 hab/km², com uma área territorial de 2.857,349 km², e possuindo o bioma tipicamente amazônico.

Figura 07: Mapa da Ilha de Marajó - Pará



Fonte: <https://www.researchgate.net/figure> 2013

Contextualizando, a problemática:

– A Pajelança Cabocla, assim como os ritos exercidos pelos povos indígenas da região da Amazônia Brasileira está inserida no xamanismo, considerada, portanto, uma tradição utilizada há séculos no Norte do Brasil?

Releve-se que “entende-se por xamanismo como um fenômeno religioso que se originou na Ásia Central e pelos povos setentrionais” (MONTAL, 1986, p.13).

[...] Ainda na metade do século XX, o termo “caboclo” remetia à categoria dos índios, puros ou misturados, que habitavam comunidades ribeirinhas, distanciadas tanto dos centros das vilas, associados aos brancos, quanto dos centros de mata, associados aos ditos índios puros e tribais. Entre populações deste tipo, o Português falado é profundamente influenciado pela gramática, as expressões e os sistemas vocabulares do Nheengatú. Sua tradicional economia mista de subsistência constitui uma evidente atualização de técnicas indígenas de cultivo, pesca e caça. **Assim como as formas elementares de sua religiosidade** – e o regime sócio cosmológico subjacente – são marcados pela **existência de encantados e pajés sacacas, e a cultura das festas de santo** (LIMA, 2019, p. 64, ênfases da autoria do presente Trabalho de Conclusão de Curso).

Em reflexo a um contexto histórico, geográfico e cultural bem mais amplo, próprio da imensa região amazônica, indivíduos isolados ou reunidos em associações como os membros do Instituto Caruanas em Soure, Pará (**Figura 08**) vem tentando, há alguns anos, manter vivas tradições da pajelança cabocla.

Vale referir que de acordo com o entendimento de Lewis (1984), bem como por Parker (1985), corroborado por Nugent (1993) de que foi sobretudo a partir dos anos 1970, no contexto da chamada “Segunda Colonização da Amazônia”, promovida pela Ditadura Militar (1964-1985), que o termo “caboclo” se sedimentou na antropologia e no senso comum regional como uma referência à cultura mestiça e sincrética das comunidades rurais amazônicas.

1.2 JUSTIFICATIVAS

Ainda em um contexto mais amplo, importa mencionar que progressivamente nas últimas 3 ou 4 décadas, pelos mais variados fatores, os fenômenos em torno do sobre a criminalização de práticas indígenas e afrodescendentes – como as pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia, tem sido particularmente dinamizados, na medida em que, por exemplo, quando há a banalização da ocupação das florestas sobretudo pelos interesses do agronegócio, em paralelo à destruição do patrimônio físico ou geográfico (florestas e seus entornos), igualmente se agride o homem local, tudo isto suscitando, cada vez mais, uma ampla revisão dos usos e costumes da categoria social “caboclo”.

Figura 08: *Membros do Instituto Caruanas em Soure, Pará*



Fonte: <http://www.caruanasdomarajo.com.br/novo/pagina/sec/gp> 2014

De acordo com o ideário de Henrique (2009) são inúmeros os vínculos entre as manifestações próprias do Folclore, da Medicina Popular e da Religiosidade na Amazônia, portanto confirmando as relevâncias dos enfoques através dos estudos da História, Ciências da Saúde e das Ciências das Religiões, entre outras áreas de confluências dos conhecimentos e do método científico.

Deste modo, o presente Trabalho de Conclusão de Curso **justifica-se** tanto pelos aspectos do envolvimento da autoria com as virtudes pulsantes da Pajelança Cabocla da região norte brasileira onde os fenômenos da religiosidade popular tudo influencia e permeia (justificativa pessoal) quanto pelas relevâncias inerentes aos estudos sobre a religiosidade das populações caboclas da Amazônia Brasileira (justificativa temática, científica ou acadêmica propriamente), quer porque muitos aspectos seguem sub – examinados, quer porque a própria complexidade e dinâmica da religiosidade popular na região amazônica não permitem esgotar aqueles estudos já encetados até aqui.

Ressalta-se que a pajelança cabocla tem como cunho ancestral a utilização de ervas e plantas medicinais encontradas nas florestas, sempre guiados por seres encantados conhecidos regionalmente como “Caruanas”. Entretanto, outros credos têm, com o passar dos tempos, condenado os rituais que envolvem o universo da pajelança cabocla, assim como perseguições e tentativas de boicotar os pajés locais, tem afastado muitos outros participantes e crentes das curas que estes rituais geram em benefício seja do organismo físico, seja pelos aspectos comportamentais.

Assim, a referente pesquisa se dá pelo anseio de explorar a questão religiosa que cerca a cidade Soure, mas também por ser a terra natal da autoria do TCC e também de seus (meus) antepassados, que eram muito ativos praticantes da pajelança cabocla, portanto, e de certa forma, é algo que vem de família e que alguns parentes ainda hoje manifestam os encantados, mantendo-se assim vivos estes rituais e, logicamente, não permitindo o apagamento completo de nossas tradições.

A cultura brasileira reúne elementos de diversas culturas e povos, em que desde o início do processo de colonização e exploração do território a relação entre as etnias proporcionou a formação de nosso corpo cultural, intensamente diversificado (FARO, 2017).

Como pesquisador acadêmico, narrar uma história tão fascinante e unir elementos que retratem e vinculem o universo exótico dos mais variados fenômenos ao contexto familiar, e vice-versa, possibilita ainda, dentro de um ânimo essencialmente subjetivo, mas, ainda assim, de grande relevância, por assim dizer uma aproximação com os mentores espirituais da autoria do TCC: é como permitir que toda essa narrativa se mantenha viva, é poder narrar a história do povo do Norte brasileiro, de uma região esquecida e muitas vezes mal contata pelos meios de comunicação populares, é poder dar voz aos que ainda permanecem numa luta constante de manter viva a espiritualidade e mito sobre dos encantados do fundo.

Gurgel (2010) refere que vincular o sentido familiar e a percepção do exótico é empreitada altamente complexa, já que não seria possível supor cerca os sentidos semânticos de ambos os universos de maneira direta e automática. Neste sentido, complementa que:

[...] É preciso transformar o familiar no exótico (ou seja: é necessário questionar como faz velho, o que é familiar, para poder situar os eventos, pessoas, categorias e elementos do nosso mundo diário a distância) do mesmo modo que é preciso questionar o exótico (e fazendo isso, conforme sugere o velho, podemos muito bem ali descobrir o conhecido e o familiar), mas devo observar tais questionamentos não são realizados pelo senso comum, mas pelo investigador munido de um conjunto de problemas que deseja submeter ao escrutínio da razão. (GURGEL, 2010, p. 32).

Também é importante citar o desejo de explanar como estes curandeiros e pajés utilizam o que é fornecido pelas florestas nos seus rituais realizados a fim de contribuir para o afastamento de “mau-olhado” e mazelas que estejam acompanhando pessoas que procuram as ajudas dos mestres de tais práticas. Os quatro elementos naturais: água, fogo, terra e ar são evocados e utilizados nos rituais da pajelança cabocla, é o conhecimento passado dos fundos dos rios são importantes para cada pajé já que vem deles toda a energia dos Caruanas.

A cidade de Soure tem uma grande representatividade na cultura popular do estado do Pará, o Carimbó é tipicamente um ritmo do estado federativo e, por extensão, da Amazônia, é vastamente tocado na cidade, vem de lá grupos de homens e mulheres com os seus pés descalços dançando em giras a representação das energias da cultura marajoara, além de trazer elementos das lendas do folclore local como à Cobra Grande, a Matinta Perera e do Vaqueiro Boaventura, entre outras.

1.3 OBJETIVOS E MÉTODO

O **objetivo geral** do presente estudo pode ser assim apresentado: descrever os saberes da religiosidade e as práticas culturais e de cura de pajés estabelecidos na cidade de Soure, na ilha do Marajó.

Como tarefas complementares, ou **objetivos específicos**, o TCC vem ofertar:

- Refletir sobre o papel da mulher no contexto religioso e simbólico da pajelança;
- Levantar os principais fenômenos em torno da Pajelança Cabocla;
- Por fim, relatar, em caráter ilustrativo, a história da Pajé Zeneida Lima, a mulher respeitada mundialmente por seus trabalhos com os rituais da pajelança cabocla e seu projeto social chamado “Instituição Caruanas do Marajó Cultura e Ecologia”.

Ainda quanto à metodologia, trata-se de pesquisa descritiva exploratória, com uma abordagem qualitativa e dentro das possibilidades da revisão teórico bibliográfica.

A referente pesquisa possui ainda um caráter subjacente, de ordem etnográfica, já que se dá pelo anseio de explorar a questão religiosa que cerca a cidade Soure, a pajelança praticada por homens e mulheres que hoje é definida pelos nativos como cabocla, utilizam as energias da tribo encantada Caruana, já que sua lenda é contada pelos mais antigos como um povo que fora tragado pelas forças das águas após um dos seus remotos líderes iniciados na pajelança olhar para dentro de um redemoinho já que segundo o “Girador” (Deus) ele não poderia realizar tal ação, assim o mestre iniciado Auí e seu povo foram submersos pelas águas e tudo que se conhece como flora, fauna e toda a vida do planeta terra nasceram.

Também é importante citar o desejo de explanar como estes curandeiros e pajés utilizam o que é fornecido pelas florestas nos seus rituais realizados a fim de contribuir para o afastamento de “maus-olhados” e mazelas que estejam acompanhando pessoas que procuram a ajudas e o atendimento dos mestres de

tais práticas.

Deseja-se contribuir para que a história deste povo não seja esquecida com a invasão de outras doutrinas religiosas, enfaticamente diante da *influenza* do protestantismo e das igrejas ditas pentecostais na contemporaneidade, é um dos desejos de produzir este trabalho, com isto documentar e expor ao final das atividades será a realização pessoal, já que as origens do discente acadêmico o compulsionam a relatar a história do seu povo e como a lendária trajetória dos pajés da Amazônia paraense ainda se mantém claudicante é verdade, mas, ainda assim, viva.

Não há, portanto, entre quem nasceu no Marajó, quem não tenha se fascinado pela presença mística e atraente dos pajés, por que a autoria, mesmo atualmente residindo já há tantos anos no meio urbanizado de João pessoa, capital da Paraíba, se sente repleto desta fascinação e desta mística.

1.4 HIPÓTESES E ESTRUTURAÇÃO DA PESQUISA

De acordo com o ideário científico de Lima (2019) as dimensões sociopolíticas, em torno dos estudos sobre os fenômenos da pajelança nas adjacências e amplas regiões do Rio Amazonas, precisam ser compreendidas em face das dimensões cosmológicas, místicas, através dos ritos religiosos e crenças no campo da espiritualidade.

Assim, o presente Trabalho de Conclusão de Curso, tem como **hipótese primária**:

- Os saberes da religiosidade e das práticas culturais e especialmente de cura de pajés estabelecidos na cidade de Soure, na ilha do Marajó demonstram relevantes fenômenos no campo da Pajelança Cabocla.

Como **hipóteses secundárias**, tem-se que:

- O papel da mulher no contexto religioso e simbólico da pajelança cabocla vem sendo dinamizado;
- Os principais fenômenos em torno da Pajelança Cabocla na Ilha

do Marajó vem sendo influenciados por aspectos estudados pelos Movimentos das Novas Religiões (MNR);

- Tem sido cada vez mais difícil contextualizar os ritos religiosos na região examinada pelo presente estudo em face das práticas e valores do Xamanismo;
- Os antigos relatos dos pajés da Amazônia vem sendo perdidos, por dificuldades inerentes da transmissão oral dos ritos, mas ainda existem movimentos de resistência por parte das lideranças religiosas e sociais da Ilha do Marajó.

Quanto aos pressupostos teóricos da presente pesquisa, vale mencionar que, *a priori*, as obras utilizadas para a composição e pesquisas bibliográficas são: O Mundo Místico dos Caruanas na Ilha do Marajó de Lima (2002) que está na sua 6ª edição, e Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia de Maués e Villacorta (2008).

Também serão aproveitados os conteúdos e os instrumentos de pesquisa explanados através do artigo Mulher, Cura e Pajelança em Soure (Ilha do Marajó) de Faro (2009). Em Aspectos Éticos nas Pesquisas Qualitativas (Schimdt, 2006), houve uma compreensão da relevância da prática de pesquisas no âmbito da ciência, onde é necessária ao pesquisador uma análise aprofundada dos fenômenos na qual se deseja investigar.

Portanto, ainda quanto ao universo discursivo a ser pesquisado por trabalhos acadêmicos que se direcionaram aos estudos da temática na cidade de Soure capital da Ilha do Marajó, ou outros sítios geográficos e culturais da Grande Amazônia Brasileira.

Ao envolver num mesmo ritual crenças religiosas, conhecimento da natureza, relações sociais, trocas econômicas e cerimoniais, participação em rituais, diversão etc., os pajés organizam e reorganizam o mundo, impedindo que o caos se estabeleça (HENRIQUE, 2009).

[...] A pajelança cabocla é definida, segundo Maués (1990), como um conjunto de crenças e práticas xamanísticas presente em praticamente todo o território amazônico, em que interagem em graus variáveis elementos da religiosidade indígena, afro-brasileira e católica. Estudos sobre o tema, sobretudo da área da antropologia, observam que a pajelança ou o xamanismo praticado em algumas localidades da Amazônia é um campo

permitido somente aos indivíduos do sexo masculino. Entretanto, **foi possível observar que no município de Soure** (PA) não há uma restrição da mulher em exercer a pajelança, havendo, portanto, relevâncias especiais tanto em torno das principais características da pajelança cabocla assumida por mulheres como as práticas e saberes até bem pouco tempo tidos apenas como misteres dos homens desse município integrado ao Arquipélago de Marajó (ALBUQUERQUE e FARO, 2012, ps. 57-58).

É um pouco desse mundo e das práticas culturais e religiosas que homens e mulheres nele desenvolvem que o presente Trabalho de Conclusão de Curso sob os auspícios da graduação das Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) vem aqui ofertar.

Deste modo, a **estruturação** do presente estudo se apresenta através de Três Capítulos no campo do Desenvolvimento Teórico, assim representados, a saber:

Capítulo I, abordando os fenômenos do Xamanismo, suas origens e classificação tanto pela visão da Antropologia quanto da Psicologia Social, para, assim, fazer as correlações com o universo dos métodos e conteúdos organizados pelas Ciências das Religiões.

Capítulo II, com fulcro nos fenômenos da Pajelança Cabocla, incluindo a compreensão científica em torno dos ritos e processos de escolha e legitimidade dos pajés, seja através da utilização de “plantas sagradas” e dos benzimentos, bem como em face das implicações culturais e religiosas dos saberes de cura e de religiosidade praticados na Amazônia Brasileira.

Capítulo III, focado no contexto fático e histórico do Arquipélago de Marajó, especialmente com base nos fenômenos que vem sendo pesquisados no ambiente da cidade paraense de Soure, em face da dinâmica representada pelas práticas xamânicas e o contexto dos Movimentos das Novas Religiões, com a apresentação, em caráter ilustrativo, da biografia e relatos da Pajé Zeneida Lima, enfatizando-se ainda os fatores determinantes do futuro cada vez mais incerto da Pajelança Cabocla, diante de inúmeras discriminações e preconceitos hoje em pleno curso de exacerbações.

Para fundamentar, portanto, o presente estudo, a autoria da pesquisa procurou aproveitar ideias contidas nas obras de Émile Durkheim (1996, 2007), Max Weber (1980, 1991), George Simmel (2006), Gilberto Velho (1978), Cristina Gurgel (2010), Roberto Cardoso de Oliveira (2006), entre outros autores que contribuem para o desenvolvimento da compreensão sobre o campo de pesquisa. Assim, como

se observa, pelos autores supracitados, a interdisciplinaridade mostra-se presente nos apontamentos mais gerais, ou mesmo na compreensão de aspectos específicos, acerca do tema e em como transcorrerá o trabalho como um todo.

Portanto, apesar das ênfases principais se concentrarem no exame de estudos no campo das Ciências das Religiões, a autoria deste trabalho também se preocupou com áreas como a Sociologia da Religião, Sociologia da Ciência, a Antropologia e os métodos que a Etnografia faculta a todos os buscadores acadêmicos minimamente comprometidos com o debate sem preconceitos.

Sabe-se, de forma bastante ampla, que a relação indivíduo sociedade é o tema primordial de obras clássicas da Sociologia por exemplo, que exploram essa relação em seus variados aspectos, **a religião sendo um deles.**

Oportuno tempore mencionar que o cantor Gilberto Gil, quando ministro da cultura, solicitou formalmente ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) que o uso da ayahuasca em rituais religiosos fosse reconhecido como patrimônio imaterial da cultura brasileira (LABATE, 2008).

Também servirão como base do debate teórico, as seguintes referências:

– RODRIGUES, Renan Albuquerque, TRINDADE, Deilson do Carmo PAIVA, Ignês Tereza Peixoto. VIEIRA FILHO, Raimundo Dejad.. Pajelanças indígena e cabocla no Baixo Amazonas/AM e suas implicações a partir de questão histórica. (ARTIGO DISPONÍVEL EM: <https://journals.openedition.org/pontourbe/2411>)

- Pajelança nas adjacências do Rio Amazonas: dimensões sociopolíticas e cosmológicas Autores. Leandro Mahalem de Lima. Revista Ciências da Sociedade, v. 3 n. 5 (2019): Tema Central: Afirmação indígena no Baixo Tapajós: Território, Memória e Políticas. (Artigo disponível em: <http://www.ufopa.edu.br/portaldeperiodicos/index.php/revistacienciasdasociedade/article/view/985> e também em <https://doi.org/10.30810/rcs.v3i5.985>, consulta em 7 de agosto de 2021.

- HENRIQUE, Márcio Couto. Folclore e medicina popular na Amazônia. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.16, n.4, out.-dez. 2009, p.981-998 (Artigo disponível em: <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/9vwdYgJk8cLKfHvG5Cyq9Vz/?format=pdf&lang=pt>

- ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. FARO, Mayra Cristina Silva.

SABERES DE CURA: UM ESTUDO SOBRE PAJELANÇA CABOCLA E MULHERES PAJÉS DA AMAZÔNIA

Revista Brasileira de História das Religiões (RBHR) v. 5 n. 13 (5): RBHR (Maio/2012), <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v5i13.30252>

MAYBURY-LEWIS, David. 'Demystifying the second conquest'. Schmink and Wood (eds) *Frontier Expansion in Amazonia*. Gainesville: University of Florida, p. 127-134, 1984

NUGENT, Stephen. *Amazonian Caboclo Society: An Essay on Invisibility and Peasant Economy*. Oxford: Berg, 1993.

PARKER, E. (Ed.) *The Amazon Caboclo: Historical and Contemporary Perspectives*. Willi-amsburg, College of William and Mary, 1985.

Em face de tudo o que se ofertou até aqui, ficou suficientemente evidenciado que o debate sobre “Encantados, encantarias e encantamentos na Amazônia”, atrai antropólogos, sociólogos, especialistas das Ciências das Religiões, mas também músicos, poetas, artistas plásticos, artesãos, entre eles fabricantes de pífanos, de produtos cerâmicos, tudo confirmando uma grande força de interesses e buscas em torno de uma dimensão fantásticas de expressões simbólicas dos sentimentos e buscas humanas, transfigurada do real.

2 REVISÃO DE LITERATURA

CAPÍTULO I: O XAMANISMO

2.1 ORIGENS E CONCEITUAÇÃO TEÓRICA

Surpreendentemente, desde os primeiros experimentos científicos do médico neurologista Oliver Wolf Sacks (1933/2015), a compreensão dos vínculos entre os processos de cura e o comportamento humano passaram a ser renovados, de modo que a felicidade, **a religiosidade**, as vocações íntimas e as buscas de caráter subjetivo e, principalmente, com **algum tipo de justificativa mística**, passaram a ser melhores sopesadas.

Ainda está longe de fenômenos místicos, como o universo de aspectos que permeiam as práticas xamânicas por exemplo, dentre outras manifestações vinculando processos de cura a interferências mágicas, mediúnicas, “feitiços”, “passes magnéticos”, benzeduras, etc.; terem sido suficientemente investigados através do método científico, nem por isto são tão reduzidas assim, ou completamente inconclusivas, as pesquisas, contrastando, porém, com uma espécie de extinção paulatina dos antigos pajés, pelo menos nos moldes em que atuavam estes curadores.

As características abrangidas pelos fenômenos que vem permitindo o debate em torno da grande esfera de conhecimentos abarcados pelo xamanismo encontram uma ótima ilustração na história dos termos que cercam o tema do presente Trabalho de Conclusão do Curso de graduação em Ciências das Religiões, através da seguinte conceituação: “Xamã” é uma palavra originária de línguas do leste da Sibéria, onde viviam povos que desde o século XVII foram objetos de relatos. Mas é só no século XX que se forja a categoria “xamanismo” para dar uma expressão translocal a certas técnicas que conjugam elementos materiais e espirituais. As últimas décadas do século XX assistem a uma generalização de outra ordem, que projeta o termo para além da antropologia e dos estudos religiosos (FRANÇA, 2002).

Assim, no século XXI, ao mesmo tempo em que parece haver pouco acordo sobre o que seja xamanismo, constatamos a potência da palavra – e suas variantes – para designar e acompanhar realidades muito variadas, compostas de agentes, agências e agenciamentos surpreendentemente heterogêneos.

Pode-se afirmar que há inúmeros eixos que discutem os fenômenos do xamanismo, um destes eixos reúne artigos científicos que centralmente abordam o xamanismo a partir de seus especialistas e de suas reflexões, portanto com grande conotação etnográfica, partindo de uma visão interna, desde dentro das manifestações de religiosidade, mas há também estudos voltados à apresentação de interfaces e refletindo sobre suas transformações.

Por sua vez, o xamanismo vem sofrendo múltiplos impactos por conta de discursos cristãos e da implantação exitosa do protestantismo, também exposto a preconceitos que envolvem desde processos de simplificação da compreensão de seus rituais e marginalização. Mais recentemente, a situação vem mudando, como mostram duas iniciativas de revitalização da pajelança: a criação de uma “Escola de Xamãs” e a realização de um documentário sobre a música baniwa incluindo cenas relativas a um ritual de iniciação. Tal revitalização depende de dinâmicas que conciliam manutenção e inovação; atores locais e remotos; lógicas internas e externas (FRANCA, 2002).

Principais características dos conceitos estudados

	ORIGEM	RITUAL	LOCALIZAÇÃO	PRÁTICA RELIGIOSA
XAMANISMO	Século XVII	Consumo ritual das substâncias psicoativas	Pelo mundo inteiro	Relação do xamã com os seres “espíritos”
PAJELANÇA	Século XVI	Conjuntos rituais e míticos	Típica das populações amazônicas	Pajés na cura das doenças e aflições. Rituais de cura das enfermidades do corpo
PAJELANÇA CABOCLA	Século XVI	Consumo da bebida amazônica que são as chamadas medicinas da floresta	Pajés locais da Ilha de Marajó	Prática religiosa que se utiliza das energias dos seres encantados da floresta

CIDADE	DE	Práticas	dos	Uma diversidade	Crenças	em	Concentração
SOURE		rituais	de	de saberes,	deidades e seres		de mulheres
		pajelança		práticas e rituais	com	outra	envolvidas na
		cabocla		de cura que	denominação e		linha de frente
				configuram uma	características		da pajelança
				sabedoria			cabocla
				popular			

Fonte: Autoria da pesquisa, 2022

De acordo com França (2002) para compreender o Xamanismo e suas múltiplas manifestações é necessário reconhecer a contemporaneidade do xamanismo”, o qual tem estimulado, por um lado, revisões de abordagens voltadas ao entendimento de sociedades indígenas e, em outro sentido, tentativas de acompanhar sua disseminação, reconfiguração e circulação em contextos urbanos (MAGNANI, 2005).

[...] A partir desses novos modelos de entendimento, o xamanismo, como sistema cosmológico, implica a manifestação de diversas práticas socioculturais associadas com as relações de atuação e mediação simbólica, que colocam em jogo saberes específicos e práticas rituais, vinculadas a concepções cosmo ontológicas, a modalidades de poder e de medicina, à produção de malefícios e a manifestações de arte. Além disso, o repertório do xamanismo pode incluir também diversas expressões como a religião, a adivinhação, a comunicação onírica e as práticas animistas, entre muitas outras. Essas múltiplas experiências denotam um xamanismo aberto, heterogêneo e às vezes contraditório, que cada vez parece estar mais atravessado por conexões e influências muito diversas (FRANÇA, 2002, p. 33).

Neste contexto, evidenciado pelos marcos teóricos selecionados até aqui e fontes relevantes primárias para a elaboração da tabela ilustrativa supra-apresentada, percebe-se, sem equívocos, que a recente aparição de novos discursos e práticas de xamanismo vinculadas a tendências contemporâneas como as religiosidades Nova Era, bem como a incorporação de xamãs indígenas a circuitos urbanos e transnacionais, voltam a situar no debate antropológico a instituição do xamanismo em novos e dinâmicos contextos.

2.2 CLASSIFICAÇÃO: ANTROPOLOGIA E PSICOLOGIA SOCIAL

Os estudos em torno dos fenômenos do Xamanismo vinham sendo estudados mais remotamente pela Antropologia, depois passando a contar com especialistas

no âmbito da Psicologia Social, sendo igualmente relevantes os enfoques dos estudiosos da História. Mais recentemente, os estudos no âmbito das Ciências das Religiões passaram a investigar os conceitos e as práticas do Xamanismo.

Neste contexto, de acordo com o ideário de Fernandes (2018, p. 290) tem sido feitas outras tentativas de classificação acerca de algumas modalidades de xamanismo/neoxamanismo, por exemplo envolvendo o consumo ritual das substâncias psicoativas conhecidas como medicinas da floresta, com ênfase nas manifestações do denominado “Santo Daime” (religião ayahuasqueira brasileira), além do xamanismo urbano (ou neoxamanismo) e o xamanismo pano (tronco linguístico que engloba diversas etnias localizadas especialmente na floresta amazônica) como modelos de xamanismos ayahuasqueiros, os quais se articulam através de redes de alianças, e organizam circuitos pelos quais destacam-se indivíduos, substâncias, saberes e tradições.

[...] Nesse território de experiências performáticas e (re) invenção de tradições, os agentes depositam no consumo ritual das medicinas da floresta a centralidade de suas cosmogonias. (...) Um dos pontos-chave é a bebida psicoativa ayahuasca, utilizada milenarmente por diversas etnias indígenas da porção ocidental da floresta amazônica, e que hoje se configura como o elemento ritualístico principal de diversas religiões e novas espiritualidades urbanas. É obtida através da decocção do cipó *Banisteriopsis caapi*, conhecido popularmente como jagube ou mariri, e da folha *Psychotria viridis*, conhecida como rainha ou chacrona (FERNANDES, 2018, p. 291).

A bebida, que em quéchua significa “cipó das almas”, também recebe muitos outros nomes de origem indígena, em suas regiões de uso, como: “caapi”, “yajé”, “pildé”, “dapa”, “kamaranpi”. Entre caboclos da região brasileira, é também conhecido como “cipó”, “vegetal”, “daime” e corruptelas da palavra “ayahuasca”, como: “aosca”, “huasca”, “uasca”, “hoasca” e “oasca”. (MOREIRA, MacRAE, 2011).

Interessante o fato de Luna (1986) apresentar uma lista de 72 grupos indígenas da região amazônica que fazem uso da ayahuasca e denota algumas características do uso ameríndio da bebida: entrar em contato com o mundo dos espíritos; conhecer profundamente o meio ambiente; diagnosticar e curar doenças; adivinhação e caça; tudo como parte da composição cultural, mitológica, religiosa, artística de diversas etnias.

Ao pensar em xamanismo, “é preciso considerá-lo como um complexo sociocultural (LANGDON, 1996, p. 26), que se expressa numa enorme

heterogeneidade de arranjos possíveis”. No circuito urbano da ayahuasca, atores de diferentes segmentos xamânicos efetivam alianças entre si, o que aproxima os adeptos, que muitas vezes pertencem a mais de uma vertente.

Assim, as cosmologias e os arsenais ritualísticos se entrecruzam. Tendo a ayahuasca como fio condutor, passa-se por uma série de rituais (pajelança, “caboclança” ou pajelança cabocla, voo xamânico) onde outras substâncias também são consumidas para além da bebida amazônica: são as chamadas medicinas da floresta. Nesse território recheado de (re) invenção de tradições, os atores depositam no consumo espiritual de substâncias psicoativas a centralidade de seus rituais. O protagonismo desses rituais recai nos atores não humanos: ayahuasca, rapés, sananga, kambô, entre outros (FERNANDES, 2018, p. 310).

Por sua vez, “o apelo à consciência faz com que tenham uma espiritualidade psicologizada, e os elementos religiosos e a divindade são explicados enquanto estados de espírito, arquétipos ou projeções da psique” (GUERRIERO *et al.*, 2016, p. 25-26).

2.3 CAMPO DAS CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

Os fenômenos do Xamanismo no campo dos interesses das **Ciências das Religiões** ainda seguem sub-examinados em muitos dos seus aspectos, tal a complexidade cultural das manifestações religiosas da região amazônica, onde descendentes de índios, negros e brancos geraram, ao longo de processos de miscigenação sexual e dos costumes que muitos pesquisadores e mesmo povos locais simplesmente chamam de “**caboclos**”, de rodo englobando mamelucos e cafusos nesta “salada” genética e cultural.

Caboclo é a designação dada no Brasil para o indivíduo que foi gerado a partir da miscigenação de um índio com um branco. Este nome também é usado para adjetivar a figura do homem do sertão brasileiro, que possui modo rústico, desconfiado ou traiçoeiro.

Também chamado de mameluco, caiçara, cariboca, curiboca e caboco, o caboclo é a representação do indígena brasileiro, de pele acobreada e características físicas do homem branco europeu.

Atualmente no Brasil, os caboclos representam o maior número de pessoas da etnia parda, contando com os cafuzos, mulatos e outras “sub-etnias” que surgiram a partir de vários processos de miscigenação.

Etimologicamente, o nome “caboclo” vem do tupi kari'boka, que significa “descendente de branco”. No entanto, existem algumas discordâncias sobre a verdadeira origem do termo. Alguns etimólogos sugerem que a palavra surgiu do tupi kuriboka, que quer dizer “filho de mãe índia e pai branco”; já outros afirmam que a expressão em tupi caa-boc, que significa “**o que vem da floresta**”, tenha dado origem ao nome “caboclo”.

[...] quais são os limites das florestas ancestrais onde se refugiam não apenas os outros animais mas histórica e cientificamente também as famílias humanas? Somos dígitos no computador de Deus. Será que a gente só presta para uma coisa, estar morto ou vivo, é apenas isso que Ele vê e considera como relevante? Nossos clamores, nossas lutas, neste mundo de dura labuta e sangue, tudo isso passa despercebido pelo pirata informático a quem chamamos de Deus (PYNCHON, 2017, p. 99).

Ora, se a floresta vai sendo destruída (**FIGURA 08**), *ipso facto* toda a cultura do caboclo, inclusive a sua religiosidade, também reflete esta dizimação, tornando-se cada vez mais difícil examinar os fenômenos em torno por exemplo das manifestações da pajelança cabocla.

Como consequência desta miscigenação, o sincretismo religioso surge como elemento tanto de coesão como, em outras situações, de disputa, por poder patrimonial como quando as florestas são dizimadas sob poucas reações dos povos locais ou, no sentido oposto, por poder espiritual, quando a pajelança cabocla sofre, cada vez mais dinamicamente, as pressões do movimento protestante/evangélico.

Figura 09: Destruição Sistemática da Floresta Amazônica



Fonte: <https://www.redebrasilatual.com.br/ambiente/2020> 2020

Neste sentido, a Ilha do Marajó possui uma rica e tradicional prática religiosa

que atravessa séculos de culto e ritos que são realizadas pelos nativos e ribeirinhos, e que permanece viva ainda na contemporaneidade. A pajelança cabocla, termo esse dado pelos pajés locais, é tratado como algo mágico que transcende o imaginário popular, sendo visto por muitos como enigmático e até misterioso que permite concluir como sendo uma prática religiosa que se utiliza das energias dos seres encantados da floresta.

Já Tedlock (2008) define o xamanismo como um conjunto de ações que raramente constitui uma instituição social formalizada, ou seja, os trabalhos de xamanismo foram passados pelos mais antigos, e atualmente realizados por diversas localidades com abrangência de uma instituição étnica ou de cunho nacional.

[...] Existem fenômenos de xamanismo entre os esquimós, também dos índios da América do Norte e da América do Sul, na Oceania especificamente na Austrália, no sudeste Asiático, na Índia, no Tibete e na China. Torna-se ações que reúnem práticas adaptadas a cada povo e cultura, sem suas crenças, costumes, porém apresentando formas iguais em sua estrutura e na sua simbologia. (MONTAL, 1986, p. 15).

Releve-se que não se pode perder de vistas que o Brasil hoje caracteriza-se pela sua diversidade que está inserida em todo País. Ademais, de acordo com a Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1891, este é considerado um País laico o que exige o dever de garantir o direito a/o cidadã/o a sua escolha religiosa, o direito dado a todas as pessoas de ter ou não ter uma religião, bem como de se dizer atea/ateu. Por outro lado a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, garante o respeito à diversidade cultural religiosa (BARCELLOS *et al.*, 2019).

Somos essencialmente seres sociais, gregários, todos os nossos códigos morais e religiosos, todos os nossos movimentos culturais, políticos, históricos, todos os nossos propósitos ecológicos, econômicos, todos os processos educacionais e psicológicos, tudo o que fazemos se baseia nos interesses das trocas, quanto mais profusas e profundas melhores, por que seria diferente no campo das prospecções do sagrado?

Oportuno mencionar que Ciência da Religião é uma área das ciências humanas ou ciências sociais/culturais., em alemão Religionswissenschaft; em inglês Study of Religions ou Religious Studies, que tem precedentes desde a antiguidade em várias culturas e tempos históricos, mas o surgimento de uma ciência da religião

nos moldes modernos só vai ocorrer entre as décadas de 1850 e 1870, através da iniciativa do alemão Friedrich Max Müller (1823-1900) (VASQUEZ, 2011).

É tradicionalmente subdividida em história das religiões (ramo empírico de pesquisa específica) e religiões comparadas (ramo sistemático e teórico de pesquisa de ou a partir de várias culturas religiosas). Nasceu de metodologias comparativistas europeias, vindas da filologia de línguas indo-europeias e da ciência e filosofia romântica alemã, somado ao desejo de estudar com profundidade as religiões existentes no mundo, tendo forte diálogo com a etnologia (SHEEDY, 2016; USARSKI, 2014).

Após a “briga de métodos” entre vertentes fenomenológicas e empiristas, em meados do século XX, houve algumas mudanças na área. Empréstimos de métodos e teorias de outras áreas ocorreram com muita força, sobretudo, buscando alternativas ao paradigma fenomenológico clássico, de autores como Otto, van der Leeuw e Eliade. Tais atitudes geraram, de um lado, o fortalecimento de uma perspectiva multidisciplinar, que abraçou várias subdisciplinas e disciplinas auxiliares, como a antropologia da religião, a sociologia da religião, a psicologia da religião e a geografia da religião (SMART, 1973; USARSKI, 2017).

Por outro lado, novos paradigmas próprios da área nasceram, como novas teorias interpretativas feitas por Michael Pye, a noção de uma ciência crítica da religião por Donald Wiebe, o que se chamou de “virada material” (*material turn*) da Ciência da Religião – o que abarca o novo comparativismo, neurofenomenologia da religião, a ideia de religião vivenciada (*lived religion*) e pesquisas com elementos mais materiais das religiões (USARSKI, 2002; ELIADE, 1992; WAARDENBURG, 1973).

Portanto, Ciência da Religião pode ser definida como a disciplina acadêmica de perspectiva empírica que investiga sistematicamente religiões em todas as suas manifestações. Um elemento-chave é o compromisso de seus representantes com o ideal de distanciamento e respeito frente aos objetos de estudo, também chamado de agnosticismo metodológico, termo cunhado por Ninian Smart em 1973, mas que já tem raízes desde Max Müller. Não se questiona a “verdade” ou a “qualidade” de uma religião. Do ponto de vista metodológico, religiões são “sistemas de sentido formalmente idênticos”, ainda que se expressando com uma rica diversidade. É especificamente este princípio “metateórico” que distingue a Ciência da Religião da Teologia, e a aproxima de outras ciências humanas e sociais, como a antropologia,

a história e a sociologia (SHARPE, 1975).

Releve-se que o objetivo precípua da ciência da religião é fazer um inventário, o mais abrangente possível, de fatos do mundo religioso, bem como um entendimento histórico do surgimento e desenvolvimento de religiões particulares, uma identificação de seus contatos mútuos e a investigação de suas inter-relações com outras áreas da vida.

Percebe-se, como conclusão deste primeiro capítulo do desenvolvimento teórico, que a partir de um estudo de fenômenos religiosos concretos, o material é exposto a uma análise comparada. Isso leva a um entendimento das semelhanças e diferenças de religiões singulares a respeito de suas formas, conteúdos e práticas.

O reconhecimento de traços comuns entre as diferentes religiões, por parte do cientista da religião, permite a definição de elementos que caracterizam universalmente o fenômeno religioso, ou seja, como um fenômeno humano universal.

CAPÍTULO II: PAJELANÇA CABOCLA

3.1 RITOS E PROCESSOS DE ESCOLHA DOS PAJÉS

Os fenômenos em torno da Pajelança Cabocla vinham sendo regidos até há algumas poucas décadas principalmente pela assimilação de usos e costumes sob algum mínimo controle dos habitantes das florestas, porém com os intermináveis ataques ambientais e com os processos de urbanização, os aspectos mais ancestrais das tradições religiosas na região amazônica vem sendo vilipendiados.

Estes choques culturais de um modo geral, que desde o Século XVI faziam com que os povos indígenas fossem migrando, paulatinamente, de suas ocupações originais, cada vez mais dirigindo-se em refúgio nos sítios menos visitados pelos invasores ávidos colonizadores brancos, passaram a se intensificar cerca de 400 anos depois, quando já no Século XX a própria denominação “caboclo” já confirmava um tal estado de miscigenação racial entre brancos, negros e índios, que passaram também a se refletir nos ritos e costumes religiosos.

De acordo com o ideário de Eliade (1907/1986) suas pesquisas procuram elaborar uma visão comparada das religiões, tendem a encontrar relações de proximidade entre diferentes culturas e momentos históricos.

Neste sentido, de acordo com o autor supracitado, no centro da experiência religiosa do ser humano situa-se a noção do Sagrado, tanto no estudo dos mitos, dos sonhos, das visões, do misticismo e do êxtase.

Neste contexto cada vez mais dinâmico, como supor que os valores dos caboclos e seus ritos em torno dos fenômenos da “Pajelança Cabocla” propriamente não estejam sendo transformados tão vertiginosamente, dificultando-se o exame de múltiplos aspectos, antes constatados por pesquisas concluídas há apenas poucos anos porém logo sendo gerados outros aspectos controversos fruto desta exacerbação de transformações da cultura da floresta sob a *influenza* da urbanização.

Na verdade, o que se analisa também é o próprio processo de transformação! Isso também é rico, a pajelança é viva, e, com certeza, se transforma, mas isso não significa que ela esteja perdendo “sua essência” por exemplo... Cabe ao pesquisador observar o que se transforma!

Esta troca de pressões culturais que se dá também nos âmbitos da Ecologia

também marcam a Economia e, reitere-se, a Religiosidade, não apenas na região amazônica, mas igualmente verificável, por exemplo, em muitas outras regiões do planeta, como no caso da reforma revelada há alguns poucos meses (maio de 2020) de prédios servindo como conjuntos habitacionais populares foram erguidos sobre estátua religiosa milenar.

O xamanismo *stricto sensu* é, por excelência, um fenômeno religioso siberiano e centro asiático. A palavra chegou até nós através do russo, do tungue ‘saman’. O xamã é sempre uma figura dominante, pois, onde a experiência extática é considerada a experiência religiosa por excelência, é o xamã, o grande mestre do êxtase. Uma primeira definição desse fenômeno complexo, e possivelmente a menos arriscada, será: xamanismo = técnica do êxtase.

É necessário diferenciar o xamã de outros magos, o xamanismo aponta para uma “especialidade mágica” específica: o “domínio do fogo”, o voo mágico, o especialista em um transe quando a alma deixa o corpo para realizar ascensões celestes ou descensões infernais. Distinção do mesmo gênero se faz necessária para especificar a relação do xamã com os seres “espíritos” (espíritos da natureza, mortos, animais, etc.) (ELIADE, 1986).

Tem-se a oportunidade de encontrar o xamanismo no interior de um número considerável de religiões, pois ele é sempre uma técnica do êxtase à disposição de certa elite e constitui de algum modo a mística da religião em questão.

O xamã é o grande especialista da alma humana, pois conhece a sua forma e o seu destino. É sempre útil lembrar, quando se estuda o xamanismo, que este contempla certo número de elementos religiosos particulares e até “privados” e que, simultaneamente, está longe de esgotar a totalidade da vida religiosa do restante da comunidade. O xamã inicia sua nova vida, a verdadeira, com uma “separação”, com uma crise espiritual que certamente não está desprovida de grandeza trágica nem de beleza.

O xamanismo é precisamente uma das técnicas arcaicas do êxtase, ao mesmo tempo mística, magia e religião, no sentido amplo do termo.

Os fenômenos representados pelas práticas xamânicas e em especial pelos vários tipos de intervenção de líderes religiosos e movimentos místicos de uma forma ou de outra servem para permitir analogias com a pajelança, que é efetivamente o tema do presente estudo, analogias estas que serviriam para demonstrar, entre outros vínculos possíveis, como a urbanidade vai “concretando”

as crenças, os saberes tradicionais, etc... é claro que isto, estes vínculos, esta *influenza* do processo de urbanização poderia ser melhor explicitada, sem a necessidade de recorrer a maiores concessões acadêmicas, quando conectamos a enormidade de ocorrências xamânicas, no tempo e no espaço civilizacionais, às inúmeras situações exemplificadas pela pajé Zeneida Lima, em seu livro *O Mundo Místico dos Caruanas na Ilha do Marajó e a revolta de sua ave*”, a saber:

[...] A grande ilha do arquipélago de Marajó, **apesar de acentuada e continuada destruição da fauna e da flora**, constitui-se ainda em uma das maiores reservas ecológicas do mundo. Este caráter genérico de reserva, porém, não significa garantia absoluta de preservação, nem pelo Estado brasileiro, nem por agentes privados. (LIMA, 1991, p. 2 referem silvO) (grifo nosso).

Esse processo de urbanização combate direta e indiretamente a ordem natural do habitat vegetal e animal, curiosamente logo pelas mãos do próprio ser humano que ao desconsiderar as relevâncias da floresta amazônica vai aceitando a substituição pelo crescimento desordenado que deslegitima os antigos cânticos, os rituais de pajelança, os locais sagrados onde se escondem e se refugiam os caruanas e também os sítios escolhidos pelos pajés. Tudo em nome da “urbanidade”.

No Brasil, país de matrizes culturais diversas, o conceito de saúde é muito diversificado e existe uma pluralidade de sistemas de saúde, cada um com seus conceitos, profissionais, técnicas e práticas terapêuticas. Além do denominado “sistema oficial de saúde”, apoiado na ciência e conhecimento acadêmico, controlado pelo governo e por diversas instituições ditas oficiais, existem outros sistemas, com especialistas formados fora das academias, muito valorizados e requisitados por populações tradicionais (indígenas, rurais/caboclas, quilombolas), mas também procurados por populações das grandes cidades, inclusive pelas elites econômicas e sociais (FERRETTI, 2019).

Embora o sistema oficial de saúde seja apresentado como não religioso, os outros sistemas de saúde são geralmente muito ligados à religião – especialmente ao catolicismo popular, às religiões de matrizes africanas, à pajelança, à jurema (ou catimbó), ao espiritismo e à religiões orientais. Embora as relações entre os sistemas de saúde sejam muitas vezes conflituosas, existem numerosas trocas entre eles e, não raramente, um mesmo especialista atua em mais de um deles – como

pai ou mãe de terreiro, curador/a, pajé/“pajoa”, doutor do mato, “cientista”, raizeiro, rezador/rezadeira, benzedadeiras, parteira etc. É bem verdade que, em geral, o sistema oficial de saúde só aceita o diálogo com os outros na qualidade de condutor do processo e costuma negar aos profissionais ligados a ele o exercício de práticas não validadas por suas instituições, rotuladas de charlatanismos, curandeirismo etc.

No entanto, de tempos em tempos, a medicina científica e o sistema oficial de saúde reconhecem o valor ou incorporam saberes da medicina não oficial, até então negados por elas e considerados frutos de ignorância ou classificados como credíces. Muito tem contribuído nesse processo a atuação dos movimentos populares e pesquisas realizadas em diversas áreas científicas sobre religiões afro-brasileiras, populações indígenas, cultura popular, sistemas não oficiais de saúde, e outras, e iniciativas de organismos internacionais e nacionais como a Organização Mundial de Saúde, e algumas instituições governamentais brasileiras.

Nas três décadas recentes, o campo da saúde coletiva no Brasil vem crescentemente recebendo a atenção das Ciências Sociais. A confluência de distintas perspectivas teóricas e abordagens metodológicas, familiares à Sociologia da Saúde e à Antropologia Médica, ainda que estranhas ao reduto epistêmico das Ciências Naturais, tem se mostrado um processo irreversível. Assim, cabe reconhecer que a complexidade dos problemas de saúde não pode ser vista apenas pelo ângulo do modelo biomédico dominante. Tal fato exige análises que incorporem outros aportes científicos como forma ampliada de se pensar a atenção integral, buscando conjugar conhecimentos biológicos, psicológicos, sociais, filosóficos e culturais na compreensão do processo saúde/doença/cura.

“Para os caruanas, o pajé é a ave, daí o simbolismo da pena e do maracá” (LIMA, 1991, p. 30). Se as aves como outros animais vão sendo dizimados, como não entender que a urbanização desenfreada afete a pajelança cabocla? Pode parecer sutil o vínculo, mas, ainda assim, é real e dinamicamente destruidor.

Segundo Maués e Villacorta (2008) a escolha dos pajés e as manifestações ritualísticas da Pajelança Cabocla precisam ser compreendidas dentro do universo de fenômenos que possam confirmar os vários aspectos em torno da complexidade representada pela imensa região amazônica.

Deste modo, tem sido relevante aproveitar os conteúdos de obras de antropólogos, historiadores, geógrafos, folcloristas e ficcionistas. Apesar de algumas variações de crenças e práticas de uma área amazônica para outra, existe

um substrato comum que permite uma certa generalização. Por outro lado, porém, os aspectos religiosos da cultura cabocla na Amazônia apresentam uma grande riqueza de mitos, concepções, crenças e práticas.

Se a isso somarmos a diversidade religiosa indígena, com suas variadas línguas, formas de comportamento, mitos, crenças e etnias, teremos uma riqueza ainda maior no que diz respeito à diversidade cultural das populações amazônicas.

3.2 PLANTAS SAGRADAS E OS BENZIMENTOS

De acordo com Labate *et al.* (2005, p. 31) o estudo da utilização ritual das plantas de poder tem permitido, por exemplo, compreender os fenômenos em torno do xamanismo no Brasil.

Neste sentido, se de um lado a expansão urbana vai submetendo pajés e sua clientela potencial a novas perspectivas, por outra parte inúmeros conhecimentos que integram as tradições de cura e de emprego de plantas tidas como sagradas seguem sendo transmitidos, sobretudo pelo catecismo oral, ou seja, através da transmissão de mestres da pajelança para discípulos que mais ou menos natural e inexoravelmente continuam se apresentando, apesar de múltiplas situações de resistência cultural.

[...] Do ponto de vista antropológico, quem primeiro estudou a questão da diversidade religiosa do caboclo amazônico foi Eduardo Galvão, que, assim, se constitui como um marco nesses estudos, com dois trabalhos de importância fundamental: um pequeno artigo intitulado “Vida religiosa do caboclo da Amazônia”, publicado em 1953, e um livro, resultado de sua tese de doutorado, “Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá”, publicado em 1955 (LABATE *et al.* (2005, p. 33).

Como intermediários entre o mundo dos espíritos e o povo, os xamãs afirmam manter contato direto com espíritos, sejam eles de pessoas vivas, ou de plantas, animais e outros elementos do meio ambiente, como os “espíritos-mestres” (espíritos, por exemplo, de rios ou montanhas) ou ainda com os “fantasmas” dos mortos. [...] As funções do xamanismo, em seu cenário no mundo árido do Ártico, relacionavam-se intimamente com a luta pela existência (isto é, a batalha com a natureza, e não com as outras tribos). [...] [Eles eram buscados] não só para curar doentes, mas também para acalmar tempestades, atacar ou destruir espíritos maus

e arranjar focas e caribus para a caça (HARRIS, 2004).

Langdon (2005, p. 12) declara que o trabalho com categorias universais de xamanismo, embora atestado historicamente na Academia, está impregnado de preconceitos.

A partir da década de 1970, consoante Langdon (1996, p. 9), novos modelos para interpretar xamanismo têm sido desenvolvidos. Dentre as novidades estão a reinterpretação de que o xamanismo não é uma relíquia do passado ou uma expressão religiosa primitiva, como costumavam achar os primeiros etnólogos (p. 10); a concepção de que xamanismo não é uma religião, mas um complexo sociocultural (p. 12, 26); a necessidade de um estudo coadunado das concepções de magia e religião, para além do estudo específico das culturas xamânicas (p. 12); e o princípio de que o xamanismo varia entre os povos, portanto as pesquisas devem investigar seu significado nas culturas particulares (p. 26).

[...] A pajelança refere-se a um conjunto de práticas e rituais e de representações da natureza e do corpo, típica das populações amazônicas, aplicada principalmente pelos pajés na cura das doenças e aflições. Habitualmente considera-se, em Antropologia, que um tal “conjunto” (de ritos e mitos) enraíza-se na cultura de cada povo... uma característica geral da pajelança está nessa flexibilidade cultural, permitindo uma importante heterogeneidade de conjuntos rituais e míticos, e uma larga distribuição em todo o espaço social. (LAVELEYE, 2008, p. 113).

Como pesquisador ainda afoito, na verdade imberbe, ingênuo mesmo, a autoria do presente estudo admite uma certa dificuldade para encontrar todas as analogias exigíveis pelo método científico entre xamanismo e pajelança, afinal os dois conceitos, apesar de **não** poderem ser tratados como sinônimos, inclusive por razões históricas, contextos culturais e geográficos, etc., possuem inúmeros pontos de contato, como: a incorporação, tanto pelos pajés quanto pelos xamãs, de espíritos e entidades da natureza; os trabalhos de ambos se desenvolvem sempre em situações de transe; o estado de consciência plena impediria os processos adivinhatórios, de cura e de transmutação das mensagens transmitidas por ambos; as motivações das clientelas são praticamente idênticas, etc.

Estes possíveis sinais de verossimilhanças são confirmadas pela pesquisadora Cordeiro, em seu trabalho intitulado “Pajelança e Babassuê: as faces do Xamanismo amazônico no final do século XIX”, apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em 2014, em Natal/RN.

Assim, segundo evidencia Cordeiro (2014) enquanto encantaria é entendida a partir do que propõe Prandi (2004), como “o vértice das práticas mágico-religiosas tendo inúmeras particularidades que estão em constante transformação formando a religião brasileira ou religião dos encantados” (ps. 7-9),

Gondim (2007, p. 137) entende que “o bonito, e também o essencial a ser considerado, é o respeito entre crenças, fés e doutrinas”. O xamanismo e a pajelança são vertentes diferentes, por isso xamã é xamã e pajé é pajé. Assim, não constitui equívoco considerar xamanismo espécie de culto religioso afro-brasileiro muito nacionalizado, cuja teogonia e rituais seguem o modelo jeje-nagô, com simplificações e adaptações marcadas por influência da pajelança amazônica, do catimbó nordestino, do candomblé de caboclo e da umbanda carioca (GONDIM, 2007).

O autor supramencionado refere ainda que babassuê ou babaçuê é o culto religioso afro-ameríndio marcado por influências da pajelança amazônica, do catimbó, da umbanda e do candomblé, termo de origem obscura, popular do Norte e Nordeste do Brasil em especial nos estados do Amazonas e do Pará.

[...] Assim o xamanismo pode ser entendido como o conjunto junto de práticas religiosas animistas primitivas que envolvem curas, transe e possíveis contatos com espíritos, muitas vezes auxiliadas pelo uso de elementos extraídos de fontes naturais de efeito psicoativo ou enteógeno. No Brasil rural e urbano, pode-se observar a presença de práticas de Xamanismo no sincretismo de rituais indígenas, católicos e espiritualistas de origem africana, caso do toré, catimbó, candomblé de caboclo, rituais de umbanda e o culto a Jurema sagrada, enquanto a pajelança é o ritual místico realizado por um pajé indígena, com o objetivo de curar, prever o futuro, garantir prosperidade ou proteção espiritual, etc. Pode-se dizer que a pajelança é uma forma de benzedura (GONDIM, 2007, p. 21).

Reforçando as distinções e semelhanças levantadas pelo autor supra mencionado, Maués (2007, p. 89) refere que inclusive precisam ser consideradas “as analogias até mesmo entre catolicismo e xamanismo a partir das reflexões sobre pajelança amazônica/cabocla (prática de cura tradicional no contexto amazônico), renovação carismática e outros movimentos eclesiais”.

Segundo referem Silva e Saraiva (2017, p. 191) “os cultos afro-brasileiros são compreendidos como práticas religiosas que estão presentes em todo o país e manifestam-se de forma diferenciada em cada região”. Na região norte do Brasil destacam-se o batuque e a pajelança cabocla. Esta, por sua vez, recebe influências

das religiões de matriz africana, mas também é inter cruzada pelas influências do espiritismo kardecista, catolicismo, além das práticas Xamanísticas (de origem indígena).

Contribui para estes aspectos supervenientes temáticos do debate o ideário de Faro (2017) no sentido de que a pajelança cabocla, assim como a indígena, são formas de Xamanismo características da Amazônia. Compreende-se Xamanismo como “um fenômeno religioso da Ásia Central e Setentrional (povos altaicos, buriatas, samoiedos, iacutes, tungues, voguls etc.) e das regiões árticas norte-européias (lapões)” (MONTAL, 1986, p.13), que remonta sua origem ao período Paleolítico, a mais de 25 mil anos a.C.

Faro (2017) menciona que de acordo com Montal (1986) o animismo (isto é, ideia de que em tudo há alma ou energia vital), a crença nos espíritos de animais ou animais de poder, o poder curativo e sagrado das plantas, o transe, o êxtase, a existência de outros mundos paralelos ao mundo material, são algumas das principais características do xamanismo. O xamã seria, então, o sacerdote deste culto, o mediador fundamental entre os espíritos (de antepassados, de deuses e de animais) e os seres humanos (FARO, 2017).

Tedlock (2008) escreve o xamanismo como uma prática e que raramente se constituiu em uma instituição social formal, ou seja, em quase toda a parte “o xamanismo foi no passado e ainda é nos dias de hoje mais um conjunto de atividades locais e contingências do que uma instituição étnica ou nacional” (TEDLOCK, p. 29). Assim, o pajé, que corresponderia ao xamã, é aquela pessoa que tem o dom de curar “doenças naturais” e “não-naturais” com o auxílio dos encantados, e os encantados ou caruanas, são seres mágicos que vivem no fundo dos rios, florestas, e detentores de poder e sabedoria. Ambos são os dois eixos principais que compõem a Pajelança (FARO, 2017).

Laveleye (2008) menciona ainda a pajelança como elemento comum às populações amazônicas, mas não apresenta conceituações rijas, pelo contrário, reconhece que a pajelança apresenta como característica geral sua flexibilidade, ou seja, no cenário amazônico há diversas variações de pajelança.

Nas comunidades tradicionais amazônicas há marca de dominação de campo religioso, havendo, portanto, religiosidades em evidência e religiosidades silenciadas. Assim, quando as práticas de pajelança se aproximam do catolicismo são mais aceitas, em contrapartida, quando se aproximam das religiões de matriz

africanas, tendem a ficar cerceadas (SARAIVA e SILVA, 2017, p. 195).

De um modo geral, os pajés são bastante respeitados pelos moradores, pois todos acreditam que eles são muito poderosos, seja para trabalho que promove o bem, seja para o que promove ou desfaz o mal. No entanto, ainda que a pajelança não seja legitimada como religiosidade que represente inúmeros grupos de maneira formal ou assumida em termos absolutos, ela é utilizada pela grande maioria dos moradores, portanto em toda região da Amazônia, cuja prática é comum, embora a pajelança cabocla não se configure como uma religião (sistemática)

A pajelança é, predominantemente, de trabalho de “limpeza” (mesa branca), caracterizada principalmente pelos rituais de cura das enfermidades do corpo. Os debates sobre as religiões brasileiras apontam para grande diversidade de cultos religiosos, cujas origens e influências são variadas, havendo assim “uma realidade mágico-religiosa formada de múltiplas modalidades” que mantém sua autonomia ritual e mítica, mas que de algum modo “reúne numa única e grande religião brasileira: a religião dos encantados” (PRANDI, 2006, p. 09 *apud* PACHECO, 2010. p. 89).

Portanto, a pajelança cabocla presente admitiria a interpretação de que a comunidade é, segundo assinala Silva (2014), proveniente da formação afro-indígena, cujas características se manifestam de diversas formas, como na pajelança cabocla. E, ainda, que além dessas influências (afro e indígena) outras interseções constituem o processo de formação da comunidade, sinalizadas, igualmente, na pajelança cabocla.

3.3 APROPRIAÇÃO CULTURAL DA RELIGIOSIDADE

Por inúmeras razões, de base histórica, sociológica e política, portanto motivações culturais em amplo espectro, as manifestações religiosas de cada povo – incluindo monumentos como igrejas, locais de refúgio como templos e mosteiros e até cemitérios – se ao serem edificadas servem como uma espécie de emblema e demonstração de poderio espiritual ou material de que determinados preceitos e místicas estão sendo estabelecidos para garantir algum tipo de hegemonia e dominação, não são raros os casos em que muitos destes monumentos passam a ser não apenas desprezados mas até mesmo objetiva e propositalmente destruídos por grupos interessados em levantar shopping centers, promover higienização

(canibalismo) arquitetônico e paisagístico, seja pela força da especulação imobiliária urbana, ou porque novos padrões comportamentais vão se impondo.

A apropriação cultural se manifesta, portanto, nos aspectos arquitetônicos e paisagísticos, portanto alterando também aspectos comportamentais e religiosos.

Se nos rincões e comunidades instaladas no entorno das florestas amazônicas toda manifestação religiosa possui motivações culturais complexas, também no meio das cidades eis que a religiosidade de cada povo também reflete fenômenos tão curiosos quanto capazes de realçar o peso seja do sincretismo, seja das relações entre colonizadores e colonizados.

Parece bem evidente o paralelo entre o vilipêndio das tradições e ritos religiosos dos negros com os fenômenos de apropriação dos costumes e tradições espirituais dos indígenas amazônicos, conforme o próprio entendimento de Obata (2018).

Segundo Oliveira (2014) catequese pode ser conceituada como a ação de explicar uma matéria de teor religioso; ação ou efeito de instruir acerca de uma religião (ou doutrina); catequização. Por extensão, ação do doutrinar (transmitir doutrina) em quaisquer assuntos; doutrinação. (BOSI, 1992; CAMBINI, 1988).]

Catecismo, ou também conhecido como catequese, é uma instrução religiosa, ou seja, o ensino da religião cristã, dos seus dogmas, princípios e código moral (COSTA, MENEZES, 2012; PAIVA, 2002).

Tal qual um mercador em busca da melhor rota e da forma mais adequada de manter suas conquistas a fim de auferir cada vez mais lucros, os jesuítas – imbuídos da mesma racionalidade – organizavam as aldeias meticulosamente no sentido de manter e aumentar o sucesso desta messe do Senhor (OLIVEIRA, 2014).

Por que não admitir este quase infenso confesso dilema do “pesquisador”: será que toda essa incursão na história da cidade de São Paulo, que não é a ilha de Marajó, se faz necessária para chegar a essa conclusão que está aqui o parágrafo supra? Toda a historiografia clássica brasileira (Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Jr, etc...desde a década de 30 do século XX) tem afirmado e reforçado essa questão do massacre indígena, da escravização, em obras como Raízes do Brasil (1936) e Formação do Brasil contemporâneo (1942)...isso é muito importante, afinal o contexto envolvendo a pajelança e a ilha de Marajó, questão central do nosso estudo, a repetição dos mesmos fenômenos de massacre dos povos indígenas, não ocorre fortuitamente. Há distinções sim mas há muitas semelhanças entre os dois

ambientes mencionados, a São Paulo sob as ênfases do Século XVI e Marajó sob a dinâmica dos Séculos XIX e XX.

[...] O extermínio que ocorreu aqui com a chegada dos invasores foi o maior genocídio da história do planeta: 90% da população indígena foi exterminada nos primeiros séculos da colonização. Milhões de pessoas morreram. Para se ter uma ideia: houve uma pequena glaciação na Europa no século XVII [uma espécie de mini “Era do gelo”]. Existem teorias que dizem que um dos fatores para essa mudança climática foi o extermínio dos indígenas nas Américas, de tão extenso que foi o genocídio (SHIRATORI, 2020, p. 03).

No capítulo seguinte, a autoria do estudo levantará os principais fenômenos em torno da pajelança cabocla, considerando-se a necessidade de mapear a mitologia envolvida na pajelança cabocla da ilha de Soure.

Igualmente, por fim, virá o relato, em caráter ilustrativo, em torno da vida, fama, incluindo seu prestígio internacional, e obra da pajé Zeneida Lima, a mulher respeitada mundialmente por seus trabalhos com os rituais da Pajelança cabocla e seu projeto social chamado “Instituição Caruanas”, portanto, levando-se em conta a práxis acadêmica de apresentar inicialmente capítulos com conteúdos contextuais, para, no capítulo derradeiro, focar a presente pesquisa de acordo com o que vem sendo aprovado no sumário até aqui, nos temas mais diretamente vinculados à temática nuclear do trabalho acadêmico, para também incluir os principais fenômenos em torno da cultura e da ecologia da Ilha do Marajó e arredores amazônicos.

Releve-se que os estudos sobre as comunidades amazônicas selecionam as mais distintas variáveis e objetos de investigação científica. Assim, o etnoconhecimento e a etnociência vão dar as suas contribuições (PINTO, 1995), porém segundo Prous (2007) existe um contexto muito maior, representado pelo “Brasil antes dos brasileiros: a pré-história do nosso país” onde ele destaca, por exemplo, que quando se estudam os habitantes do Brasil antes da chegada dos portugueses, é preciso inicialmente lembrar que o país é uma criação política recente, cujas fronteiras atuais não correspondem a limites entre as populações pré-históricas, exatamente como hoje existem índios Guarani tanto em parte do Brasil quanto no Paraguai. Durante um bom período da pré-história, os moradores da bacia amazônica devem ter sido muito mais isolados das populações do Sul brasileiro que estes dos grupos que ocupavam os pampas argentinos. Por outro

lado, tendemos a pensar que as sociedades dos primeiros habitantes das terras baixas da América do Sul eram muito parecidas com as dos remanescentes indígenas atuais; ou, então, procuramos uma imagem deles a partir de relatos dos cronistas nos séculos XVI e XVII, como Jean de Léry, Hans Staden, André Thevet, Gabriel Soares de Souza, Carvajal e os padres jesuítas.

[...] Ora, sabemos hoje que as sociedades indígenas estavam **implantadas no Brasil há mais de 12.000 anos** e tiveram muito tempo para se transformar. Por outro lado, os “índios” descritos pelos cronistas são essencialmente os Tupi e os Guaraní do litoral, cujas sociedades e costumes eram muito distintos das tribos de outros grupos linguísticos ou étnicos existentes naquela época (PROUS, 2007, p. 13).

Por sua vez, segundo o entendimento de Saunier, em sua obra Parintins: Memória dos acontecimentos históricos (2003), após séculos de ocupação e desocupação de lugares, etnias indígenas que circulavam pelo Baixo Amazonas desapareceram e voltaram a surgir em diversas localidades, já que aos dizimados ou destribalizados restaram descrições etnográficas e impressões nem sempre fidedignas. Com isso, parte do conhecimento foi interposta com a entrada na região amazônica de aventureiros, viajantes e cronistas. Tratou-se de complexa reafirmação da sociocultura indígena em função da construção da mestiçagem do caboclo (CASCUDO, 1944) – mistura de branco com índio.

Assim, 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).

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.

CAPÍTULO III: CONTEXTO NA ILHA DE MARAJÓ

4.1 AMBIENTE DA CIDADE DE SOURE

A pena e o maracá, apesar de tantos ataques, os rituais da pajelança amazônica vem mantendo sempre estes dois elementos, em maior ou menor evidência, ainda que indireta

Os dois elementos parecem resumir os conteúdos originais de “O mundo místico dos Caruanas e a revolta de sua ave”, obra de Lima (**Figuras 10 e 11**) que desde a sua primeira edição, no ano de 1991, curiosamente um caminho confesso, “escolha de vida com dificuldades, frustrações, tristezas, solidões, alegrias e amor. Conta a história de uma pajé que sou eu, Zeneida Lima” (LIMA, 1991, p. 9).

[...] O fio condutor deste livro é minha crença e as minhas raízes de fé, a minha integração com a natureza no Marajó. Minha energia física, mental e espiritual, meu poder de comunicação com o mundo fascinante e pleno de mistérios. São as últimas marcas de um culto em vias de extinção. Heranças do ameríndio e absorvidas pela nossa civilização (LIMA, 1991, p. 9).

O ambiente da cidade de Soure parece ser bastante por assim dizer ideal, para as práticas dos rituais de pajelança cabocla, como tantas outras localidades da imensa região amazônica.

De acordo com Faro (2017) a cidade de Soure se notabiliza pela concentração de mulheres envolvidas na linha de frente da pajelança cabocla. As ênfases nas práticas e saberes de cura destacam o papel da mulher no contexto religioso e simbólico neste universo de crenças e práticas de cura bastante difundida na Amazônia, em que encontram-se mesclados em graus variados elementos de diversas culturas.

Assim, o ambiente das mulheres curadoras de Soure é repleto de peculiaridades culturais e, portanto, também religiosas: em alguns lugares as mulheres são restritas à prática do xamanismo, consideradas “impuras”, provocadoras de desordem ou incapazes de lidar com forças poderosas e espirituais (Motta-Maués, 1993).

Figura 10: Pajé Zeneida Lima



Fonte: Site do jornal eletrônico O Liberal, 2021

Em outros lugares, porém, são consideradas detentoras de poder, capazes de curar e mobilizar as forças sobrenaturais tão bem quanto os homens (TEDLOCK, 2008). Sua restrição ou não no campo do xamanismo ou da religião depende muito mais do campo social que fora ali construído do que de princípios biológicos ou próprios da fisiologia feminina.

Neste contexto e ainda de maneira mais ampla, Cruz, em sua pesquisa “Damiana, ponte e margem: ficção e historicidade na trajetória de uma heroína Caiapó (2015) afirma que pensando de maneira generalista, o saber é interdito à mulher há milênios.

Vale mencionar a ilustração também utilizada por Cruz (2015), lembrando que no início da Idade Moderna, durante a Reforma protestante, a leitura e a interpretação da Bíblia, para os fiéis daquelas novas religiões, puderam ser feitas também pelas mulheres. A Europa protestante – norte e leste – criou outras condições para a instrução feminina. Situação que não se evidenciou no conjunto da

Europa e, muito menos, em outros cantos do mundo.

Figura 11: Capa do livro essencial da pajé Zeneida Lima



Fonte: Portal eletrônico “Taqui Pra Ti”, 2016

Além de outros povos e culturas que participaram de certa forma na colonização do Brasil, os indígenas, portugueses e africanos representaram presença marcante e nos legaram aspectos de sua cultura e religião até hoje. A cultura amazônica, por sua vez, em suas múltiplas faces e aspectos é resultante da “integração dos elementos culturais de que eram portadores os que participaram do processo de colonização da região” (FIGUEIREDO, 1972, p. 35).

A pajelança cabocla se insere como um significativo aspecto da cultura brasileira, e especificamente, da cultura amazônica. A pajelança cabocla é uma religiosidade bastante presente em várias localidades da Amazônia, apresentando suas particularidades dependendo do contexto histórico e social e da localidade na qual está inserida.

Ao estudar as manifestações da fé popular na grande região amazônica cada nova descoberta parece ocultar outras gamas de fenômenos (CERQUA, 1980), inclusive porque a organização social dos povos indígenas possui nuances culturais de bases remotas (FERNANDES, 1989) e, por exemplo, quase todas as crenças espirituais incluem aspectos vinculados à promoção da saúde, se revestem de universos intuitivos e da linguagem de curas não-convencionais, com a presença de santos e visagens (FRANÇA, 2002).

Releve-se que é possível atribuir como característica geral da pajelança a que foi definida por Maués (1990), um conjunto de práticas e crenças xamanísticas que tem em suas expressões culturais diversos elementos da religiosidade indígena,

africana e católica, mesclados em graus variáveis.

Em alguns locais, as mulheres são repreendidas ou sofrem restrições de conhecerem os mistérios da cura e da encantaria. Mas, teimosas, insistem em adentrar esse mundo místico, de transe e magia, contrariando a presença masculina, que geralmente predomina na pajelança. São, por isso, castigadas socialmente e rotuladas de feiticeiras, bruxas ou Matintas (VILLACORTA, 2000).

Já em outros locais, há mulheres que assumem posição destacada na pajelança, podendo ser consideradas mais poderosas que os homens, sendo reconhecidas como pajés ou xamãs. O que demarca essa diferença da situação da mulher pajé é, além do contexto sociocultural em que está inserida, a construção de simbolismos ligados ao seu corpo e aos ciclos naturais (como a menstruação), carregados de “desordem” e “impureza”. Esses simbolismos são construídos pela própria sociedade, não sendo, portanto, inerentes à natureza humana.

Em outras palavras, o que restringe a participação, ou não, da mulher na pajelança são as regras sociais, criadas pela própria sociedade e não as “regras naturais”, existentes em seu corpo e fisiologia (MOTTA-MAUÉS, 1993).

Em Soure existem mulheres que não sofrem restrições de serem pajés ou de atuarem na prática da cura. Entretanto, devido ao seu ciclo fisiológico natural e aos simbolismos a ele atribuídos, a mulher pajé deve seguir certas restrições que o homem geralmente não segue.

[...] Em período de sangramento menstrual ela não deve realizar nenhum ritual de cura, pois está “impura” ou com as “correntes quebradas”, e também deve seguir uma dieta alimentar baseada em determinados tipos de peixes que inclui não comer a parte da cabeça destes. Também tem sido possível observar em Soure uma diversidade de saberes, práticas e rituais de cura que configuram uma sabedoria popular que possibilita aos sujeitos ordenarem a vida cotidiana e darem sentido às suas experiências. (ALBUQUERQUE e FARO, 2012, p. 03).

Os saberes se apresentam de maneira diferenciada no campo da pajelança, principalmente as crenças e práticas exercidas pela pajé Zeneida Lima. Portadora de múltiplos saberes, em suas práticas ela busca uma maior integração com a natureza, um culto à Mãe Terra, sendo que a maioria das entidades que trabalha são diferentes daquelas de outros pajés estudados, por exemplo, por Galvão (1955), Maués (1990) e Villacorta (2000).

Em certo ponto, também divergem do que comumente se conhece sobre a

pajelança indígena (SILVA, 2006), em que existe a crença em seres ou divindades como Ñamandu, Kuarahy, Jacy, entre outros, ao passo que a pajé Zeneida Lima apresenta crenças em deidades e seres com outra denominação e características, como o Girador (a divindade criadora que toma a forma de uma igaçaba, um grande pote), Auí (ser luminoso que na cosmogênese inverteu a ordem do mundo e ao mesmo tempo deu origem ao mundo que conhecemos), Patu-Anu (deidade responsável por reorganizar o mundo encantado sob as águas), dentre outros.

4.2 OS RITUAIS DA PAJELANÇA AMAZÔNICA

A pajelança, de acordo com D. Zeneida Lima (2002), é um culto oriundo dos indígenas, repassado aos caboclos e que hoje, em nossa civilização “são as últimas marcas de um culto em vias de extinção” (LIMA, op. cit., p.16), pois estaria cada vez mais difusa entre elementos de outras religiões.

Os seus saberes e suas práticas seriam a sobrevivência de um culto originalmente indígena das tribos do Marajó. O pajé não é somente o instrumento dos caruanas e a ponte de ligação com o mundo dos encantados, mas também um defensor e guardião da natureza e de sua sabedoria.

Os caruanas são as energias das águas, e explica que são energias do fundo, energias do meio das águas e as energias da superfície, cada um tem, dentro da pajelança, tem um posto, cada um tem uma hierarquia, cada um tem um domínio, cada praia, rio, igarapé é habitado por um ou mais encantados.

Neste contexto, de acordo com Silva (2006), curandeiras e benzedadeiras são aquelas pessoas que se utilizam de ervas, banhos e chás para curar doenças, além de utilizarem também as rezas e benzeções de caráter cristão, invocando santos católicos e o nome de Jesus e de Maria.

Estas pessoas, geralmente, não entram em transe e também não recorrem aos encantados e entidades características da pajelança. O pajé, por sua vez, pode tanto curar por meio de rezas, ervas e banhos, quanto por meio de rituais mais elaborados que envolvem o transe e a incorporação de entidades. Dessa forma, considera-se o pajé mais poderoso do que o benzedeiro ou curandeiro.

[...] Os caruanas são os encantados das águas doces, e possuem caráter “positivo”, enquanto que os encantados das águas salgadas são denominados de caruás, possuem caráter “negativo” e geralmente efetuam malinezas (plural de malineza, que significa qualidade de mau, atitudes travessas, na Etimologia derivado de malino+eza, termo regionalista do Pará, Bahia, Minas Gerais, também usado malinesa malinguar · malingué · malinguê · malinha · malinhas · malinidade · malino · malinou · malinquê · malinquê · mal-intencionado, malinação no Dicionário Michaelis: Malineza das pragas dos meninos. Nisso que penso que está caducando. Acolá tem um pedaço de pão de índio, em cima da terra (JACOB, 1981, p. 31).

Distintos estudos sobre as mulheres pajés na Amazônia estão se ampliando a cada dia e vêm demonstrando que elas participam do universo da pajelança de uma maneira ou de outra, seja agindo efetivamente como pajés ou xamãs, seja agindo como serventes ou meusans. Em todo o território amazônico elas são mulheres que curam, são as curandeiras, benzedadeiras, parteiras e pajés, que possuem saberes das plantas curativas, da mata, das águas, dos ciclos da lua e da natureza.

4.3 A RELIGIOSIDADE DA PAJELANÇA CABOCLA

Rodrigues *et al.* (2014) acabam se socorrendo da máxima genérica de que os elementais terra, fogo, água e ar são preponderantes na vertente dos fenômenos da religiosidade na grande região amazônica (WAGLEY, 1988), justificando que 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 arraías.

[...] A crença em encantados é fundamentação da pajelança cabocla, popular na Amazônia rural e praticada por populações não indígenas. 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 (RODRIGUES *et al.*, 2014, p. 07).

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 transformas, 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.

[...] 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 (RODRIGUES *et al.*, 2014, p. 98, destaque da autoria do presente TCC).

Nas tradições indígenas há esse trabalho profundo de conexão com a alma dos animais, porém os elementos acima mencionados talvez não possam ser tão bem delimitados assim, entendo que é a pesquisa de Rodrigues, por exemplo não seria científico colocar a questão da encarnação/experiência de espíritos de animais somente nas mãos do Espiritismo.

Elemento evidenciado na pajelança cabocla – e que nem sempre está presente na pajelança indígena – diz respeito à panema, termo que para Galvão (1995, p. 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”. Assim, 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.

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).

Quanto à utilização de plantas sagradas, Yamã (2005) menciona o uso do paricá na pajelança indígena, mas não na cabocla. O paricá é uma erva “alucinógena” (hoje em dia, o termo mais usado para plantas sagradas é

“enteógena” e não alucinógena que é considerado preconceituoso) 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, no contexto histórico mencionado por Vainfas (1995) que refere que a saída de índios do litoral para o interior se inscrevendo assim 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.

Assim, 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.

Neste contexto, oportuno mencionar o conteúdo do site: <https://plantassagradas.wordpress.com/2016/04/19/o-que-e-enteogeno/> -- onde é possível conferir que frequentemente a palavra alucinogéna vem sendo usada para designar plantas ou substâncias usadas para atingir um estado alterado de consciência, já que conforme MacRae (1992) o termo enteógeno é considerado mais adequado por enfatizar aspectos culturais e simbólicos, evitando um reducionismo farmacológico que desconsidera o caráter fenomenológico da experiência.

No âmbito da pajelança cabocla propriamente 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.

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 íterim

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 (RODRIGUES *et al.*, 2014, p. 09).

Os pesquisadores referem que na pajelança indígena, em geral, o xamã acende seu cigarro de tawary e aspira fortemente soprando fumaças 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).

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 (LOUREIRO, 2007).

Assim, 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).

Importante destacar que o fenômeno da colonização alterou fatores implicados em redes de xamãs e moldou espiritualidades no plano da pessoa não indígena. 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 (KRIPNNER, 2007).

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.

A espiritualidade, seja indígena ou cabocla, ao ser marcada por rituais espirituais de pajelança, instrumentaliza situações para que pessoas sejam formadas no decorrer de estruturas simbólicas e imateriais. São dois modelos de identidade xamânicas marcadas 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).

De acordo com o ideário de Bourdieu (1989) os aspectos culturais e simbólicos (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.

Poderes sobrenaturais são exercitados em comunidades rurais e ribeirinhas da Amazônia, com adornos de santos combinados com velhos espíritos da selva (FRANÇA, 2002). O pajé dança, canta e pode carregar tanto ervas, penas ou crucifixo (GONDIM, 1925). Uggé (1994, p. 43) 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 nos primeiros elementos da cosmovisão religiosa e da ética tribal.

4.4 LINHAS DE FUNDO DO ENCANTAMENTO NAS ÁGUAS DO PATU-ANU

De acordo com Faro (2017) 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.

Reitere-se que 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 plantas que produzem efeitos psicoativos.

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).

Entre os registros mais significativos de quanto foi competente a resistência do pajé perante as novas ordens, no alto rio Negro, estão as fotografias comparativas entre as crianças antes e após a destribalização (**Figs. 12 e 13**), publicadas como sinal da competência catequética com a seguinte legenda (*Pelo rio mar*, 1933, p. 93): “Aqui está uma demonstração do trabalho dos Salesianos no rio Negro: dois indiozinhos, ainda com seus trajes selvagens, mal adivinham o que vão ser daí a meses ... escoteiros da terra abençoada do Brasil. Que transformação! Como isto faz bem a nossa alma de brasileiros”!

(Figura 12): A ação catequética se voltava preferencialmente à ação junto às crianças



Fonte: Boteiro e Costa, 2006

Convictos de ser impossível transformar o modo de vida dos índios adultos, os missionários salesianos traçaram objetivos para avançar no processo: desarticular as malocas, branquear os hábitos sociais, construir escolas e hospitais, substituir os ritos e mitos indígenas e introduzir a lavoura e o pastoreio com o fim de acumulação.

Ao comparar os registros da Missão Rondon, em 1930 (Ministério da Agricultura, 1953, p. 127-31), com as dos salesianos, entre 1914 e 1964 (*Pelo rio mar*, 1933; *De Tupan a Cristo*, 1966), é possível perceber quanto foi gigantesca a ação conjugada Igreja–Estado, unidos em torno dos antigos projetos colonial e provincial e objetivando consolidar a ocupação territorial.

Segundo Botelho e Costa (2006) no mesmo conjunto das imagens, sem que seja possível saber se intencionalmente ou não, a Missão Rondon registrou a marcante diferença na altivez do índio ainda tribalizado (**Fig. 13**) em relação aos já militarizados, notadamente cabisbaixos, portando o uniforme e a carabina exclusiva das forças armadas.

É interessante notar que esse tipo de engajamento dos índios como militares, certamente para preencher o vácuo da presença do elemento branco na mediação dos conflitos, já havia sido ensaiado por meio da Carta Régia de 1798, estruturando militarmente o Corpo de Milícias e o Corpo Efetivo de Índios (SANTOS *et al.*, 2002, p. 96).

(Figura 13): Índio Tribalizado.



Figura 3 – Índio tribalizado.

Fonte: Botelho e Costa, 2006

Esse período, no qual o Estado Nacional, teoricamente, se separou das ordens eclesiásticas, culminando com o início do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), a primeira instituição laica dirigida especificamente para gerenciar as relações entre o Estado e as nações indígenas (LIMA, 2002, p. 155), pouca ou nenhuma influência teve no alto rio Negro.

Referem Botelho e Costa (2006) que esse acontecimento pode ser verificado na similitude dos dois grupos de imagens, nos quais se pode comprovar com clareza a absoluta presença dos religiosos e das suas obras: substituição das malocas de madeira e palha, temporárias em razão do melhor equilíbrio com a natureza circundante, pelas edificações monumentais de pedras e tijolos: escolas, internatos, abrigos, hospitais e ambulatorios; mudança nos hábitos sociais: escola, roupas, alimentos e atividades domésticas; introdução dos novos ritos e lavoura e pastoreio para fins de acumulação.

(Figura 14): Afronta cultural através da militarização dos índios destribalizados.



Fonte: Botelho e Costa, 2006

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 vegetais oriundos da sua familiaridade com as plantas capacitaram-nos a utilizar-se daqueles que possuíam propriedades medicinais.

Portanto, 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.

Segundo o entendimento de Ferretti (2019) no meio urbano brasileiro, até poucos anos, o exercício de práticas terapêuticas por pessoas sem formação universitária e sem reconhecimento de instituições profissionais oficiais, era visto com muita desconfiança e, dependendo do caso, podia levar seus responsáveis à prisão. Entre o século XIX e meados do século XX, devido à proibição da pajelança e do curandeirismo nos códigos municipais de postura e no código penal brasileiro, foram registradas muitas prisões e perseguições aos então denominados pajés e curadores, acusados de exercício ilegal da medicina, charlatanismo, exploração da população carente etc.

A diversidade sociocultural no Brasil é um dos aspectos mais relevantes em se tratando do acesso, eficácia e prestação dos cuidados em saúde. Isto implica uma ampla variedade cultural, de crenças e orientações religiosas, de técnicas curativas e rituais, disseminadas pela vasta e diversa população brasileira. Esta rica expressão de nossa diversidade étnico cultural e religiosa tem atraído o olhar de pesquisadores da Antropologia, Sociologia, História, dentre outros, neste campo particular de investigação.

Uma das características do sagrado é apresentar uma cosmovisão positiva do mundo. Não obstante, com a instauração da modernidade, ocorreu a passagem do pensamento antropomórfico para as explicações naturalistas. Assim, o conhecimento científico tomou o lugar do sagrado e desencantou as explicações mágicas (CHAUÍ, 1997).

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.

4.5 A PAJELANÇA NO CONTEXTO DOS NMR

Segundo o entendimento de Faro (2017) o homem moderno é possuidor de um novo modo de ser, diferente daqueles que foram seus ancestrais, os “homens primitivos”.

Segundo Eliade (1992) são desafiadoras as noções de sagrado e de profano. O mesmo autor entende que as grandes crises do homem moderno têm, mesmo que bem dissimulado, uma crise religiosa. Tal crise se dá na medida em que o homem moderno se lança no mundo sem consciência de seu sentido de existir nesse mundo.

[...] Embora a maior parte das situações assumidas pelo homo *religiosus* das sociedades primitivas e das civilizações arcaicas foram sendo ultrapassados pela história, pois, assim ainda permanecem vestígios de suas modalidades de ser que contribuíram para que tornássemos aquilo que somos hoje, fazem parte, portanto, de nossa história (ELIADE, 1979, p. 108).

“Se estamos impossibilitados de reviver tais experiências, pelo menos podemos imaginar a sua repercussão nas vidas que por elas passaram. Uma vez que o Cosmo era uma hierofania e a existência humana estava sacralizada” (ELIADE, 1979, p. 109).

Segundo o trabalho intitulado “Tendências no Estudo dos Novos Movimentos Religiosos na América”, de María Julia Carozzi (1994) tem havido uma dinâmica redefinição dos conceitos de Igreja e de Seita, já que por mais de cinquenta anos imaginou-se que um dos maiores triunfos da sociologia da religião era a teoria das relações entre igrejas e seitas. A bibliografia revela, no entanto, que a utilização desses conceitos pelos sociólogos resultou apenas num conjunto de tipologias idiossincrásicas que não contribuíram significativamente para a explicação dos fenômenos religiosos.

A fonte acima mencionada entende que nas últimas décadas, a maior parte dos pesquisadores preferiu abandonar completamente esses conceitos, adotando a expressão “novos movimentos religiosos”, mais genérica e menos carregada valorativamente. Apesar disso, muitos autores se dedicaram à redefinição dos termos “igreja” e “seita”, bem como à exploração de suas possibilidades teóricas

Deste modo, os estudos que analisam o processo de conversão aos novos movimentos religiosos fizeram muitas contribuições para a descrição e compreensão do fenômeno. Dentre elas se destacam: a diferenciação entre recrutamento, conversão e comprometimento religioso; a distinção entre adotar o comportamento de um grupo religioso e convicção religiosa; o estabelecimento de continuidades entre as crenças precedentes do indivíduo e as novas crenças adotadas; o papel dos estados alterados de consciência e da identificação afetiva com o grupo religioso no processo de conversão; a determinação de uma série de fatores próprios do indivíduo e de sua situação, frequentemente presentes nas experiências de conversão (tais como frustrações, momentos de crise pessoal, busca religiosa, afrouxamento dos laços externos ao grupo religioso, interação intensa com os membros do grupo, comprometimento com o grupo, reinterpretação da própria biografia e o caráter ou compreensão da “lenda pessoal”, dinamizando-se assim os aspectos permanentes da conversão que, para se manter, requer a revalidação contínua através da interação com o grupo

Oportuno lembrar a contribuição de Silas Guerriero, que em sua obra “Novos Movimentos Religiosos: o quadro brasileiro” (2006) analisa muito bem esse cenário, considerando, a priori, a imensa variedade existente entre eles.

É necessário, discutir o contexto sociocultural que tornou possível essa efervescência de religiosidades, para depois analisar suas características, tanto sociais como religiosas, que, aliás, possui, no ambiente brasileiro, componentes peculiares em torno dessas novas religiões, que surgiram a partir do desejo da mudança e oferecendo subsídios que ajudem na compreensão das mudanças que estão acontecendo contribuindo para que aconteça a diminuição dos preconceitos e ocorra a promoção da tolerância para com essas novas formas de expressão religiosas.

[...] A religião é algo que está em constante movimento deixando de ser restrita apenas as igrejas ou nas comunidades originais deslocando se para outros lugares assumindo novas feições e novas formas de vivências. Diante de todas essas transformações as religiões tradicionais permanecem ainda com forte atuação na sociedade contribuindo para que a partir delas seja fundada uma nova corrente, mesmo que inconscientemente, apartando-se dos fiéis e fazendo com que sua fé combine com outros elementos e interesses, adaptando se às exigências da sociedade secular onde as religiões não estão mais separadas ou isoladas sendo possível interligar algo das grandes religiões tradicionais com as antigas civilizações e também com toda e qualquer forma nova de se contatar com o sagrado (GUERRIERO, 2006, p. 21).

O marco teórico entende ainda que diante dessa secularização que é responsável pela existência de grande parte dos novos movimentos religiosos, acontece o surgimento de inúmeras lideranças com forte personalidade que acabam promovendo uma nova forma de ser seguidor desse movimento, pois eles proclamam a universalidade tornado a aberta a todos, nem a secularização e muito menos o encantamento do mundo são processos excludentes, formando assim uma grande variedade de tipo de pertencimento e modalidades de vínculo.

Neste contexto, partindo do pressuposto de que todas as religiões surgem a partir daquelas já existentes, os novos movimentos religiosos não podem ser visto nem como ameaças, nem como modismos passageiros, pois a grande novidade não está nos novos movimentos religiosos, mas na própria sociedade que valoriza a mudança mais do que a permanência. Afinal, a religião, a sociedade e nós estamos em constante mudança.

Por sua vez, de acordo com o ideário de Carozzi (1994) os MNR na América Latina enfatizam e se constituem como espécies de estratégias de sobrevivência para as famílias pobres, ao lhes proporcionarem: meios mágicos para o acesso a maiores recursos, nos momentos em que a mobilização política perde vigor ou credibilidade como instrumento de melhoria social; um sentido sobrenatural para as dificuldades da vida; redes de ajuda mútua; e a base para uma elevação da autoestima.

Por sua vez, 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).

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, 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.

Elemento evidenciado na pajelança cabocla – e que nem sempre está presente na pajelança indígena – diz respeito à panema, termo que para Galvão (1995, p.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 consuetudinários.

4.6 CONFLITOS COM OUTRAS DOUTRINAS

Vale reiterar que o xamanismo é considerado entre os povos originários como uma experiência ritualística que reúne conexões entre os xamãs com as divindades, permitindo os aprendizados de técnicas que envolvem a medicina natural com o uso de ervas medicinais, aprendizados sobre a filosofia humanística e ritos antigos com os deuses.

Os praticantes xamânicos **contemporâneos** existem em diversos níveis de sociedade, tais como bandos, comunidades nômades-pastoris, agrícolas e mesmo em sociedades com Estado constituído (HEINZE, 1988).

O marco entende que quanto mais complexa uma sociedade, mais provável é a existência de representantes de todos os tipos de praticantes xamânicos. Naturalmente, deve-se ter em mente que categorias nunca são absolutas, que alguns praticantes são difíceis de se classificar e que outros trocam de papéis de acordo com a ocasião.

Muitos autores reservam o termo "xamânico" para se referir a praticantes e atividades que claramente estão no domínio do xamã ou do xamã-curador. Os mesmos escritores usam o termo "xamanístico" para se referir a praticantes e práticas que estão relacionadas com o plano xamânico, mas que são, basicamente, adaptações deste porque um ou mais critérios importantes que o definem – aprovação da comunidade ou controle voluntário de alterações de atenção – estão ausentes.

Releve-se que ao longo de suas vidas os xamãs adquirem experiências e

técnicas que possibilitem estar em transe e que permitem afastarem-se espiritualmente de seus corpos dando passagens aos seres místicos por um determinado período. Curiosamente, muitos destes aspectos ritualísticos também são adotados por outros cultos religiosos, nem por isto diminuindo as possibilidades de conflitos e preconceitos recíprocos, ao contrário.

De acordo com Santos (2007) o xamanismo se origina dos nativos americanos da América do Norte aos aborígenes da Oceania, passando pelas tribos da África, onde a figura xamânica se faz presente e incorpora uma série de atividades ligadas ao sobrenatural, que vão, dentre outras, da política à medicina, da arte à ecologia (Santos, 2007, p. 08).

Para Montal (1986) o xamanismo é um fenômeno religioso que se originou na Ásia Central e pelos povos Setentrional (Montal, 1986, p.13). Segundo Tedlock (2008) define o xamanismo como um conjunto de ações que raramente constitui uma instituição social formalizada, ou seja, os trabalhos de xamanismo foram passados pelos mais antigos, e atualmente realizados por diversas localidades com abrangência de uma instituição étnica ou de cunho nacional (Tedlock, 2008, p. 46).

[...] Existem fenômenos de xamanismo entre os esquimós, também dos índios da América do Norte e da América do Sul, na Oceania especificamente na Austrália, no sudeste Asiático, na Índia, no Tibete e na China. Torna-se ações que reúnem práticas adaptadas a cada povo e cultura, sem suas crenças, costumes, porém apresentando formas iguais em sua estrutura e na sua simbologia. (MONTAL, 1986, p. 15).

Nas sociedades antigas e modernas os trabalhos que se observam sobre os xamãs e suas mais variadas práticas em cima do xamanismo, se percebem que estes homens e mulheres buscam atender as necessidades de sua população, haja vista as questões que englobam o espiritual e o psicológico de quem necessita destas respostas por tais questionamentos. Foram estes xamãs os primeiros na humanidade a exercerem os papéis de curadores em seus clãs, tornaram-se fundamentais nos mais variados tratamentos médicos para as necessidades físicas, também eram os responsáveis pelas “libertações das almas” aflitas ou perseguidas por espíritos perturbadores.

Krippner (2007) cita que o xamanismo envolve conhecimentos especiais sobre as entidades espirituais e como os xamãs devem se relacionar com elas, dando-lhes poderes que permitem uma maior interação nas questões humanas de forma não ordinárias.

Neste viés, o xamanismo permite que seus adeptos possam contar com seres espirituais ou encantados em seus rituais possibilitando que obtenham auxílios em suas ações que contribuam de forma eficaz para os resultados positivos para o tratamento de algum mal envolvendo o humano.

[...] Os xamãs são pessoas que podem escapar de uma vida mundana e mergulhar em outros níveis de consciência através do chamado voo mágico. Entretanto, ao contrário dos médiuns, os xamãs agem de forma consciente. Isso significa que eles podem mover-se do mundo racional do conhecimento lógico em direção ao reino mágico do reconhecimento sobrenatural, o qual fornece ao xamã mensagens inalcançáveis pelos níveis usuais da consciência.

[...]

O xamanismo é uma prática comum entre as tribos nômades de tradição caçadora, na qual se verifica uma constante busca de sustentação, em vez da tradição agrícola sedentária. O mundo sofreu mudanças profundas desde o tempo da vida selvagem abundante e na medida em que o sedentarismo aumentou, com as funções sociais crescentemente diferenciadas, as tradições xamânicas passaram também a sofrer algumas mutações (SANTOS, 2007, ps. 21-23)

O envolvimento que transcende o transe entre o xamã com suas divindades é o que permite que os rituais de xamanismo sejam vistos como eficientes nas buscas por respostas de algum problema que afete quem busca estes auxílios.

“O xamanismo *stricto sensu*, é um fenômeno religioso siberiano e centro-asiático” (ELIADE, 1964, p. 18). Neste pressuposto, fica notório que na amplitude que cerca estas ideias tudo gira em torno de um xamã, todavia se ressalta que ele não é o único detentor do conhecimento sagrado, e nem se deve acreditar que ele deve ser a persona que detém de forma única de todo o conhecimento criando assim o que podemos chamar de monopólio de saberes.

É relevante esclarecer o papel que o xamanismo e o xamã possuem dentro das ritualistas empregadas para tais ações de cura, é interligado, não existindo uma diferenciação.

[...] A experiência com o xamanismo é algo mágico, que necessita de um equilíbrio mental e espiritual, onde os indivíduos que os realiza é levado a uma viagem emocional se transpondo ao limite entre um mundo paralelo ao dos sonhos (SANTOS, 2007, p. 21).

Se atenta a partir da visão acima que o xamã passa por profundos estágios que o possibilita inserir-se por mundos desconhecidos e misteriosos, levando-as as realidades entre o racional e o pensamento sistêmico, é ele que permite a

transcendência e a transposição do real ao místico. Nesta visão é possível compreender que um xamã sai do seu ponto natural, racional e permite ser levado ao desconhecido largando sua segurança emocional para um profundo mundo desconhecido, assim ele consegue ter um conhecimento sobre quais tomar para tratar algum empecilho que esteja envolvido para com os indivíduos.

“Existem três formas de se tornar um xamã, sendo a primeira por vocação mística, através do chamado ou eleição, a segunda por transmissão hereditária e, por último, por decisão pessoal, “ou pela vontade do clã” (ELIADE, 2000, p. 83).

Portanto, se percebe e fica claro que o sujeito nasce predestinado a ser um escolhido pelos seres encantados a se tornar um “instrumento” de trabalho que exercerá suas xamânicas para com os indivíduos de seu grupo.

4.7 SINCRETISMO DOS PAJÉS: UMBANDA E CATOLICISMO

Segundo Maués (2017) a escolha dos pajés e as manifestações ritualísticas da Pajelança Cabocla precisam ser compreendidas dentro do universo de fenômenos que apenas com firmam um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião.

As manifestações do sincretismo religioso são evidentes e, neste sentido, seria relevante considerar que a pajelança reúne todo um complexo de práticas mágicas e baseia-se no poder de determinados indivíduos, o pajés, sobre as diferentes classes de sobrenaturais, que utilizam para cura de doenças e para a feitiçaria, e o uso de rezas ou fórmulas, para uma infinidade de propósitos.

Galvão (1955, p.6) explica que “a integração dessas crenças [ibérica e africanas] no corpo da moderna religião do caboclo, não assumiu, porém a forma de sincretismo que se observa nos cultos afrobrasileiros de algumas regiões do país”. Isso porque “O pajé é um bom católico, mas ele não misturam suas práticas com aquelas da igreja. A pajelança e o culto dos santos são distintos e servem a situações diferentes. Os santos protegem a comunidade e asseguram o bem-estar geral” (GALVÃO, 1955, p.6).

Segundo Galvão (1955) é possível compreender que a Amazônia era, nos termos de Galvão, uma área cultural de matriz indígena, em segunda escala de influência ibérica, e por último a africana, esta praticamente invisível no livro do antropólogo. Isso fez com que a pajelança ficasse “cristalizada, ou como religião do

índio ou como religião do caboclo (descendente do índio).

De acordo com Krippner (2007) os xamãs devem ser entendidos como curadores que deliberadamente modificam seu padrão fenomenológico de atenção, percepção, cognição e consciência para obter informações não disponíveis ordinariamente aos membros do grupo social que lhes concedeu status privilegiado, já que a fonte das informações obtidas pelos xamãs é atribuída a forças e entidades desencarnadas, como espíritos, ancestrais, guias animais e campos energéticos. Essas fontes são contatadas através de toques ritualizados de tambores, danças, sonhos lúcidos, uso de plantas psicotrópicas, atenção focalizada e outros recursos, visando assim atender às necessidades sociais, psicológicas e médicas de suas comunidades.

Desenvolvimentos recentes em pesquisa qualitativa, assim como o uso inovador dos métodos investigativos convencionais, têm fornecido as ferramentas necessárias para trazer rigor e criatividade na investigação dos xamãs, de seus comportamentos e experiências. Roger Walsh analisou a fenomenologia xamânica, concluindo que ela é distinta dos estados esquizofrênicos, budistas e iogues, em dimensões tão importantes quanto como a consciência do meio ambiente, a concentração, o controle, o senso de identidade, o estado de alerta, o afeto e as imagens mentais (WALSH, 2001).

Os xamãs foram os primeiros “psicoterapeutas”, primeiros médicos, primeiros mágicos, primeiros artistas performáticos, primeiros contadores de histórias e até mesmo os primeiros previsores do tempo da humanidade (RYAN, 1999). Eles têm sido ativos, por um longo tempo, em tribos caçadoras-coletoras e pescadoras, mas também são encontrados em sociedades nômades-pastoris, agrícolas e urbanas.

4.8 FUTURO INCERTO: DISCRIMINAÇÕES, PRECONCEITOS

De acordo com o entendimento de Botelho, Costa (2006) os pajés, suas práticas e suas relevâncias vem sumindo desde mais de cinco séculos.

Entre os séculos XVI e XVIII assinalou-se, no litoral brasileiro e na Amazônia, a presença dos pajés na solução dos problemas, nos quais a cura das doenças era apenas um dos itens. As leis coloniais foram feitas para que a conquista fosse legalizada, e desde os primeiros contatos mais duradouros, missionários e colonos identificaram o pajé como importante empecilho às mudanças propostas.

[...] Assim, os poderes eclesiástico e laico investiram, tanto na Colônia como no Império e na República, para a destruição física e moral dos pajés. As transformações étnicas e linguísticas que determinaram o desaparecimento de centenas de línguas continuam dificultando uma melhor caracterização do pajé. Sob a influência dos especialistas europeus, ele tem sido confundido com o xamã asiático. Mas o pajé se reconstruiu e sobreviveu (BOTELHO, COSTA, 2006, p. 13).

Apesar da presença dos missionários católicos e mais tarde dos pastores pentecostais evangélicos ter provocado violentas transformações, ainda hoje, porém, os pajés continuam exercendo os seus poderes. Sob qual tipologia de relevâncias no futuro? Ninguém saberia responder, tal o contexto vertiginoso de alterações no modo de viver dos indivíduos, das famílias, dos coletivos sociais.

Bastaria ler, ou quem não leu reler, a obra instigante de Bauman (1925/2017) “Amor Líquido” para perceber que a saga dos valores e práticas do Supercapitalismo (REICH, 2019) e do materialismo selvagem inclui o ataque frontal e visceral a todas as manifestações da magia, ainda mais da magia tribal que fez surgir e permeia os xamãs, os pajés e os que cultivam a religiosidade em bases ancestrais.

Existem tantas pajelanças quanto povos diferentes existem no Norte do Brasil, tanto nas sociedades indígenas quanto no mundo “caboclo” ou camponês (CASCUDO, 1951).

A palavra “pajé” deriva do tupi guarani *pa'ye* “feiticeiro”, porém possuindo significados ainda mais amplos, como “profeta”, “curandeiro”, “aquele que intermedia os desejos das pessoas com Deus”, “mestre de conhecimento das plantas sagradas” (BARBOSA, 2019, p. 171)

De acordo com Rodrigues *et al.* (2015, p. 01) no contexto representado pelas práticas de pajelanças indígena e cabocla na região amazônica “a concentração indígena influenciou costumes e saberes, contribuindo para o atual status de etnoconhecimento compartilhado”.

[...] O etno conhecimento 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 eurocêntricas e racionais modernas de tipo ocidental (PINTO, 1995, p. 185).

De acordo com Maués (1994) a pajelança cabocla se solidifica a partir da crença pelos “encantados”, que são seres da natureza invisíveis ao olhar humano que se manifestam durante os rituais e acabam por incorporar o pajé. Esta visão

antropológica sobre a definição de pajelança cabocla fortalece a ideia e a importância que estes homens e mulheres possuem nos rituais de cura de doentes que procuram estes pajés quando não mais é possível contar com as ajudas da medicina terrena.

Como participantes das ações envolvendo a sobrevivência pessoal e coletiva, os pajés têm estado direta ou indiretamente relacionados com a maior parte dos movimentos intra e extratribais das populações indígenas no Brasil (BOTELHO, VOSTA, 2006).

Segundo o ideário de Clastres (1978, p. 34) “foi o que ocorreu nas numerosas migrações tupis-guaranis, nos tempos pré-colombianos, condição que garantiu sua dispersão com assentamento em muitas áreas da América do Sul e a homogeneidade cultural”. Esse fato pode valorizar ainda mais os relatos coloniais sobre os pajés, escritos logo após os primeiros contatos duradouros entre o ator colonial e os índios.

Por sua vez, dentro de um outro contexto de fenômenos também relevantes, tem sido reconhecido, cada vez mais difusamente, que nem a colonização, nem a industrialização, nem o advento das cidades e da modelação urbana, nem a globalização foram capazes de anular a cultura brasileira única, resultante de vários processos de miscigenação e de progressos civilizatórios, que começaram há mais de dez mil anos, com os povos que habitavam o nosso território, e estende-se até os dias atuais.

[...] Assim, nasceu no Brasil e foi se modelando, segundo Ribeiro, um novo povo, fruto da miscigenação, o qual se fez enquanto ser humano por meio da interação de diferentes culturas: é um povo novo porque surge como uma etnia nacional, diferenciada culturalmente de suas matrizes formadoras, fortemente mestiça, dinamizada por uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais delas oriundos. Também novo porque se vê a si mesmo e é visto como uma gente nova, um novo gênero humano diferente de quantos existam. Povo novo ainda, porque é um novo modelo de estruturação societária, que inaugura uma forma singular de organização sócio-econômica, fundada num tipo renovado de escravidão e numa servidão continuada ao mercado mundial. Novo, inclusive, pela inverossímil alegria e espantosa vontade de felicidade, num povo tão sacrificado, que alenta e comove a todos os brasileiros (RIBEIRO, 1996, p. 20).

Sabe-se, também difusa e universalmente, que os primeiros sistemas de representações que o homem produziu do mundo e de si mesmo são de origem religiosa. (HOLMES, 2016). Partindo dessa premissa, Barcellos *et al.*, (2019)

destaca a relevância de Durkheim (1858/1917) que preconiza que religião são crenças coletivas partilhadas por um grupo, que forma igreja, que institui a sociedade.

[...] Os mitos, as lendas populares, as concepções religiosas de toda a espécie, as crenças morais etc. exprimem outra realidade, diferente da individual; mas poderia acontecer que o modo como se atraem ou repelem, se agregam ou desagregam, fosse independente do seu conteúdo e apenas dissesse respeito a sua qualidade geral de representações. Mesmo sendo feitas de uma matéria diferente, comportar-se-iam nas suas relações mútuas como as sensações, as imagens ou as ideias no indivíduo (DURKHEIM 2002, p. 22)

A reflexão sobre os mitos, se realmente afetam o comportamento em várias áreas das atividades humanas, muitas ênfases são confirmadas no campo da religiosidade, onde os aspectos subjetivos e peculiaridades culturais, de cada povo, acabam determinando a nossa forma de pensar e de interagir com o meio social.

Embora o xamanismo seja uma das categorias mais utilizadas por antropólogos e cientistas das religiões (HUTTON, 2007), ela é de difícil definição e se há ou não plena conexão entre o xamanismo e a pajelança cabocla da região amazônica, muitos dos aspectos entre ambas estas esferas ou campos de estudos certamente se imbricam. Ainda que tenha sido introduzido na Europa por Pelliot (1913), von Stuckrad (2002, p. 773) diz que foi somente após Eliade que os termos “Xamã” e “Xamanismo” se tornaram elementos constantes acadêmicos.

Se, por um lado, atesta-se pela etimologia que a palavra é oriunda do nordeste asiático, o xamanismo é uma construção acadêmica, fazendo parte dos vários fenômenos fabricados para o Ocidente definir a si mesmo durante a expansão colonial.

Como tal, insere-se em um conjunto de complexas relações contraditórias: entre o mundo desenvolvido e os povos indígenas; entre ciência e magia; entre religião estabelecida e religião carismática; e entre medicina institucional e medicina alternativa.

Os xamãs são iniciados em sua profissão de vários modos: alguns herdam o papel enquanto outros podem exibir sinais corporais, tais como um dedo extranumerário, albinismo ou uma marca de nascimento incomum; ações incomuns, como convulsões ou outros padrões de comportamento culturalmente associados com o sexo oposto ou experiências estranhas, como sensações de estar “fora do

corpo" e sonhos vívidos e lúcidos. Dependendo da cultura, quaisquer dessas experiências podem constituir um chamado ao xamanismo (Krippner e Villoldo, 1986).

[...] As técnicas de êxtase religioso são várias. Além de apresentarem tais características em suas configurações, tanto a pajelança, de Galvão (1955), quanto o babassuê, de Alvarenga (1950), "expressam as preocupações centrais da cultura e da sociedade, como a preocupação com o fluxo das energias e sua influência no bem-estar dos humanos. Como visão cosmológica, tentam entender os eventos no cotidiano e influenciá-los (LANGDON, 1996, p.28).

Além disso, os futuros xamãs podem sobreviver a uma doença quase fatal e interpretar esse fenômeno como um chamado divino ou oportunidade espiritual ofertada pelas dimensões invisíveis onde seres protetores estão sendo dispostos a reverter o mal produzido por agente nem sempre identificado sem a ajuda dos pajés. Os espíritos podem avisá-los em seus sonhos ou em devaneios diurnos (HEINZE, 1991). Esses "chamados" podem vir em qualquer idade, dependendo da tradição da sociedade; em alguns casos tais chamados ocorrem tarde na vida, oferecendo oportunidades aos indivíduos que possuem méritos para continuar seu serviço à comunidade utilizando suas experiências de vida. Por outro lado, comportamentos estranhos podem ser interpretados pela comunidade como um chamado, canalizando, desse modo, ações potencialmente perturbadoras em comportamentos padrões que são percebidos como benéficos.

As habilidades a serem aprendidas variam de sociedade para sociedade, mas geralmente incluem diagnóstico e tratamento de doenças, contatos com espíritos, coordenação de rituais, interpretação de sonhos, previsão do tempo, trabalhos com ervas, profecia e domínio da auto-regulação das funções corporais e dos estados de atenção. Desde que o xamanismo é baseado numa ética de compaixão e serviço, o treinamento ético é um elemento-chave na educação de um xamã.

Assim, a performance mágica de um tipo ou de outro é aprendida, incluindo prestidigitação, se aproveitar de eventos sincrônicos ou da utilização do que os ocidentais chamam de "fenômenos parapsicológicos", incluindo percepção extra-sensorial e psicocinese. Na maioria das sociedades xamânicas, uma variedade de símbolos, cantos, danças, canções, poemas épicos e histórias deve ser aprendida e utilizada quando apropriado. Algumas tribos organizam uma comemoração especial, quando o iniciante ou a iniciante ultrapassa a principal fase de seu treinamento.

Oportuno mencionar que com a materialização dos cursos na área das Ciências das Religiões, muitos temas antes abordados pela História, pela Sociologia, até mesmo pela Psicologia Social, passaram a ser mais esmiuçados, sem preconceitos ou barreiras, portanto confirmando-se os interesses demonstrados fora do âmbito da Academia, nas colunas de jornais por exemplo.

Neste sentido, quando foi lançado (no ano de 1960 na França) “O Despertar dos Mágicos”, de Jacques Bergier e Louis Pauwels (**FIGURA 15**), mais uma vez, como de tempos em tempos, os assuntos em torno da religiosidade e dos interesses místicos da humanidade – no livro em específicos abordados sobre os recortes do tema da realidade fantástica – voltou à baila, de um lado suscitando grande interesse mas também desconfiança como se temas como OVNIS, metempsicose e vida após a morte pudessem ser esgotados com uma única nova obra. Porém, o caráter de novidade e ousadia em compilar, de maneira atualizada, foi determinante para a venda recorde de O Despertar. Os “mesmos” mágicos de sempre que agora também são investigados aqui no presente trabalho acadêmico.

Figura 15. “O Despertar dos Mágicos”.



Fonte: Site Megaleitores, 2010

A mulher teria agido com boa vontade, segundo a secretaria local de cultura, mas transformou completamente a obra atribuída a Elías García Martínez, e acabou se sentindo culpada e pedindo desculpas pela ação.

Neste contexto, é possível perceber a distinção, dentro da esfera da arte, da produção cristã e, inserida nesta, a atuação da arte sacra, através de elementos espirituais que compõem sua essência (CUNHA,1993; HILL, 2000).

A arte sacra popular não apresenta formas lapidadas, enquanto a arte sacra clássica revela artistas com um talento sublime. A arte religiosa é um reflexo da essência humana, um processo interno do artista, sua imagem do amor divino. Ela é, assim, subordinada à religião institucional (COELHO, 2005).

A arte sacra está, portanto, impregnada dessas características, mas diferencia-se por ser imanente ao culto sagrado. Sua intenção é despertar nos fiéis emoções puras e singelas, revelar-lhes a visão do Paraíso ainda na Terra, um lampejo da perfeição.

Porém, estas obras, distintas das cristãs em geral, não devem chocar os frequentadores das Igrejas nas quais estão expostas, nem ferir suscetibilidades, muito menos criar controvérsias ou questionar dogmas e conceitos religiosos. Seus fins são estritamente pragmáticos (NUNES, 1989).

Uma obra de arte inserida no espectro religioso pode variar de conceito se analisarmos o fim a que ela se destina. Isso é essencial para entendermos a diferença entre arte sacra e arte religiosa (SANTOS, 2013).

No que se refere às representações artísticas, o universo religioso apresenta uma rica variedade de obras, podendo ser encontradas em: arquitetura de igrejas e templos; esculturas; painéis; pinturas; mosaicos e vitrais.

Neste contexto das buscas da religiosidade do conhecimento religioso, sabe-se, difusa e universalmente, que é comum os filósofos procurarem uma boa definição de arte utilizando os seguintes critérios ou, pelo menos, vários deles: acuidade extensional, não valorativa, fenomenológica, positiva, dada em condições necessárias e suficientes (explícita), que seja dada em termos de propriedades (intrínsecas) da obra de arte, clara e não circular (DURKHEIN, 1982).

Segundo Prado (2010) Hegel (1770/1831) entendia que a autonomia da arte é sempre tardia, já que para ele a arte é a aparência e, porém, esta aparência é real. Para ele, o mais alto objetivo da Arte é o que é comum à Religião e à Filosofia (A Arte em Hegel), tomando como foco a definição de arte, portanto sendo pertinente considerar que existem vários tipos de definições e critérios.

Deste modo, é possível compreender, no âmbito dos estudos da Filosofia da História, que existiriam três clássicas definições de arte que pretendem satisfazer os

critérios de definição acima citados. São igualmente as mais antigas: a arte definida como imitação (mimética), expressão (expressionismo) e forma (formalismo). As teorias da representação ou da imitação são as mais antigas (HEGEL, 2005).

Para a teoria da expressão, a arte é algo feito pelo homem e expressa as emoções. A teoria da expressão de Tolstoi sustenta (pelo menos certa leitura da teoria) que a arte é algo feito pelo homem e expressa as emoções do artista. Além disso, a arte reproduz as mesmas emoções no público que as aprecia (PRADO 2010).

O autor explica que, por exemplo, o artista passa por momentos de extrema pobreza ou convive com miseráveis. Assim, sua obra, quando trata da miséria, produz na assistência as emoções que o artista passou quando esteve naquele contexto de extrema pobreza. Assim, experimentamos as emoções de miséria do literato quando lemos um romance como, por exemplo, *Vidas secas*, de Graciliano Ramos.

Em muitos casos, uma sociedade reconhece diversos tipos de xamãs.

Entre os esquimós-ouros, apenas o xamã *siurku* sabe curar, o xamã *nyemanti* faz rituais especiais para a alma de uma pessoa falecida e o xamã *kasati* ajuda os xamãs-curadores a conduzir a alma do falecido ao mundo espiritual (Kalweit, 1988). Entre os cuna do Panamá, o xamã *abisua* cura por intermédio do canto, o *inaduledi* especializa-se em curas com ervas e o nele concentra-se no diagnóstico (Krippner, 1993). Seria errôneo pensar que os xamãs representam um único conjunto de traços ou que há uma única “personalidade xamânica”. Xamãs são homens e mulheres de grande talento, que dominam um complexo vocabulário e um tesouro de sabedoria a respeito de ervas, rituais, procedimentos de cura e o mundo dos espíritos de suas culturas.

A proposta teórica deste trabalho acadêmico baseou-se na existência, desde passado longínquo, nos quatro cantos do planeta, de homens e mulheres investidos de poderes especiais – o dom –, com padrões próprios, variando de acordo com as ideias e crenças religiosas do grupo social, voltados para intermediar ações especiais capazes de refrear o medo da dor e da morte, não só no aspecto pessoal, mas também no coletivo.

Basta o cidadão brasileiro acabar de receber a concessão da sua aposentadoria, um único salário-mínimo (89 por cento dos brasileiros recebem apenas o mínimo de aposentadoria) para os bancos, descumprindo descaradamente

a legislação de proteção de dados do cidadão, localizarem a pobre alma desvalida e oferecerem, sem pruridos, um tal de “crédito consignado”, eufemismo para a usura financeira, para a agiotagem oficial e autorizada pelos agentes privados e públicos que manietam os governantes brasileiros, sem nenhuma piedade, cobrando juros em torno de 360 por cento ao ano.

O papel de todas as ciências, entre elas da Geografia Humana, para o entendimento das situações envolvendo detentos de unidades prisionais das mais distintas, salvo engano, ainda segue sendo sub-examinado.

Neste sentido, de acordo com o ideário de Oliveira (2018) um dos grandes gargalos sociais do Brasil está diretamente ligado ao sistema carcerário e a todas as debilidades que o acompanham: desde a compreensão e constituição de políticas públicas eficazes que evitem que grupos sociais em situação de vulnerabilidade adentrem o crime, até questões fundamentais, como a garantia de direitos básicos daqueles que estão sob a tutela do Estado, direitos como a promoção de condições de ressocialização.

Assim, de acordo com Barbosa *et al.*, (2021) observa-se o quanto a educação é clara e inequívoca ferramenta de garantia de direitos básicos e inalienáveis para aqueles em situação de cerceamento da liberdade.

A Geografia Humana tem como objeto, o exame das diversas questões acerca da realidade dos coletivos sociais, diante dos vínculos entre a organização espacial e o comportamento do homem e as suas mais distintas atividades.

São muitas as contradições sociais, econômicas, políticas, culturais e religiosas, tudo de fundo histórico ainda hoje subexaminado.

A utilização dos estudos da Geografia em conjugação com a História, justifica-se por ser uma ciência de ordem crítica e aliar conhecimentos da relação homem versus natureza, permitindo-se, assim, utilizar no âmbito educacional os conhecimentos do próprio contexto do cidadão brasileiro qualquer do povo. Desta forma, Milton Santos (1987, 1978) entende que é importante reconhecer a relevância dos pressupostos teóricos e das aplicações práticas do ramo científico conhecido não por acaso como Geografia Cidadã.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Muitas questões restaram em aberto, esta é a sensação da autoria do presente trabalho acadêmico. Além da complexidade intrínseca a todas as investigações sobre a religiosidade popular, há também, em pleno curso, uma dinâmica de fenômenos sendo alterados ou por causa do processo de gula, luxúria e obstinação da urbanização que não poupando as matas e as florestas, afeta a investigação temática envolvendo Soure e suas adjacências.

Este estudo pretendeu acrescentar dados e interpretações à significância histórica do pajé, situada muito além da função de intermediar a relação saúde e doença junto aos povos indígenas, nas peculiaridades da região amazônica e em especial no grande quase incomensurável entorno de Soure, no Pará.

Outra sugestão seria planejar a elaboração de novas pesquisas procurando as analogias entre situações críticas da saúde humana que tenham sido abordadas tanto pelos métodos dos pajés quanto a medicina científica, comparar com honestidade e zelo não fará mal a nenhum dos dois lados. Ou fará?

Nessa história de longa duração – reconstrução e sobrevivência dos pajés e seus ritos e ditos, mais ou menos aflitos – não houve contradições entre as metas dos poderes temporal e religioso em relação ao pajé por parte de muitos detratores e opositores, ao contrário, ocorreu unanimidade: ele deveria ser aniquilado física e moralmente.

Curiosamente, assim como os pajés e as lideranças dos povos indígenas cederam espaço à catequese forçada dos jesuítas e, por extensão, aos padres católicos, por vários séculos, agora chegou a vez dos pastores, missionários e obreiros das searas evangélicas e pentecostais também darem a sua contribuição com vistas ao extermínio da religiosidade de grandes parcelas da região amazônica.

Neste contexto conturbado, uma das mais prementes indagações é: enquanto o pajé do século XIX é um agente religioso da cura e da interferência imediata no cotidiano, reflexo portanto de inúmeros novos significados próprios ou do vertiginoso processo de contendas religiosas, nem sempre dissimuladas, como entender no tempo hodierno os pajés e as pajelanças sem incluir preconceitos e distorções? Como? A autoria da pesquisa crê, sinceramente, que esta indagação foi sendo debatida, em bases plurais críticas, daí também ser possível conectar o fato das Ciências das Religiões buscarem justamente isso, ou seja, visando, combater todo

tipo de preconceito religioso, fornecendo justamente um aparato teórico conceitual que ajuda nesse processo tão delicado!

A presente pesquisa procurou trazer, de mais original ao campo das Ciências das Religiões, o viés representado pela Pajelança Cabocla de Soure.

Reitere-se sobre o papel das mulheres daquele universo, cuja relevância remota cada vez mais vai se confundindo com os mitos que hoje são ressignificados à luz por exemplo dos Novos Movimentos Religiosos.

As ênfases nas práticas e saberes de cura destacam o papel da mulher no contexto religioso e simbólico neste universo de crenças e práticas de cura bastante difundida na Amazônia, em que encontram-se mesclados em graus variados elementos de diversas culturas.

Tais saberes incluem o conhecimento dos mitos, da fauna e da flora, dos remédios da mata, bem como a preparação de chás e banhos, o domínio de orações, das técnicas do transe, dentre outros

Percebe-se que o ambiente das mulheres curadoras de Soure é repleto de peculiaridades culturais e, portanto, também religiosas: em alguns lugares as mulheres são restritas à prática do xamanismo, consideradas “impuras”, provocadoras de desordem ou incapazes de lidar com forças poderosas e espirituais.

Em face de tudo o que já se apresentou até aqui, percebe-se, sem equívocos, que o tema da pajelança cabocla merece reflexão, pelo significado que possui na cultura amazônica, extrapolando o aspecto puramente religioso, sendo assim elemento conspícuo tanto das chamadas medicinas populares quanto, em espectro mais amplo, dos fenômenos em torno da “Encantaria Amazônica”, que permeia o imaginário de populações repletas de significados e vivências peculiares.

Os pajés nos alertam para a necessidade de permanecermos mais atentos, no sentido de que quaisquer que sejam as pressões, da má educação ou do modo de vida do ambiente exacerbadamente urbanizado, sempre podemos escapular de uma vida mundana e mergulhar em outros níveis de consciência através do chamado voo mágico.

As funções curadoras dos xamãs e, por extensão, também dos pajés, são o foco primário de seu repertório de atividades e convicções. Mente e corpo são vistos como uma unidade e por isso não há divisão rígida entre doenças físicas ou mentais. Dor e outros sintomas são vistos como fontes de informação que podem

ser utilizadas no diagnóstico, da mesma forma que os sonhos do cliente, sua aura, campos de energia e eventos incomuns da vida.

A manipulação simbólica desempenha um papel fundamental, junto com o tambor que serve de veículo com o qual o xamã se dirige ao mundo dos espíritos. O soprar de fumaça nas quatro direções representa um apelo aos guardiões dos quatro cantos do universo. Para o xamã e suas comunidades, já que qualquer produto da imaginação humana representa uma forma de realidade, a imagem mental e a imaginação desempenham papel importante na cura.

Os procedimentos específicos de cura variam amplamente, mas frequentemente incluem dietas, exercício, ervas, relaxamento, imaginação mental, orações, purificações e rituais diversos.

Os tratamentos dependem dos diagnósticos e das tradições culturais. Se um membro da comunidade parece sofrer de “perda da alma”, um xamã vai procurar pela alma do cliente, restituindo-a antes que a pessoa sucumba a uma condição terminal. O diagnóstico determina se a alma foi roubada ou extraviada do corpo. O tratamento é dirigido para a recuperação da alma por intermédio do “apanha-almas” (soul-catching) ou de um procedimento semelhante.

Cada sociedade xamânica tem sua própria nosologia diagnóstica. Alguns agentes causais que resultam adoecimentos são a quebra de tabu, carma de ações passadas, a intrusão de um objeto estranho no corpo e o mau-olhado.

Nos últimos anos, muitos xamãs têm adicionado, ao seu esquema etiológico, a teoria do germe na doença, referindo alguns de seus clientes a médicos alopatas. A cura xamânica, geralmente, envolve a família do cliente e a comunidade. Rituais de transformação são os elos essenciais na introdução de uma comunidade de cura sinérgica. Por propiciarem experiências de cunho transpessoal, esses rituais capacitam os indivíduos a realizarem suas responsabilidades comunitárias e a sentirem suas profundas interconectividades.

Através da mediação do xamã, o humano, por sua vez, exerce suas forças no extra-humano; um princípio de transformação, da eterna possibilidade das entidades do universo se transformarem em outras; o xamã como mediador que age principalmente em benefício de seu povo; experiências extáticas como base do poder xamânico, possibilitam o seu papel de mediação.

Exige-se, tantas vezes, que os trabalhos acadêmicos sejam desprovidos de... subjetividade. Ora, desde a escolha de um curso, ou através da difícil seleção de um

tema de pesquisa, o pesquisador está agindo essencialmente como um “sujeito”

De esperança em esperança é que se vive – esta singela frase, nada mais do que oito palavrinhas, tem uma relevância profunda, essencial, à autoria da presente pesquisa, não importando cobrar de onde ela vem, se se trata de uma epígrafe, anônima ou não, ou se foi retirada desta ou daquela fonte, porque no fundo retiramos tudo de dentro de nós mesmos e, para quem acredita em karma e vidas passadas, isto mais uma vez se reforça.

Ora, a Academia **não** contém o universo (apesar de ser classificada, errônea e presunçosamente de “Universidade”, uma espécie de estupendo anacronismo histórico que foi sendo mais e mais cristalizado como “verdade irrefutável”), e muitíssimo menos a vida, a existência (de todos nós, indivíduos caminhando através de experiências isoladas com as trocas emanadas dos coletivos sociais, estes das mais variadas índoles, linhas – inclusive linhas científicas, métodos e tendências). No Direito isto é suportado (cientificamente) pela síntese de que todos os direitos surgem a partir dos direitos individuais, inclusive as liberdades individuais

Alguns fiéis, de variadas manifestações religiosas, garantem, curiosamente, que “Jesus está retornando”... Como assim? Para o quê mesmo? Se não somos capazes de identificar, em nossas autoridades e sequer em nós mesmos, as marcas do “Anticristo”, como reconheceríamos o próprio Rabi Jesus se ele voltasse ao nosso convívio hoje, amanhã? Há vários oceanos de desenfreada e especiosa hipocrisia enlameado quase todo o planeta, de onde vem estas marés de ignomínia e de incompreensão do Grande Arquiteto do Universo?

Os pajés representam uma parcela dessas pessoas. Contudo, eles se destacam ainda mais por duas razões: o exercício de funções que excedem o sagrado, capazes de gerar interferência política (amplo espectro) nos respectivos grupos sociais, e a extraordinária capacidade de reconstruir os próprios saberes, como uma história de longa duração, ao longo de um período de tempo impossível de fixar ou de definir bem claramente.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. FARO, Mayra Cristina Silva. **Saberes de cura: UM ESTUDO SOBRE PAJELANÇA CABOCLA E MULHERES PAJÉS DA AMAZÔNIA**. Revista Brasileira de História das Religiões (RBHR) v. 5 n. 13 (5): RBHR (Maio/2012), <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v5i13.30252>
- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. Mana, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, 2003.
- ANCHIETA, José de. **Cartas – informações, fragmentos históricos e sermões**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1988. Cartas Jesuíticas.
- ARENZ, Karl Heinz. **A teimosia da pajelança: o sistema religioso dos ribeirinhos da Amazônia**. Santarém: Instituto Cultural Boanerges Sena–ICBS, 2000.
- BARBOSA, Pablo Gonçalves, PEREIRA, José Serafim, MARCONDES, Josiney de Jesus. **Influências dos modelos de políticas públicas nos processos de ressocialização de apenados na América Latina**. Picos, PI, 2021.
- BARCELLOS, Lusival Antônio Barcellos *et al.* **O ensino religioso na proposta curricular do Estado da Paraíba: resistência e perspectivas**. Revista Pistis & Praxis Teologia e Pastoral. João Pessoa, 2019.
- BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido**. São Paulo: Editora Zahar. 2004.
- BITTENCOURT, Antônio Clemente Ribeiro. **Memórias do município de Parintins**. Manaus: Palays Royal, 1924.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BOTELHO, João Bosco. COSTA, Hideraldo Lima da. **Pajé: reconstrução e sobrevivência**. SciELO - Scientific Electronic Library Online, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 5 ed. Trad. TOMAZ, Fernando. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- CAMBINI, Roberto. **O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena**. Rio de Janeiro: Espaço e tempo, 1988.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução**. Mana, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1998.
- CAROZZI, Maria Julia. **Tendências no Estudo dos Novos Movimentos Religiosos na América: Os Últimos 20 Anos**. BIB, Rio de Janeiro, n. 37, 1.º semestre 1994.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Antologia do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Editora S.A, 1944.

CASTELLS, Manuel. **O Poder da Identidade**. São Paulo. Editora Paz e Terra, 1999.

CAVALCANTE, Patrícia Carvalho. De "nascença" ou de "simpatia": iniciação, hierarquia e atribuições dos mestres na pajelança marajoara. **Dissertação** de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFPA, 2008.

CERQUA, Arcângelo. **Clarão de fé no médio Amazonas**. Manaus: Imprensa Oficial, 1980.

COELHO, Beatriz, **Devoção e arte – Imaginária Religiosa em Minas Gerais**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

COLPRON, Anne-Marie. **Monopólio masculino do Xamanismo amazônico: o contraexemplo das mulheres xamã Shipibo-conibo**, 2005.

CORDEIRO, Maria Audirene de Souza. **Pajelança e Babassuê**: as faces do Xamanismo amazônico no final do século XIX”, apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em 2014, em Natal/RN.

COSTA, Célio Juvenal; MENEZES, Sezinando Luiz. **A racionalidade mercantil na educação/evangelização jesuítica no Brasil**. **Diálogos**, Maringá, v. 16, supl. Espec., p. 163-184, dez./2012.

CRUZ, Gisele Thiel Della. **Damiana - ponte e margem**: ficção e historicidade na trajetória de uma heroína caiapó. In: WEINHARDT, M., org. **Ficções contemporâneas: história e memória** [online]. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2015.

CUNHA, Maria José de Assunção. **Iconografia Cristã**. UFOP/IAC, Ouro Preto, 1993

DURKHEIN, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Universidade aberta, 1996/2007.

_____. **The rules of Sociological method and selected texts**. New York McMillan Press (1982).

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FARO, M. C. S. **Mistérios de Patu-Anu**: Um estudo sobre a pajelança e as mulheres pajés em Soure (Ilha do Marajó), 2009.

FARO, Mayara. **Mulher, Cura e Pajelança em Soure (Ilha do Marajó)** 2009.

FERNANDES, Saulo Conde. **Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta**. Horizonte Antropológico, 2018.

FERNANDES, Florestan. **A organização social dos Tupinambás**. São Paulo: Hucitec, 1989.

FERRETTI, Mundicarmo. **Pajelança e religiões afro brasileiras**. São Luís:

EDUFMA, 2019.

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

FIGUEIREDO, N. **Religiões mediúnicas na Amazônia: o batuque**. Journal of Latin American Lore, V.1, n.2, 1975.

_____. **Pajelança e catimbó na região Bragantina**. Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas. N.32, 1976.

_____. **Rezadores, pajés e Puçangas**. Belém, Ufpa/Boitempo, 1979.

_____. **Pajé, médicos e alquimistas: uma discussão em torno de ciência e magia no Pará oitocentista**. Trabalho apresentado na XII reunião da ANPUH, Núcleo de São Paulo, Campinas, Unicamp, jun, 1994.

_____. Cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia: a constituição de um campo de estudo; 1870-1950. (1996). (427f.) **Dissertação** de mestrado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Uniacap, 1996. pp.1-320.

FRANÇA, Elvira Eliza. **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. 2002.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens, um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas**. Coleção Brasileira, São Paulo: Nacional, 1995.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. I.^a ed., Rio de Janeiro: LTC, 2008.

_____. **O Saber Local: Novos ensaios em antropologia interpretativa**. Tradução de Vera Mello Joscelyne. 11. Ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

GNERRE, Maria Lucia Abaurre. **A forma e a nação: estilo historiográfico em formação do Brasil contemporâneo**. 2001. 216 p. **Dissertação** (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/281842>>. Acesso em: 21 nov. 2021.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães, PEREIRA, Edmilson de Almeida. **Assim se benze em Minas Gerais: um estudo sobre a cura através da palavra**. 2^a ed., Belo Horizonte: Mazza Edições, 2004.

GONDIM, N. **A invenção da Amazônia**. 2. ed. Manaus: Editora Valer, 2007.

GONDIM, Joaquim. **A pacificação dos Parintintins**. Manaus: Comissão Rondon, 1925.

GURGEL, Cristina. 2010. **Doenças e curas: o Brasil nos primeiros séculos**. São

Paulo: Contexto.

GUERRIERO, Silas. **Novos Movimentos Religiosos** : o quadro brasileiro. Editora Paulinas: São Paulo, 2006.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HARRIS, Mark. Traços de ser: Panema, santos e natureza na Amazônia. In: **Cultura e Etnicidade**. Belém, UFPA: Humânitas, 2004.

HEGEL, F. **Filosofia da história**. UNB: Brasília, 2005.

HENRIQUE, Márcio Couto. **Folclore e medicina popular na Amazônia**. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.16, n.4, out.-dez. 2009,

_____. **Pajelança nas adjacências do Rio Amazonas**: dimensões sociopolíticas e cosmológicas. Rio de Janeiro: 2009.

HILL, Marcos, **Primeiros estudos sobre a imaginária mineira produzida no início do séc. XIX**. In: FLEXOR, Maria Helena (org), A arte no mundo português dos séc XVI ao XIX: confrontos, permanências, mutações. Atas do IV Colóquio Luso Brasileiro de História da Arte. Salvador, 2000.

INFOPEN. **Ministério da justiça e segurança pública**. Departamento Penitenciário Nacional, 2017. Disponível em: http://www.justica.gov.br/news/ha-726-712-pessoas-presas-nobrasil/relatorio_2016_junho.pdf. Acesso em 18 abril 2022.

JACOB, Paulo Jacob, 1981. **O poder de curar dos indígenas**. In Malinação, Dicionário Michaelis On-line <https://michaelis.uol.com.br>, consulta em 21.dez.2021.

J.PASSOS; F.USARSKI (org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. Afonso Maria Ligorio Soares REVER · Ano 15 · Nº 02 · Jul/Dez 2015.

KRIPPNER, Stanley. Os primeiros curadores da humanidade: abordagens psicológicas e psiquiátricas sobre os xamãs e o xamanismo. **Rev. Psiq. Clín.** 34, supl 1; 2007.

LABATE, B. LIMA, E.. **A expansão urbana do kampo** (Phyllomedusa bicolor): notas etnográficas. In: LABATE, B. et al. (Org.). Drogas e cultura: novas perspectivas. Salvador: EDUFBA, 2008.

LABATE, B. C. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas: Mercado de Letras, 2004.

LABATE, B. C. Dimensões legais, éticas e políticas da expansão do consumo da ayahuasca. In: LABATE, B.; GOULART, S. (Org.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

LABATE, B. C.; COUTINHO, T. O meu avô deu a ayahuasca para o Mestre Irineu:

reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 57, n. 2, 2014.

LABATE, B. C.; GOULART, S.; CARNEIRO, H. Introdução. In: LABATE, B.; GOULART, S. (Org.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

LANGDON, E. J. M. Introdução: xamanismo – velhas e novas perspectivas. In: LANGDON, E. J. M. (Org.). **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

LANGDON, Esther Jean. 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, 2012.

LAVELEYE, Didier de. Novas concepções da pajelança na Amazônia (nordeste do Pará). In: MAUÉS, Raymundo Herald; VILLACORTA, Gisele Macambira. **Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008.

LEITE, Serafim (org). **Monumenta Brasiliae**. Volume I (1538-1553). Roma: A Patribus Eiusdem Societatis Edita 1956. Monumenta Historica Societatis Iesu, v. 79; Monumenta Missionum Societatis Iesu, v. X; Missiones Occidentales.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O feiticeiro e sua magia**. 6. ed. In: Antropologia estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

LIMA, T. S. **Um peixe olhou para mim: o povo yudjá e a perspectiva**. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2005.

LIMA, E.; LABATE, B. A expansão urbana do kampo (*Phyllomedusa bicolor*): notas etnográficas. In: LABATE, B. et al. (Org.). **Drogas e cultura: novas perspectivas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

LIMA-AYRES, Déborah de. **The Social Category Caboclo: History, Social Organization, Identity and Outsider's Social Classification of the Rural Population of an Amazonian Region (The Middle Solimões)**. Tese de doutorado. University of Cambridge, 1992.

LIMA, Zeneida. **O Mundo Místico dos Caruanas na Ilha do Marajó**, 1991, 1ª edição, Belém.

LIMA, Leandro Mahalem de Lima. **Revista Ciências da Sociedade**, v. 3 n. 5 (2019): Tema Central: Afirmção indígena no Baixo Tapajós: Território, Memória e Políticas.

LOUREIRO, Antônio José Souto. **O Amazonas na época imperial**. 2. Ed. Manaus: Editora Valer, 2007.

LUNA, L. E. **Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of Peruvian Amazon**. Stockholm: Almqvist & Wikisell International, 1986.

MAYBURY-LEWIS, David. Demystifying the second conquest'. Schmink and Wood (eds) **Frontier Expansion in Amazonia**. Gainesville: University of Florida, 1984

MacRAE, E. **Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

MacRAE, E. Santo Daime e Santa Maria: usos religiosos de substâncias psicoativas lícitas e ilícitas. In: LABATE, B.; GOULART, S. (Org.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

MAGNANI, J. **Mystica urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na cidade**. São Paulo: Studio Nobel, 1999a.

MAGNANI, J. O xamanismo urbano e a religiosidade contemporânea. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, 1999b.

MAGNANI, J. **Xamãs na cidade**. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, 2005.

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

_____. **Uma outra invenção da Amazônia: religiões, histórias, identidades**. Belém: Cejup, 1999.

_____. **Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião**, 2005.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisele Macambira **Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008.

MAYA, Lúcia Helena Galvão. **Iniciação e desenvolvimento da consciência**. São Paulo: Nova Acrópole, 2021.

MENÉNDEZ, Miguel. A área Madeira – Tapajós: Situação de contato e relações entre o colonizador e indígena. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1982.

MONTAL, Alix de. **O Xamanismo**. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

MOREIRA, P.; MacRAE, E. **Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros**. Salvador: EDUFBA, 2011.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. **"Trabalhadeiras" e "Camarados": relações de**

gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica. Belém: UFPA, 1993.

MÜLLER, F. Max. **Introduction to the Science of Religion: four lectures delivered at the Royal Institution in February and May, 1870** [New Edition]. (PDF). London-UK: Longmans, Green & Co, 1882.

NUGENT, Stephen. **Amazonian Caboclo Society: An Essay on Invisibility and Peasant Economy.** Oxford: Berg, 1993.

NUNES, Benedito. **Introdução à filosofia da arte.** São Paulo: Ed. Ática, 1989.

OBATA, Angelina. **Crueldade marca início do bairro da Liberdade.** Museu Histórico da Imigração Japonesa no Brasil. São Paulo: 2018

OLIVEIRA, Myriam Andrade Ribeiro, **A imagem religiosa no Brasil. In: Arte Barroca. Catálogo da exposição mostra do redescobrimento.** São Paulo, 2000. (23 de abril a 07 de set.).

OLIVEIRA, Anderson dos Santos de. **A atuação catequética-educacional dos jesuítas na américa portuguesa quinhentista e a mentalidade mercantil.** X ANPED SUL, Florianópolis, outubro de 2014.

OLIVEIRA, Allison Bezerra. **Educação, cinema e cidadania: o ensino de geografia em presídios de Imperatriz – MA.** Revista Ensino de Geografia (Recife) v. 1, n. 2, mai./ago. 2018.

PACHECO, Agenor Sarraf. **Encantarias Afroindígenas na Amazônia Marajoara: Narrativas, práticas de cura e (in)tolerâncias religiosas.** Belo Horizonte: Horizonte, ISSN: 2175-5841, v. 8, n. 17, abr. jun., 2010.

PAIVA, José Maria de. Catequese dos índios e imposição cultural – Brasil, século XVI. IN: **Comunicações – Caderno de Pós-Graduação em Educação – Ano 9, nº 2, p. 17-36, novembro de 2002.**

PARKER, E. (Ed.) **The Amazon Caboclo: Historical and Contemporary Perspectives.** Willi-amsburg, College of William and Mary, 1985.

PINTO, Renan Freitas. 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, 1992

PINTO, Renan Freitas. Etnoconhecimento e Etnociência. In: CATTANI, Antônio David; PORRO, Antonio. **O Povo das águas: Ensaio de etno – história Amazônica.** Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1995.

PRADO,, C. **Razão e Progresso na Filosofia da História de Hegel.** Revista do Mestrado em História, Vassouras, v. 12, n. 2, p. 99-114, jul./dez, 2010.

PRANDI, R. **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados.**

Rio de Janeiro: Pallas, 2004/2006.

PROUS, André. **O Brasil antes dos brasileiros: A pré-história de nosso país**. 2. Ed. Revisada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2007.

PYNCHON, Thomas. **Mason & Dixon**. Tradução de Paulo Henriques Britto, Companhia das Letras. 2017.

REICH, Robert Bernard. **Supercapitalismo** : Como o Capitalismo tem transformado os negócios, a democracia e o cotidiano. São Paulo: Editora Campus. 2008.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro**: A formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Edusp, 1996.

RODRIGUES, Renan Albuquerque, TRINDADE, Deilson do Carmo PAIVA, Ignês Tereza Peixoto. VIEIRA FILHO, Raimundo Dejard.. **Pajelanças indígena e cabocla no Baixo Amazonas/AM e suas implicações a partir de questão histórica**. (ARTIGO DISPONÍVEL EM: <https://journals.openedition.org/pontourbe/2411>). Consulta em 18 novembro de 2021.

SANTOS, Sandra Reles dos. **A escultura dourada e policromada de São Francisco de Paula**. Monografia de especialização . Instituto de Filosofia, Artes e Cultura. Universidade Federal de Ouro Preto. (2013)

SANTOS, Milton. **O espaço do cidadão**. São Paulo: Nobel, 1987.

SHARPE, Eric J. **Comparative religion: A history**. London: Duckworth, 1975.

SHEEDY, Matt. Ateísmo metodológico vs agnotismo metodológico (tradução)». <http://bulletin.equinoxpub.com/2016/01/religion-snapshots-methodological-atheism-vs-methodological-agnosticism/>. **Revista Último Andar**, n. 29, 2016

SILVA, Gissele Vanessa Teixeira da. **A prática das benzedadeiras no mercado do Ver-O-Peso: um estudo sobre mulher, gênero e religiosidade**. Trabalho de conclusão de curso em Ciências da Religião, apresentado no Centro de Ciências Sociais e Educação, UEPA. Belém, 2006.

SILVA, Jair Francisco Cecim. **O Português Afro-Indígena de Jurussaca/PA: Revisitando a descrição do sistema pronominal pessoal da Comunidade a partir da textualidade**. Tese (Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2014.

SILVA, Glayce de Fátima Fernandes da. SARAIVA, Luis Junior Costa. Os trabalhos de limpeza de seu Joãozinho: um olhar sobre a pajelança cabocla. **NOVA REVISTA AMAZÔNICA** - ANO V - VOLUME 1 - MAIO 2017- ISSN: 2318-1346

SHIRATORI, Karen. **Pode haver espaço nas cidades brasileiras para monumentos escravocratas?** Estátuas que prestam homenagem a figuras racistas começam a ser derrubadas em diversos países. No Brasil, o tema traz à tona questionamentos sobre inclusão e acesso ao espaço público. Portal Histórico da Cidade de São Paulo: 2020.

SMART, Ninian. **The science of religion and the sociology of knowledge: Some methodological questions**. Princeton: Princeton University Press, 1973

SOARES, Afonso Maria Ligorio. A contribuição da Ciência da Religião para a formação de docentes ao Ensino Religioso. **Tese**. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), 2015.

SOUZA, Cônego Bernardino. **Lembranças e curiosidades do valle do Amazonas**. Pará, 1873.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835**. Trad.: Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. Entre a Cruz e a Espada: Jesuítas e América Portuguesa. (166 f) **Dissertação** (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense. Orientador: Dr. Ronaldo Vainfas. Niterói, 1995.

TEDLOCK, Bárbara. **A mulher no corpo de xamã**. São Paulo: Editora Rocco, 2008.

UGGÉ, Henrique. **As bonitas histórias Sateré-Mawé**. Manaus: Imprensa Oficial, 1994.

USARSKI, Frank. **História da Ciência da Religião** (PDF). Ciberteologia (São Paulo. Edição em Português), v. X, 2014.: 142-145

USARSKI, Frank. QUESTÕES EPISTEMOLÓGICAS NA CIÊNCIA DA RELIGIÃO - Entrevista concedida por Frank Usarski». www4.pucsp.br. Revista Último Andar - **Caderno de Pesquisas de Ciências da Religião**. 2017

USARSKI, Frank. **Interações entre Ciência e Religião** (entrevista com Frank Usarski)». Revista Eletrônica Espaço Acadêmico, v. II/17, n.outubro, 2002.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos**. Cadernos de Campo, São Paulo, n. 14/15, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaio de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VILLACORTA, Gisela M. Mulheres do Pássaro da Noite: pajelança e feitiçaria na região do Salgado (nordeste do Pará). Dissertação de mestrado em Antropologia da Religião, apresentada no Departamento de Antropologia da UFPA. Belém, 2000.

VÁSQUEZ, Manuel A. **More Than Belief: A Materialist Theory of Religion**. Oxford, New York: Oxford University Press, 2011.

XAVIER, Maria Elizabete; RIBEIRO, Maria Luisa; NORONHA, Olinda Maria. **História da educação: a escola no Brasil**. São Paulo: Ed. FTD, 1994.

WAARDENBURG, Jacques. **Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research**. Introduction and Anthology. Berlim/New York: Walter de Gruyter, 1973

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos**. 3ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

YAMÃ, Yaguarê. **Urutópiag: A religião dos pajés e dos espíritos da selva**. São Paulo. Ibrasa, 2005.