

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
MUSEU AMAZÔNICO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL – PPGAS**

KALINDA FÉLIX DE SOUZA

**REGIMES E TRANSFORMAÇÕES COSMOLÓGICAS DA PAJELANÇA SATERÉ-
MAWÉ**

**MANAUS – AMAZONAS
2011**

KALINDA FÉLIX DE SOUZA

**REGIMES E TRANSFORMAÇÕES COSMOLÓGICAS DA PAJELANÇA SATERÉ-
MAWÉ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. José Exequiel Basini Rodriguez

**MANAUS – AMAZONAS
2011**

Ficha Catalográfica
(Catalogação realizada pela Biblioteca Central da UFAM)

Souza, Kalinda Félix de

S729r Regimes e transformações cosmológicas da pajelança Sateré-Mawé / Kalinda Félix de Souza. - Manaus: UFAM, 2011.

150 f.; il. color.

Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) —
Universidade Federal do Amazonas, 2011.

Orientador: Prof. Dr. José Exequiel Basini Rodriguez

1. Pajelança 2. Rituais indígenas 3. Curandeirismo
I. Rodriguez, José Exequiel Basini (Orient.) II. Universidade
Federal do Amazonas III. Título

CDU 398.47(043.3)

KALINDA FÉLIX DE SOUZA

REGIMES E TRANSFORMAÇÕES COSMOLÓGICAS DA PAJELANÇA
SATERÉ-MAWÉ

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Exequiel Basini Rodriguez
Presidente
Universidade Federal do Amazonas - UFAM

Prof. Dr. Renato Monteiro Athias
Membro
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Prof. Dr. Maurício Fraboni
Membro
Associação de Consultoria e Pesquisa Indianista da Amazônia, ACOPIAMA, Brasil.

AGRADECIMENTOS

AGRADEÇO EM ESPECIAL A TODOS OS SATERÉ-MAWÉ E A TUPANA!

As lideranças indígenas Sateré-Mawé, em Manaus, no bairro da Redenção: Sr. André, Sr. Luiz e Dona Náudia - Aldeia Waikiru; Moisés Sateré – Aldeia Y'apyrehyt. No Tarumã-Açu, Sra. Terezinha, Dona Tereza – Aldeia Hiwy; Sr. Pedro Ramaw – Aldeia Inhaã-Beé. Em Iranduba/Am, Dona Baku – Aldeia Sahu-Apé.

Aos painis: Sr. Deolindo, Sr. Orestes, Dona Baku e Curum-Bené.

Aos professores Sateré-Mawé Sra. Juracy e Sr. Timóteo.

A minha querida mãe, Cléia Félix de Souza, por sua dedicação, amor e carinho de sempre!

Ao meu amor e companheiro, Haroldo Duarte Pessôa, pelo seu sorriso, alegria...por me fazer acreditar que sou capaz!

As minhas irmãs Jucineide e Lindaura, pela compreensão de minhas ausências!

A meus irmãos Sósteno e Antonio, pelas minhas ausências nas datas festivas!

A minha tia Neuza, que sempre me deu forças e coragem para continuar!

Ao meu tio Tomáz que mesmo sendo excepcional, me faz acreditar nas coisas belas da vida, com um simples sorriso de boas vindas!

As minhas pequenas sobrinhas (Kamilla e Letícia), que sempre perguntam pela tia Kalinda!

Aos meus colegas de classe turma 2009, que compartilharam alegrias e dificuldades na vida acadêmica.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS, coordenação, demais docentes, funcionários e discentes que contribuíram para minha formação.

E finalmente, ao meu grande mestre e professor Dr. José Exequiel Basini Rodriguez, que me orientou e em muito contribuiu para a realização deste trabalho, dando sugestões e me apoiando no campo teórico. Agradeço muito por ter me estimulado a conhecer novos caminhos que a antropologia nos proporciona, a refletir melhor sobre teoria e campo.

DEDICATÓRIA

A TODOS OS SATERÉ-MAWÉ!

Que bela invenção é o homem.

William Sheskepeare.

RESUMO

A dissertação objetiva uma análise etnográfica sobre os “Regimes e Transformações Cosmológicas da Pajelança Sateré-Mawé”. A pesquisa foi pensada a partir de uma reflexão sobre as mudanças nos modos de proceder a cura, evidenciada nas práticas dos pajés e membros das comunidades indígenas Sateré-Mawé. Falantes do tronco lingüístico Tupi, segundo Curt Nimuendaju (1948) a língua Sateré-Mawé desde o século XVIII vem incorporando numerosas palavras da língua geral. A pesquisa foi realizada entre os anos de 2009 e 2010 em Manaus nas aldeias *Y'apyrehyt* (terceira luva da Tucandeira) e *Waikiru* (estrela) localizadas no bairro da Redenção, conjunto Santos Dumont, no Tarumã-Açu nas aldeias *Hiwy* (Gavião) e *Inhaã-beé* (chocalho do joelho) e, no município de Iranduba/Am na aldeia *Sahu-Apé* (casco de tatu) localizada na Estrada Manoel Urbano, Km 37. Identificou-se um total de 42 famílias Sateré-Mawé nas aldeias percorridas. A maioria depende economicamente da venda e produção do artesanato, o qual envolve adultos, jovens, crianças de ambos os sexos. Os Sateré-Mawé são conhecidos como os “filhos do guaraná”, devido seus ancestrais terem domesticado a *Cupana sorbilis* – guaraná (*waranã* na língua materna). Na pesquisa de campo encontramos vários especialistas como pajés, benzedores(as), feiticeiros, essas denominações partem dos próprios interlocutores e indicam a constante presença de “pajelança” entre os Sateré-Mawé, mesmo sem a presença desses especialistas. Partindo do princípio da cosmologia encontramos a origem dessa ciência, como por exemplo, o conhecimento de plantas medicinais para curar e prevenir doenças, as “rezas”, a obediência a certas regras de comportamento social. Segundo os Sateré-Mawé poderá surgir entre eles um(a) pajé, que através de sonhos consegue prever o futuro e tragédias na aldeia, isto ocorre pela aproximação de “espíritos curandeiros”, que ensinam através de sonhos, as curas para doenças, e avisam de certos acontecimentos que poderiam vir a prejudicar a vida na aldeia. Portanto, podemos dizer preliminarmente que o que determina a ação de pajelança é um regime de cura, que entrelaça regras, comportamentos, normas a serem seguidas. O “curar”, “enfeitiçar”, “benzer”, estão repletos de intenções em que o poder envolve o contato com seres imateriais “invisíveis”, “espíritos”, e com os humanos. As práticas de pajelança fazem parte do mundo do indígena e não indígena que de alguma forma está inserido na cosmologia que vem se transformando nas práticas cotidianas. As razões para buscar a cura por meio participativo demonstra que o regime de cura procura o estabelecimento e equilíbrio da saúde, propósito principal dos Sateré-Mawé e não índios.

PALAVRAS-CHAVE: Sateré-Mawé, Pajelança, Cura, Regimes, Transformações.

ABSTRACT

The dissertation aims on an ethnographic analysis "Schemes and Transformations of shamanism Cosmological Sateré-Mawé." The survey was designed from a consideration of changes in ways of doing the healing, as evidenced in the practices of shamans and members of indigenous communities Sateré-Mawé. Speakers from the Tupi language trunk, according to Curt Nimuendaju (1948) to tongue-Sateré Mawé since the eighteenth century has incorporated many words of general language. The survey was conducted between the years 2009 and 2010 in Manaus in the villages Y'apyrehyt (third glove of Tucandeira) and Waikiru (star) located in the neighborhood of redemption, together Santos Dumont, in the villages Tarumã Acu-Hiwy (Hawk) and Inhaã-Beé (rattle knee) and in the town of Iranduba / Am in the village, Sahu-Apé (armadillo shell) located in Estrada Manoel Urbano, 37 km. We identified a total of 42 families in the villages Sateré-Mawé covered. The most economically dependent on the sale and production of handicrafts, which involves adults, youth, children of both sexes. The Sateré-Mawé are known as the "sons of the Guaraná" because their ancestors were domesticated *Cupana sorbilis* - Guaraná (Waranã in the mother tongue). In field research we found several specialists as shamans, blesser (s), sorcerers, these departing partners' own names and indicate the constant presence of "shamanism" among Sateré-Mawé, even without the presence of these experts. Assuming the cosmology we find the origin of this science, for example, knowledge of medicinal plants to cure and prevent disease, "prayers," obedience to certain rules of social behavior. According to the Sateré-Mawé may arise among them one (a) shaman, who through dreams can predict the future and tragedies in the village, this approach is the "spirit healers", who teach through dreams, cures for diseases, and notify you of certain events that could endanger the life in the village. Therefore we can say preliminarily that what determines the action of shamanism is a system of healing which interweaves rules, behaviors, norms to be followed. The "cure," "bewitch," "blessed," are full of intentions that power involves contact with the immaterial beings "invisible", "spirits" and with humans. The practice of shamanism are part of the world's indigenous and non indigenous peoples that is somehow inserted into the cosmology that is changing everyday practices. The reasons for seeking healing through participatory shows that the system seeks the establishment of healing and balance of health, the main purpose Sateré-Mawé and non-Indians.

KEY WORDS: Sateré-Mawé, shamanism, Healing, Schemes, Transformations.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1** – Aldeia Hiwy, Tarumã-Açu, Manaus-Am.
- Figura 2** – A matriarca Dona Tereza, falando na língua materna, no dia do evento esportivo no Tarumã-Açu (Aldeia Hiwy, Tarumã-Açu, Manaus-Am).
- Figura 3** – Lago do Tiú, Aldeia *Hiwy* (Tarumã-Açu-Manaus).
- Figura 4** – Lago do Tiú, ao fundo Aldeia *Inhaã-Beé* (Tarumã-Açu-Manaus).
- Figura 5** – Especialista Sr. Orestes, tocando buzina durante os jogos Indígenas.
- Figura 6** – Apresentação de dança e cantos indígenas durante os jogos Indígenas.
- Figura 7** – Especialista *Curum-Bené* (Praça Terreiro Aranha, Manaus-Am).
- Figura 8** – *Tui'sa* Moisés da Aldeia *Y'apyrehyt* e *Curum-Bené*.
- Figura 9** – Especialista Sr. Deolindo, com sua família nos jogos Indígenas.
- Figura 10** – Grupo musical *Muheru*, Especialista Sr. Deolindo.
- Figura 11**: Especialista Dona Baku, Aldeia Sahu-Apé, Iranduba-Am.
- Figura 12**: Especialista Dona Baku, faz a reza no visitante, Aldeia Sahu-Apé.
- Figura 13**: Interior da *cunã*-farmácia de Dona Baku.
- Figura 14** - João Sateré (filho de Dona Baku), tomando *sapó*.
- Figura 15** – Cacique Luiz Sateré, no dia do Ritual da Tucandeira.
- Figura 16** – Dona Nândia esposa do cacique Luiz Sateré.
- Figura 17** – Luvas preparadas para o Ritual da Tucandeira.
- Figura 18** – Trançando as Luvas preparadas para o ritual da Tucandeira.
- Figura 19** – Colocando as Tucandeiras na luva (*sahi*).
- Figura 20** – Colocando as Tucandeiras na luva (*sahi*).
- Figura 21** – Cacique André Sateré da Aldeia *Waikiru*.
- Figura 22** – Barracão da Aldeia *Y'apyrehyt*. Bairro da Redenção, Manaus-Am
- Figura 23** – Dente de paca, utilizado para riscar a menina na menarca.
- Figura 24** – Casa de Dona Tereza, Aldeia Hiwy, Tarumã-Açu, Manaus-Am.
- Figura 25** – Menina não-indígena, sendo ferrada pelas Tucandeiras.
- Figura 26** – Rapaz não-indígena, sendo ferrado pelas Tucandeiras.
- Figura 27** – Dança da Tucandeira, os neófitos de camisetas brancas.
- Figura 28**– Dança da Tucandeira, o iniciado já ferrado.
- Figura 29** – da esquerda para direita *Kutera* (falecida), *Kiwi*, *Moi* e *Ariá*.
- Figura 30** – um dos times de futebol feminino Sateré-Mawé. (campus da UFAM).
- Figura 31**- Árvore Genealógica (Raiz os pais de Dona Tereza)
- Figura 32** - Genealogia dos Sateré-Mawé (núcleo familiar de Dona Tereza e Sr. Abidão)

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Especialistas da cura.....	49
Quadro 2 - Socioespacialidade cósmica dos espíritos.....	51
Quadro 3 – Doenças do Corpo Físico e do Espírito.....	96

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Aldeias <i>Y'apyrehyt</i> e <i>Waikiru</i> (Conj. Santos Dumont, Bairro da Redenção, Manaus-Am).....	148
Mapa 2 – Aldeias <i>Inhaã-Beé</i> , <i>Hiwy</i> (Tarumã-Açu, Manaus) e <i>Sahu-Apé</i> (Iranduba-Am).....	149
Mapa 3 – Terra Indígena Andirá-Marau.....	150

LISTA DE ABREVIATURAS

AMISM – Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé.

CBG – Companhia Brasileira de Geofísica.

CIMI – Conselho Indigenista Missionário.

COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira.

CGTSM – Conselho Geral dos Tuxauas Sateré-Mawé.

CTI – Centro de Trabalho Indigenista.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio.

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

PNCSA – Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.

SEIND – Secretaria de Estado para os Povos Indígenas.

SEMSA – Secretaria Municipal de Saúde.

SPI – Serviço de Proteção ao Índio.

SUS – Sistema Único de Saúde.

UFAM- Universidade Federal do Amazonas.

SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS
LISTA DE QUADROS
LISTA DE MAPAS
LISTA DE ABREVIATURAS

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO I – APRESENTANDO OS SATERÉ-MAWÉ	23
1.1 “Nós viemos do rio Andirá”	31
1.2 Aldeias em Manaus: (re) construindo novos espaços	42
1.3 A cosmologia dos Sateré-Mawé e os regimes de cura	44
CAPÍTULO II – OS ENSINAMENTOS DO(A) PAJÉ	48
2.1 Os especialistas Sateré-Mawé e sua trajetória de vida.....	57
2.1.1 A especialista Dona Baku	57
2.1.2 O especialista Curum Bené	64
2.1.3 O especialista Deolindo	70
2.1.4 O especialista Orestes	75
2.2 As diversas representações e imagens da figura do(a) “pajé”.....	76
2.3 A circulação da Pajelança Sateré-Mawé nas aldeias.....	82
CAPÍTULO III – PRATICANDO A PAJELANÇA SATERÉ-MAWÉ	86
3.1 Transformações da Pajelança	97
3.2 Dos regimes cosmológicos e a alteridade.....	105
3.3 A Pajelança	106
CONSIDERAÇÕES FINAIS	115
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	120
ANEXOS	125

INTRODUÇÃO

O presente trabalho consiste em uma análise etnográfica sobre os “Regimes e Transformações Cosmológicas da Pajelança Sateré-Mawé”, tendo seu local de pesquisa a cidade de Manaus e de Iranduba, no Estado do Amazonas.

O tema da pesquisa foi pensado a partir de uma reflexão sobre as transformações nos modos de proceder a cura, evidenciada nas práticas dos especialistas e membros das comunidades indígenas Sateré-Mawé percorridas pela pesquisadora. Também analisamos a presença dos “não-índios” usuários desse regime de cura.

Minha caminhada para a realização desta pesquisa com os Sateré-Mawé iniciou-se em novembro de 2006 durante o curso de graduação em ciências sociais desta universidade. Foi realizada a seguinte pesquisa intitulada: “O uso de plantas medicinais entre os Sateré-Mawé nos processos: saúde, cura e doença”, defendido publicamente em agosto de 2007, e encontra-se nos arquivos do Departamento de Ciências Sociais. Tendo concluído a pesquisa, continuei a frequentar as aldeias dos Sateré-Mawé e, no ano de 2009, ingressei no programa de pós-graduação em antropologia social, onde pude apresentar e desenvolver uma nova pesquisa junto a esta mesma etnia a qual, ao longo desses anos, pude acompanhar suas lutas, suas vitórias, suas derrotas, suas alegrias, suas tristezas; passagens que marcaram suas vidas, e que fizeram possível escrever este trabalho, que tem como proposta analisar e entender os regimes, as transformações, a cosmologia, a cura, a pajelança praticada pelos Sateré-Mawé, no intuito de acrescentar conhecimento sobre saúde indígena.

Nesse propósito, nosso objetivo geral é compreender os atuais processos de transformações cosmológicas dos Sateré-Mawé nas práticas de cura desenvolvidas pelos “especialistas” e pelos demais membros das aldeias de Manaus e de Iranduba. Dos específicos, 1) Identificar as especialidades e a preparação de novos “especialistas” do regime de cura Sateré-Mawé no contexto atual; 2) Criar narrativas etnográficas a partir da trajetória de vida dos pajés e “especialistas” Sateré-Mawé; 3) Compreender os regimes cosmológicos das pajelanças, por meio de diálogos com Sateré-Mawé e não-índios apreciadores desse regime de cura e; 4) Analisar as atuais transformações cosmológicas inerentes as ações do regime de cura dos Sateré-Mawé. Nesse contexto, nossa problemática gira em torno desses regimes de

cura praticado pelos “especialistas” e pelos membros das aldeias, em consonância com as transformações cosmológicas, tendo como foco a pajelança realizada entre os Sateré-Mawé e apreciada pela sociedade não-indígena.

Sobre o Diálogo, nos apoiamos em Capranzano (1991) destacando que:

Diálogo é um modo cultural e historicamente definido de conceber certas transações verbais e tem, enquanto tal, uma força retórica considerável. Nas discussões antropológicas mais recentes, “diálogo” parece às vezes substituir “observação participante”. Por um lado, evoca o sentimentalismo que está associado ao polo participante do tradicional emblema oximorônico da especificidade metodológica da antropologia; por outro diz pouco da angústia que envolve o polo observante, angústia esta ligada ao efeito distanciador da observação. Sugere amizade, mutualidade, autenticidade, numa relação igualitária. Assim, entendido, diálogo não somente descreve tais relações como pode criar a ilusão de que existem onde não as há. Não me refiro aqui à má fé que pode, evidentemente, existir, mas à possibilidade de uma cegueira inerente à situação (dialógica) em que o antropólogo se encontra. Portanto, o diálogo não só revela, como pode muitas vezes ocultar as relações de poder e os desejos que estão por trás da palavra falada e, em outros contextos, da palavra escrita e divulgada por trás da palavra falada, e em outros contextos, da palavra escrita e divulgada. O poder e o desejo podem contradizer a amistosidade que o diálogo conota. (CAPRANZANO, 1991, p. 60).

Nesse sentido, Capranzano (1991) faz uma importante ressalva sobre o diálogo no trabalho de campo etnográfico. Para ele, se por um lado o diálogo aproxima pessoas que estavam distanciadas, possuindo assim uma dimensão de integração e entendimento, por outro lado é uma relação tensa, dramática, viva, possuindo também uma dimensão diferenciadora, de oposição. Além dos diálogos primários travados com os atores sociais, o etnógrafo estabelece diálogos ocultos, isto é, diálogos silenciosos, mentais, semiarticulados, uma posição teórica importante ou uma pessoa simbolicamente significativa. O mesmo acontece com os sujeitos sociais, o que torna a operação dialógica muito mais complexa.

A pesquisa de campo foi realizada em Manaus, nas aldeias *Y'apyrehyt* (terceira luva da Tucandeira) e *Waikiru* (estrela) localizadas no bairro da Redenção, conjunto Santos Dumont (Manaus). No município de Iranduba na aldeia *Sahu-Apé* (casco do tatu) localizada na Estrada Manoel Urbano, Km 37 e Tarumã-Açu nas aldeias *Hiwy* (Gavião) e *Inhaã-beé* (chocalho do joelho). Foram realizados vários diálogos, conversas e entrevistas com os interlocutores da pesquisa (Sateré-Mawé) e alguns não-índios que usufruem a pajelança. Participamos de alguns eventos como: torneios de esportes, futebol, cultos da igreja adventista do sétimo dia e do

ritual da tucandeira, expressão cultural exclusiva dos Sateré-Mawé. A partir dessas interlocuções foram criadas narrativas etnográficas para que se compreenda o universo cosmológico dos Sateré-Mawé, seguindo as categorias êmicas do grupo. As técnicas de pesquisa foram os registros escritos e audiovisuais, com autorização dos próprios interlocutores da pesquisa.

Sobre as conversas na pesquisa de campo, Capranzano (1991) nos faz refletir que:

Em última análise, afirma Gadamer, a linguagem, veículo da conversa, é o meio pelo qual se dá todo entendimento. Em termos ideais, a conversa é um processo através do qual duas pessoas se entendem. (...)

Para Gadamer, a verdadeira conversa é aquela onde existe esse terceiro nível de entendimento. A conversa exige que “os participantes se entendam”, que sejam um “com” o outro, e que se deixem “conduzir pelo objeto” da conversa. Na verdadeira conversa, surge algo novo para os participantes e, de certo modo, independente deles. (CAPRANZANO, 1991, p. 61).

Desse modo, Capranzano (1991) reflete que Gadamer (1975:343) diria que o controle de um participante sobre uma troca verbal impera que seja uma conversa autêntica. Em suas palavras, a conversa tem um espírito próprio que escapa à vontade de seus participantes. Nesse sentido, utilizamo-nos de várias conversas com os interlocutores da pesquisa, participando da vida cotidiana como igreja, aniversários, casamentos, almoços, eventos, encontros políticos dentro do contexto da aldeia e nos eventos externos onde buscamos, perante os aparelhos do estado, seus direitos territoriais, sociais e culturais.

Analiticamente dividimos este trabalho em três capítulos:

Capítulo I - relatos históricos sobre o deslocamento dos Sateré-Mawé vindos do rio Andirá, município de Barreirinha e do rio Marau, município de Maués, até a formação e organização das aldeias e das comunidades indígenas localizadas em Manaus e em Iranduba/Am. Buscamos entender, na pesquisa, os diálogos, as situações adversas que motivaram a saída de algumas famílias da Terra Indígena Andirá/Marau¹, para a cidade de Manaus. Frisamos estas falas como forma de compreendermos as relações entre os Sateré-Mawé, órgãos indígenas, indigenistas

¹ Homologada em 06/08/1986, com 7.88.528 hectares nos municípios de Maués, Barreirinha, Itaituba e Aveiro que abrangem os estados do Amazonas e Pará.

e os não-índios como indicadores de uma transformação na vida social, econômica, cultural e política dos Sateré-Mawé.

O capítulo II trata sobre os ensinamentos do(a)(s) pajé(s) levando em consideração suas especialidades e sua trajetória de vida. Ainda neste capítulo analisamos o imaginário e as expressões simbólicas da pajelança no campo social e cultural dos Sateré-Mawé e dos não-índios usuários do regime de cura indígena, a circulação da pajelança entre os interlocutores e a transformação cosmológica desses regimes de cura étnicos e interculturais, no sentido que envolvem os Sateré-Mawé, outros índios e não-índios. Nessa perspectiva abordaremos os tipos de regimes cosmológicos e regimes de cura, mediados pelo imaginário Sateré-Mawé.

No capítulo III apresentamos as práticas da pajelança Sateré-Mawé, as transformações cosmológicas e os regimes de curas operantes na atualidade, o contexto da vida cultural e social no âmbito da socioespacialidade vivenciado e experimentado por eles. Partimos da alteridade intra e intercultural, como forma de trazer à discussão o regime de cura da pajelança apreciado pelos não-índios, como eles entendem esses saberes e conhecimentos indígenas. E por último, apresentamos a pajelança Sateré-Mawé, trazendo à discussão a valorização deste regime de cura, frente aos processos de adoecimento e de como ele é constantemente redesenhado pelos seus “especialistas”.

O desenvolvimento desta pesquisa se deu com dados primários do seguinte modo: foram realizados vários diálogos com os Sateré-Mawé e não-índios que se dispuseram a falar de suas doenças e que formas encontraram de livrar-se delas; também houve conversas informais, surgidas ao longo das diversas visitas realizadas nas aldeias Sateré-Mawé e entrevistas realizadas com os “*especialistas*” indicados pelos próprios indígenas. Foram realizados registros fotográficos com autorização das pessoas envolvidas neste trabalho. No sentido de buscar formas de entendimento sobre a saúde pública, foram realizadas visitas na Secretaria Municipal de Saúde – SEMSA, onde funciona desde 2006 um núcleo de saúde indígena. Participamos de algumas reuniões feitas nas comunidades indígenas onde conseguimos obter dados sobre ações de saúde, planejamentos e cadastros de indígenas, programas envolvendo a promoção básica de saúde no município.

Quanto aos dados secundários levantados, fizemos um levantamento bibliográfico em bibliotecas da UFAM, Fio Cruz e meios eletrônicos (internet) que falassem do processo histórico dos Sateré-Mawé. Encontramos diversas literaturas

como as de Nunes Pereira *“Moronguêta – um Decameron Indígena”* (1967); *“Panorama da Alimentação Indígena”* (1974); *“Os índios Maués”* (1954) este último nas palavras escritas no prefácio deste livro numa versão mais atual da professora Selda Vale da Costa (2003), estudiosa das obras do autor anteriormente citado; é um texto ampliado do *“Ensaio de Etnologia Amazônica – sobre uma peça etnográfica dos Maué”* (1940), com informações substanciais sobre o território, a história e o contato; sobre cultura e organização social; sobre língua, religião, medicina, comércio e costumes em geral desse povo, hoje denominado de Sateré-Mawé. As pesquisas de Nunes Pereira foram primordiais ao desenvolvimento do nosso trabalho.

Pesquisas mais recentes, como a de Roberto Jaramillo Bernal (2009) em *“Índios Urbanos – Processo de Reconformação das Identidades Étnicas Indígenas em Manaus”* descrevem a trajetória dos Sateré-Mawé e seu processo de organização na cidade de Manaus. Citando que um dos primeiros artigos clássicos visibilizando essa etnia foi de Curt Nimuendajú em 1948, no *Handbook of South American Indians*, seguido da obra de Nunes Pereira, *“Os índios Maués”*, em 1954, já comentado no parágrafo anterior. Em seguida, cita um artigo do etnógrafo norte-americano Seath Leacock sobre a vida econômica dos Mawé. Outro estudo, é um trabalho de conclusão de graduação, que foi redigido por Jorge O. Romano em 1982, na ocasião de um projeto sobre a etnicidade de determinados grupos do Estado do Amazonas nas cidades *“Índios proletários em Manaus. O caso dos Sateré-Mawé”*. Uggé em 1991 publica *“Mitologia Sateré-Mawé”*. Lorenz produziu em 1992 um estudo intitulado *“La lutte des Sateré-Mawé contre Elf-Aquitaine”*; nesse mesmo ano *“Sateré-Mawé: os filhos do guaraná”*. Existem ainda pesquisas encontradas nos acervos da UFAM, como a dissertação de mestrado de Raimundo Nonato Pereira da Silva (2001), intitulada *“O universo social dos índios no espaço urbano: identidade étnica na cidade de Manaus”*; de Pery Teixeira (2005) *“Sateré-Mawé: retrato de um povo indígena”*; de Elciclei Farias dos Santos (2005) *“Contanto histórias de formação de professores(as) Sateré-Mawé: um estudo a partir de experiência docente em áreas indígenas”*; de Ermelinda do Nascimento Salem (2006) *“Educação e saúde: a psicologia na formação de professores(as) indígenas Sateré-Mawé”*; de Glademir Sales dos Santos (2009) *“Identidade étnica: os Sateré-Mawé no bairro Redenção, Manaus-AM”*, dentre outras pesquisas.

Ressaltamos que para os estudos sobre a pajelança não encontramos número significativo de pesquisadores que se ativeram ao assunto especificamente dos Sateré-Mawé, porém, um dos trabalhos que nos chamou a atenção foi o de Figueroa (1997) "*Guerriers de l'écriture et commerçants du monde enchanté: histoire, identité et traitement du mal chez les Sateré-Mawé (Amazonie centrale, Brésil)*". Trata-se de uma pesquisa de doutorado apresentada na Ecole des Hautes Etudes em Sciences Sociales – Paris. Na quarta parte ela fala sobre a cosmologia, sobre a representação de pessoa; sobre alteridade, categorias de saúde, doença, cura; sobre o pajé e suas práticas. Também referimo-nos aos trabalhos da pesquisadora e antropóloga Jean Matteson Langdon. São diversos artigos publicados a respeito da saúde indígena no Brasil, taxonomia de doenças para os povos indígenas. Seu trabalho mais marcante aconteceu entre os índios Siona da Colômbia tese de doutorado onde fala sobre os itinerários terapêuticos dessa etnia, sua cosmologia e transformações xamânicas devido ao contato com a sociedade não-indígena. Lembramos ainda as pesquisas de GALLOIS (1996), GARNELO (2003), BUCHILLET (1991), LAPLANTINE (1991), WHIGHT (2002), SEEGER (1987) entre outros que foram consultados para ampliar o horizonte sobre as diversas etnias indígenas e seus processos de cura e adoecimento.

Todas essas leituras nos ajudaram a pensar e a adentrar no mundo cosmológico dos Sateré-Mawé residentes na cidade de Manaus e de Iranduba, analisando as transformações e regimes que sofreram ao longo dos anos em suas práticas de cura e concepções de doença, pois se trata de uma geração, onde a maioria de seus membros nasceu na cidade de Manaus. São "índios da cidade", colocação de Silva (2001), em sua dissertação de mestrado, onde faz uma diferenciação entre os índios *na* cidade e os índios *da* cidade. Situação em que as adversidades da vida na cidade fizeram com que estes últimos começassem a reaprender com os mais velhos suas tradições, costumes, hábitos, a língua materna que serve como meio de revitalizar e vivenciar a cultura que por muito tempo permaneceu na "memória" dos mais antigos membros das aldeias Sateré-Mawé, mas que foram (re) significadas dentro de um contexto da cidade de Manaus e de Iranduba-Am.

Frente a estas questões nos apoiamos na teoria do imaginário de Gilbert Durand "As estruturas antropológicas do imaginário" (1997), para analisar o mundo

simbólico e mítico que retrata a posição dos Sateré-Mawé frente às transformações e condições em que vivem, viveram e (re) significam as práticas da pajelança.

Para Durand (1997), o imaginário é o “conjunto das imagens e das relações de imagens que constitui o capital pensado do homo sapiens”, o grande e fundamental denominador onde se encaixam todos os procedimentos do pensamento humano (Durand, 1997: 14). Parecendo partir de uma concepção simbólica da imaginação, que postula o semantismo das imagens, que conteriam materialmente, de alguma forma, o seu sentido.

Durand (1997: 17-45) “a organização simbólica do imaginário é composta de duas grandes regiões ou regimes de imagens: o Diurno e o Noturno”.

O regime diurno, composto pelas estruturas esquizomorfas ou heróicas (idealização, diaretismo, geometrismo e antítese), está relacionado com o reflexo dominante "*postural*" e constitutivo dos símbolos teriomorfos, nictomorfos, catamorfos, diairéticos, ascensionais e espetaculares.

Os símbolos teriomorfos estariam ligados à animalidade, ao movimento indisciplinado dos animais; é um caos, arquétipo do caos; os símbolos representantes deste arquétipo são o cavalo (inferno, medo diante do tempo), o boi (cornos, foice, Cronos), o demônio (espíritos de animais, figuras híbridas). Os símbolos nictomorfos representam a depressão, o abatimento, o medo infantil, a culpa, o julgamento. A substância do tempo, seu arquétipo são as trevas representadas pela água negra, dragão, lágrima, cabeleira, onda, espelho. Os símbolos catamorfos, ligados à queda, medo da morte expresso pela queda; nascimento/morte, arquétipos do abismo representados pelos símbolos da carne digestiva, carne sexual. Os símbolos teriomorfos e catamorfos expressam o horror à temporalidade, e o medo da morte compõe as faces do tempo. Os símbolos diairéticos estão ligados a um regime de procedimento dialético com intenções de ascensão *versus* queda; luz *versus* trevas (representadas pelos símbolos teriomorfos). São compostos dos seguintes arquétipos: Gládio (símbolos: rito de corte); Água Lustral (intenções de pureza); Fogo Espiritual (incineração, intelecto, pássaro, palavra); Ar (respiração, palavra, prana, alma). Os símbolos ascensionais, representam a ascensão vertical, recuperação da potência por meio da virilidade; seus arquétipos são o Cetro, céu, visão do alto e da cabeça, simbolizados pela escada, montanha sagrada, asa, voo, anjo, flecha, raio, gigantização, paternidade, virilidade, soberania. Os símbolos espetaculares são luminosos da luz,

representados pelo leste, zênite celeste, dourado, pássaro, coroa solar, mandala, olho (ar), palavra, auréola. Os símbolos ascensionais, espetaculares e diairéticos são regime de antítese respectivamente dos símbolos catamorfos, nictomorfos e teriomorfos; perfazem um maniqueísmo de imagens. Divididos pela face do tempo que expressam o horror à temporalidade e o medo da morte são os símbolos teriomorfos, nictomorfos e catamorfos; enquanto o Cetro e o Gládio expressam a angústia espaço/tempo e numa dimensão em que o herói pode combatê-la, são os símbolos ascensionais, espetaculares e diairéticos. Estes símbolos compõem o que seria o regime diurno de imagens.

O regime noturno é composto por dois grupos de estruturas: as sintéticas (coincidência "*oppositorum*", dramatização, historização e progressismo parcial ou total) relacionadas com o reflexo "copulativo" e constitutiva do simbolismo cíclico; e as estruturas místicas (redobramento, viscosidade, realismo sensorial e guliverização relaciona a diminuição do monstro) relacionadas com o reflexo "*digestivo*" e constitutivas dos símbolos de inversão e intimidade. Nesse regime, há símbolos de inversão, intimidade, cíclicos e progresso mítico. Os símbolos de inversão são os arquétipos: peixe, mar, terra, mãe; têm sua origem na descida do engolimento: inferioridade, intimidade visceral. A queda é substituída pela descida lenta. Calor, penetração íntima, seus símbolos são o ventre, noite, cores prismáticas, pedra filosofal, melodia. Os símbolos da intimidade estão nos arquétipos continente/conteúdo, taça; sua origem esta na intimidade e no aconchego: intimidade da casa, do retorno a casa, representados pelo ventre materno, sepulcro, caverna, gruta, casa, barca, mandala, leite, mel, vinho, ouro, sal, excremento. Os símbolos cíclicos representam o mito do eterno retorno; imortalidade sintética, morte e ressurreição de personagem mítico, síntese dos contrários; os arquétipos roda, lua, filho estão representados nos símbolos bestiário lunar, tecnologias do ciclo (roca). Os símbolos do progresso mítico têm sua origem na verticalidade ascendente: cosmo verticalizado, símbolo do microcosmo humano; seu arquétipo são as árvores, progresso arborescente para o futuro; são representados pelos símbolos fogo, música, filho.

Dessa forma, o ser humano é simbólico e tem uma característica única, individual e singular de introjetar e esquematizar a realidade, se esta tenha sido imaginada pelo indivíduo.

Durand (1997) aponta o dinamismo do imaginário, conferindo-lhe uma realidade e uma essência própria. Em princípio, o pensamento lógico não está separado da imagem. A imagem seria portadora de um sentido cativo da significação imaginária, um sentido figurado, constituindo um signo intrinsecamente motivado, ou seja: um símbolo. O simbolismo é cronológica e ontologicamente anterior a qualquer significância audiovisual; a sua estruturação está na raiz de qualquer pensamento. E mais: *“o imaginário não só se manifestou como atividade que transforma o mundo, como imaginação criadora, mas, sobretudo como transformação eufêmica do mundo, como intellectus sanctus, como ordenança do ser às ordens do melhor”* (Durand, 1997: 432).

Assim sendo, o homem sempre irá projetar sua imagem ou será projetado por outras pessoas, ou seja, o homem se idealiza e idealiza também os outros. Dessa forma, os Sateré-Mawé imaginam o que é um pajé; eles pensam sobre o pajé e idealizam algo em torno da figura de pajelança, porque a praticam. Em suma, participam de uma estrutura cosmológica com seus regimes e transformações. Enquanto os não-índios refletem sobre as mesmas questões e pensam de modo diferente, imaginam de modo diferente, dadas suas condições imaginárias, seu modo de conceber a vida, a morte. Nesse bojo de pensamentos são diversas perguntas a serem criadas em torno da pajelança Sateré-Mawé.

As categorias imagéticas de compreensão do mundo atualizam-se de forma diversa em relação aos contextos cosmológicos. Desta forma, a cosmologia imaginada se dá por meio de uma antropologia reflexiva.

CAPÍTULO I

APRESENTANDO OS SATERÉ-MAWÉ

Atualmente, os Sateré-Mawé estão localizados em diversas áreas da cidade, geralmente em bairros da periferia de Manaus, em seu entorno, como os do Tarumã, que é considerada pelos órgãos públicos da cidade como área rural de Manaus; também estão em número expressivo de famílias nos municípios do Estado do Amazonas como: Manacapuru, Manaquiri, Maués, Parintins, Barreirinha, Borba, entre outros.

Os Sateré-Mawé começaram a deslocar-se em número expressivo para a cidade de Manaus, na década de 70 mas, de acordo com Romano (1982), há relatos da presença de famílias Sateré-Mawé em Manaus a partir da década de 40. Contudo, pesquisadores e estudiosos da área indicam que no final da década de 70 e início da década de 80 houve uma efervescência dessas identidades étnicas na cidade, devido ao aumento da população indígena, a sua organização e aos casamentos. Nesse sentido, os Sateré-Mawé se deslocam para outros pontos da cidade e até mesmo para fora da capital, em busca de espaço físico, cultural, econômico e social.

Segundo Barth (2000), identidade étnica se expressa pelo ato de um grupo poder contar com membros que se identificam a si mesmos e são identificados pelos outros. Desse modo, a construção da identidade étnica tem na autoafirmação sua grande base fundadora. Ainda que as análises culturais sejam essenciais, a etnicidade não pode ser generalizada por ações da cultura. Barth (2000) acentua que o fato de compartilhar cultura comum pode ser vista como consequência, não como causa dos grupos étnicos e suas identidades. Nessa perspectiva, a identidade étnica e a cultura apontam caminhos diferentes; são dinâmicas e contextuais.

Na cidade, a identidade étnica e a cultura são condicionantes para estudos de grupos indígenas residentes nos grandes centros urbanos. Portanto, seria importante deter as especificidades e desafios de estudar grupos indígenas presentes na cidade e em Manaus. Abaixo apontamos alguns números que expressam a população indígena e os estudos já realizados.

Por ser a capital do Estado que conta com o maior número de indígenas, Manaus, que possuía uma população total de 1.396.768 habitantes em 2000, tornou-

se uma área de concentração da população indígena e miscigenada. Vários estudos já foram realizados sobre a população indígena de Manaus sob vários aspectos e com enfoques diversos: proletarianização dos Sateré-Mawé em Manaus (Romano, 1982), processo migratório de etnias do alto Rio Negro (Fígoli, 1985), contexto migratório e inserção dos indígenas em Manaus (Oliveira *et al* 1997), identidade étnica na cidade (Silva, 2001 e Jaramillo Bernal, 2009), entre outros. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE -, Manaus contava com 952 indígenas em 1991 e 7.893 em 2000 (dado obtido a partir da amostra do censo). Essa população apresenta-se de forma bastante espalhada nos vários bairros e áreas ocupadas na cidade. Existem bairros de relativa concentração de algumas etnias, como dos Sateré-Mawé, no bairro da Redenção, por exemplo; em outros, não.

Os índios Sateré-Mawé relatam que vieram para Manaus, capital do Estado do Amazonas, em busca de melhores condições de vida. Pesquisas como a de Mainbourg (*et al*, 2008) revelam que a urbanização de populações indígenas constitui um fenômeno ainda pouco estudado.

Para essas questões e a fim de entendermos uma parte do universo dos Sateré-Mawé apresentamos um sucinto histórico sobre os índios da etnia Sateré-Mawé, baseando-nos em estudos de Alvarez, (2005). Os Sateré-Mawé são falantes da língua Sateré-Mawé originária de uma família do tronco Tupi (Rodrigues, 2000). Curt Nimuendajú (1948) foi um dos primeiros a classificar essa língua como pertencente ao tronco Tupi. Nunes Pereira (2003) também trabalhou junto a esses índios em 1939 e aponta alguma ressalva a esta classificação, assinalando a presença de um vocabulário específico que difere das palavras utilizadas nas línguas classificadas como Tupi.

Segundo Teixeira (2004, *apud* Alvarez, 2005) os Sateré-Mawé, hoje, são um grupo de 8.500 indígenas, dos quais 7.502 moram na terra indígena Andirá-Marau², nos municípios de Barreirinha, Maués e Parintins. Aproximadamente, mil residem nas áreas urbanas destes municípios. *“Outro grupo vive na Terra indígena Coatá-Laranjal junto ao grupo munduruku e no município de Borba. Outro grupo está radicado na cidade de Manaus faz pelo menos três gerações.”* (Romano, 1982: 34).

² Na língua materna Andirá (morcego); Marau (rã).

Autodenominam-se Sateré-Mawé. Mas, ao longo de sua história, já receberam vários nomes, dados por cronistas, desbravadores dos sertões, missionários e naturalistas: Mavoz, Malrié, Mangnés, Mangnês, Jaquezes, Magnazes, Mahués, Magnés, Mauris, Mawés, Maragná, Mahué, Magneses, Orapium. Mas, autodenominam-se Sateré-Mawé.

O primeiro nome - Sateré - quer dizer "lagarta de fogo", referência ao clã mais importante dentre os que compõem esta sociedade, aquele que indica tradicionalmente a linha sucessória dos chefes políticos. O segundo nome - Mawé - quer dizer "papagaio inteligente e curioso" e não é designação clânica. São mais de trezentos anos de contato com a sociedade não-indígena.

Os relatos atestam que o contato com os portugueses foi feito em 1669, quando da instalação da missão jesuítica Tupinambarana. A partir daí, segue-se uma história de luta dos índios Sateré-Mawé frente à sociedade não-indígena.

Segundo Bernal (2009), na primeira metade do século XX, a violência do ciclo da borracha acrescentou-se a dos exploradores de madeira de lei (pau-rosa) no sudoeste do Estado do Amazonas. Os Sateré-Mawé foram obrigados a deslocarem-se subindo o curso dos rios Tapajós e Madeira até se instalarem lá onde estão hoje (T.I Andirá-Marau). Finalmente, quando o território pareceu bem instalado, uma nova ameaça apareceu com o projeto de abertura de uma estrada ligando Itaituba e Maués. Isto foi o principal problema até o final dos anos 1970 e início dos anos 1980. Depois, veio o empreendimento brutal, sem nenhuma preparação, de um projeto de exploração petrolífera nas terras indígenas Sateré-Mawé e Mundurucu. Para essa questão, na qual estava envolvida a empresa francesa ELF-Aquitaine, FIGEROA (1997) destaca que os Sateré-Mawé sofreram vários tipos de pressões relacionadas à questão territorial:

Finalment, lors de la première moitié du XXe siècle, un dernier courant migratoire se fait sentir chez les Maué éparpillés de long de la rive ouest du Tapajós. Ils se dirigent vers la zone nord et centrale de l'interfluve jusqu'à la région qui deviendra leur territoire reconnu et légalement délimité. A la violence du caoutchouc, celle qui imposait des conditions de travail très pénible et l'expropriation territoriale voilées par le fumage du latex, succède une autre violence, parfumée celle-ci à cause de l'exploitation du bois de rose ou d'autres bois précieux. La direction de cette pression dud-est – nord-ouest est parallèle à celle engendrée par l'extractivisme de la noix d'Amazonie qui, elle, émane des villes de Maués, Parintins et Barreirinha et remonte les rivières Maués, Urupadi et Andirá. Enfin, quand il semblait que leur territoire se stabilisait, une nouvelle menace de spoliation territoriale se profila à l'horizon avec le projet d'ouverture de

route reliant Itaituba à Maués. C'était lors du tournant des années soixante-dix aux années quatre-vingts. Vint ensuite le début brutal, sans préalables, d'un projet d'exploration pétrolière des aires indigènes Sateré-Mawé et Mundurucu. Replacer dans une perspective historique la mobilisation des Indiens autour de cet événement, parmi d'autres, et ses répercussions dans la configuration politique actuelle des Sateré-Mawé, constitue, à mon sens, une démarche prometteuse pour interpréter leur culture sous divers angles. C'est dans cette perspective théorique et méthodologique que se situent les trois premières parties de ce travail. (FIGUEROA, 1997, p. 50-51).

Figueroa (1997) faz um relato, na terceira parte de sua tese “Guerriers de l'écriture et commerçants du monde enchante: histoire, identité et traitement du mal chez les Sateré-Mawé”, de toda a história da invasão da empresa francesa em busca de petróleo das terras dos Sateré-Mawé e as catástrofes ambientais, sociais, econômicas e políticas sofridas dentro da Terra Indígena Andirá-Marau.

Lorenz (1992) também enfatiza as ações indevidas da Elf-Aquitaine e a luta dos Sateré-Mawé contra as atrocidades vividas.

Em agosto de 1981, resguardada por um contrato de risco firmado com a Petrobrás, a empresa estatal francesa invadiu o território Sateré-Mawé, efetuando um levantamento sismográfico que visava descobrir lençóis petrolíferos. Para tanto, abriu 200 km de picadas e clareiras para pouso de helicópteros na região do rio Andirá, derrubando indiscriminadamente a mata. As explosões com cargas de dinamite enterradas nas picadas levou o pânico aos Sateré-Mawé, além de afugentar a caça da região.

Em setembro de 1982, após um convênio ilegalmente firmado entre a Funai e a Petrobrás, a mesma empresa voltou a invadir o território Sateré-Mawé. Desta feita, a Braselfa subsidiária da Elf-Aquitaine no Brasil e a CBG – Companhia Brasileira de Geofísica – operaram nas áreas da cabeceira do Marau e no Andirá, efetuando novo levantamento sismográfico.

Nesta segunda invasão, foram abertos mais 144 km de picadas e 82 clareiras, destruindo roças de mandioca, guaranazais e uma infinidade de madeiras de lei.

Os tuxauas gerais estiveram duas vezes na Embaixada da França em Brasília para conversar cordialmente como embaixador e pedir que ele tomasse providências. O embaixador não só não os recebeu, como mandou que os expulsassem, ferindo o protocolo diplomático ao destratar autoridades políticas máximas dos Sateré-Mawé.

As perdas para os Sateré-Mawé prosseguiram mesmo após a retirada da empresa da área, já que a mesma deixou enterradas nas picadas inúmeras cargas de dinamite. Segundo os índios, essas cargas levaram à morte, por intoxicação (...).

Mas, os Sateré-Mawé continuavam correndo o risco de terem seu território novamente invadido pela CBG e Braselfa. Foi sob essa ameaça que os tuxauas gerais decidiram, seguindo nossa orientação, entrar na Justiça Federal do Amazonas.

Foi pensado em revitalizar esse processo de luta, que o Centro de Trabalho Indigenista – CTI e os tuxauas gerais Sateré-Mawé

convidaram a etnóloga francesa Simone Dreyfus-Gamelon para vir ao Brasil e visitar a Área Indígena, onde poderia testemunhar *in loco* os estragos causados pelas duas invasões da Elf.

(...)

Simone Dreyfus-Gamelon entregou, em abril de 1984, um relatório sobre a questão Elf/Sateré-Mawé para os diretores da Elf em Paris.

“Do mato tudo sai pra nós. O mato é o nosso Banco, assim como o Banco que financia vocês aí na França”. (Pajé Cabral, rio Andirá, 1983). (LORENZ, 1992, p. 97-104).

Após vários episódios como viagens, reuniões, assembleias e orientações de advogados sobre os direitos indígenas, em 21 de abril de 1984, a Elf-Aquitaine pagou a quantia aos Sateré-Mawé, na presença do Presidente da Fundação Nacional do Índio - FUNAI, da Petrobrás, do CTI e da Imprensa a quantia de cento e cinquenta milhões de cruzeiros, em vez de trezentos e vinte milhões exigidos pelos Sateré-Mawé na ação movida contra a empresa francesa. Com essa indenização, o CTI orientou a compra de barcos necessários para utilização dos trajetos dos rios dentro da Terra Indígena e para os trabalhos da cantina, projeto que o CTI administrava junto aos Sateré-Mawé.

Dos transtornos causados por parte da empresa francesa, em busca de petróleo dentro da Terra Indígena Andirá-Marau, destacou-se uma liderança Sateré-Mawé que oficialmente não se constituía enquanto liderança “tradicional” dentro da aldeia. Tratava-se do Sr. Raimundo Ferreira da Silva – conhecido como “Dico” ou “Capitão Dico Sateré” (*falecido*)³. Seu pai era originário da cabeceira do rio Marau, onde ainda moram seus tios paternos; sua mãe é filha da aldeia Ponta Alegre, no rio Andirá. Dessa forma, o Sr. Dico tinha acesso, portanto, por meio dos laços de parentesco, a essas duas importantes áreas do território Sateré-Mawé. E, como residia em Manaus, atuava como uma espécie de embaixador de seu povo. Pela tradição de chefia, no rio Marau, o tuxaua geral era o Sr. Emílio; tinha fama de chefe aguerrido e representava autoridade máxima desta área. No rio Andirá, o Sr. Donato era o tuxaua geral, mas este acompanhava de perto os trabalhos do capitão Dico em Manaus, participando de reuniões e viagens, necessárias ao combate da invasão na

³ O Sr. Dico faleceu em março de 1999, por ocasião de doença cardíaca. Os jornais locais da época enfatizaram a peregrinação desta liderança em Manaus em busca de tratamento médico, após anos de peregrinação pelos hospitais em busca de cirurgia cardíaca. O Sr. Dico é irmão de Dona Tereza, matriarca da família que compõe esta pesquisa.

terra indígena pela empresa francesa. Tradicionalmente, toda aldeia possui um tuxaua local Sateré-Mawé e, acima destes, existe o tuxaua geral, liderança máxima.

Atualmente, existem 29 povoadamentos estabelecidos na região mais ocidental chamada de “Marau”, nos rios Marau, Miriti, Urupari e Manjuru. São as populações desta região que têm um contato mais estreito com a cidade de Maués. Na região do rio Andirá – onde os contatos se estabeleceram mais com a cidade de Parintins – existem 37 povoadamentos. Os Sateré-Mawé estão também espalhados pelas principais cidades da região do baixo Amazonas, nos municípios de Parintins, Barreirinha, Nova Olinda do Norte e Maués.

Os Sateré-Mawé realizam suas trocas comerciais desde os primeiros contatos com a sociedade não-indígena. Segundo Uggé (1991), cultivam batata doce, mandioca, guaraná, cacau, castanha entre outras frutas e tubérculos; mas o principal produto de sua exportação é o guaraná, vendido em bastões ou em pó, principalmente para fora do país. O guaraná (*Paullinia sorbilis*) é um produto vegetal com que se prepara uma bebida típica da Amazônia e está intimamente ligado à história mítica dos Sateré-Mawé.

Por esse fato, são conhecidos como os “filhos do guaraná”. Domesticaram e cultivam essa planta, comum no município de Maués e Barreirinha, a qual foi transformada pela sociedade não-indígena como refrigerante chamado de guaraná. Na cosmologia, origina-se daí o primeiro Sateré-Mawé, nascido da semente do guaraná, que é um fruto de um pequeno arbusto nativo da Amazônia: uma planta que produz pequenas sementes duras e resistentes, cobertas por uma polpa branca e uma casquinha vermelha e reunidas em cachos. Uma vez maduro, a casquinha e a polpa se abrem deixando aparecer um caroço redondo e preto que, cercado pelo branco da polpa entreaberta, possui semelhança com o olho humano. E por meio de um processo de torrefação, a semente é transformada num pó a partir do qual se prepara uma bebida estimulante bem conhecida dentro e fora do Brasil. Essa bebida representa o princípio da sabedoria e é apreciada nas reuniões, no lar, rituais, etc. São situações em que o conhecimento e a memória são reativados, símbolo do mito de criação do “povo” Sateré-Mawé. Num pensamento durandiano, temos dois regimes - o passado mítico atualizado no presente, as memórias míticas são reativadas na fala de quem conta as histórias antigas que fazem parte da estrutura social dos Sateré-Mawé, configurando uma espécie de *mito-práxis*.

Sahlins (2004) configura mito-práxis como a recriação de mitos em circunstâncias contemporâneas. Analisando 'estrutura' como uma relação simbólica de ordem cultural. O mito está em permanente atualização e reatualização, por isso, a possibilidade de mito-práxis. Assim, o "mito-práxis" está num plano de organização do mundo social, atribuições, classificações, mas também de significados e negociações, e dessa forma iremos narrar algumas histórias coletadas em campo, que fazem parte da estrutura da visão de mundo dos Sateré-Mawé.

O beber do guaraná acompanha o ritual da Tucandeira, que na forma de bebida é chamado pelos Sateré-Mawé de *sapó*. Para eles o *sapó* dá força ao guerreiro, caçador, trabalhador; dá vigor às pessoas que o bebem. O ritual da Tucandeira é um rito de passagem do menino para a idade adulta. O guerreiro coloca as mãos em luvas recheadas de formigas da espécie tucandeira e precisa demonstrar coragem e força durante o ritual que é realizado todos os anos nas aldeias.

O *sapó* também aparece na leitura e nas revelações do *Porantig* (*póra – remo; ig – pintura, pintado*), uma peça feita de madeira, com gravuras. Segundo os Sateré lá está escrito seu passado e seu futuro, seus mitos, suas histórias de vida. E somente um especialista pode decifrar o que está gravado no *Porantig*. Contam que antigamente era feita a leitura do *Porantig* e que o guaraná era a bebida sagrada a qual todos tomavam.

Relatos dos Sateré-Mawé revelam que somente os adultos reuniam-se para ler o *Porantig* e, nesse momento, ninguém poderia ausentar-se do local enquanto a leitura do *Porantig* não terminasse. Caso alguém tivesse necessidade de ausentar-se, a leitura era interrompida, até que a pessoa retornasse para que continuassem a leitura. Os Sateré dizem que o *Porantig* é uma peça de madeira e que vive guardado em um dos lados dos rios Andirá ou Marau; porém existem muitas cópias do *Porantig*, para que todos tenham contato com a peça. Entretanto, o verdadeiro *Porantig* é visto e guardado apenas pelo seu "guardião", em geral uma liderança da aldeia, por ser um símbolo da sabedoria do povo.

Segundo liderança Sateré-Mawé da cidade, "*o Porantig é guardado em lugar bem escondido, onde nem todos podem pegar ou vê-lo; porém existem cópias do Porantig nas aldeias na T.I. Andirá-Marau; e o verdadeiro fica com a liderança da aldeia; só ele sabe onde está. E só uma pessoa especializada poderá ler o Porantig*

de forma correta, pois nele está escrito nosso passado e nosso futuro, nossos mitos, nossa história” (março/2008).

O *Porantig* é um símbolo sacramental, memória viva, porque os Sateré-Mawé se referem a ele como “*escritos sagrados*”. Nesses regimes aparece um tempo que difere entre passado/acontecimentos e leituras atualizadas desse passado-futuro, presente no mito, revelado nos códigos do *Porantig*.

Numa leitura durandiana, o ato de beber *sapó* nos rituais, nas cerimônias e nas reuniões de importância para Sateré-Mawé na cidade traduz um regime noturno. O processo de descida (engolimento) suave é ao mesmo tempo vigoroso, alegre, transmite força e vitalidade ao corpo. Sugere remeter a um processo de (re)construção do corpo, que foi exaustivamente exposto no ritual, quando dançam e cantam para a tucandeira. Nessa ordem, o engolimento do *sapó* significa afirmar que existe um regime cosmológico no âmbito dos mitos, ritos e na própria vida cotidiana.

Na leitura do *Porantig*, as histórias remetem a um passado mítico e presente, traduzindo um sentimento coletivo numa ordem de pertencimento, onde todos são regressados ao passado, às origens míticas.

A leitura do *Porantig* também é realizada pela liderança da aldeia, quando esta detecta as constantes tensões entre as famílias. Nestas reuniões, o *Porantig* é mostrado como forma de organizar e lembrar aos membros da aldeia a importância de se continuar unidos, vivendo em harmonia, paz, alegria e obedecer às regras de bom viver. Dessa forma, o *Porantig* é um símbolo positivo, haja vista que toda a história do povo nele está escrita.

Num regime noturno dessa imagem do *Porantig* é o símbolo que se esforça em transmitir harmonia às contradições, com um mergulho íntimo na leitura, na tentativa de (re)organizar os pensamentos e as contradições surgidas na vida atual.

Os estudos de Lorenz (1992), Uggé (1991), Romano (1982) apontam que os Sateré-Mawé têm mais de trezentos anos de contato com a sociedade não-indígena, inclusive com igrejas evangélicas e do catolicismo. Entretanto, as estratégias de vida implementadas por esse povo são exemplos de manutenção da cultura Sateré-Mawé.

Na leitura dos Sateré-Mawé das aldeias visitadas, o *Porantig* guarda todos os mitos da cosmologia. Composto as “leis” que regem o mundo atual dos Saterés.

1.1 “Nós viemos do rio Andirá”

A aldeia *Y'apyrehyt* (é o nome dado à terceira luva usada no ritual da Tucandeira) se caracteriza por ser a maioria de seus antigos moradores oriundos do rio Andirá. Cerca de oito famílias compõem esta aldeia, que tem como liderança o Sr. Moisés (*Wasiri* – filho de Deus); é *Tui'sa* (líder), coordenador da Associação Indígena *Y'apyrehyt*. Foi um nome dado por sua avó materna, a Sra. Tereza, liderança da aldeia *Hiwy* (Gavião), que outrora se chamou *Mawé* (uma espécie de papagaio da região Amazônica), localizada no Tarumã-Açu, área de Manaus.

De acordo com os Sateré-Mawé, da aldeia *Y'apyrehyt*, seus primeiros moradores foram seus pais (Sra. Zerbina, falecida e Sr. Ovídio) e sua avó materna, Dona Tereza, vindos da Terra Indígena Andirá-Marau.

No final da década de 60, Dona Tereza, a matriarca dessa família vinda do rio Andirá, município de Barreirinha-AM, chegou à cidade de Manaus, com a ajuda da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, em busca de notícias de sua irmã Sra. Clara (falecida) que casara com o Sr. Hilário, um funcionário do antigo Serviço de Proteção ao índio - SPI, extinto em 1967. Dona Tereza buscava emprego, já que seu marido, o Sr. Abidão falecera deixando-a com sete filhas mulheres e um filho homem para criar. Sem condições de continuar a roça e as plantações, que o marido deixara, veio para a cidade de Manaus.

Conta-nos Dona Tereza que seu marido, Sr. Abidão, morava na aldeia Ponta Alegre. Após sua morte, causada por acidente, “*caiu de um pé de açaí, ficou doente e logo depois faleceu*”; pouco tempo depois, ela ficou sem roça, sem caça, sem pesca, e sem condições de oferecer aos seus oito filhos alimentos, vestimenta e educação escolar formal. A família de Dona Tereza é composta pelas filhas mulheres: Sra. Zelinda, conhecida como Dona Baku; Zeila, conhecida como *Kutera* (falecida); Zenilda, conhecida como *Aruru* (falecida), que foi presidente da Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé – AMISM; Zorma, que atualmente mora na aldeia *Waraná* no município de Manaquiri-Am; Zerbina, conhecida como *Menkia* (falecida); Zilma, que atualmente mora no bairro de Novo Israel, zona norte de Manaus; Leilinha, que atualmente mora no bairro do Aleixo, zona leste de Manaus; e um filho homem Sr. Zaquel (falecido), que morava no Tarumã-Açu na aldeia *Hiwy*. Observa-se que atualmente já faleceram três dessas filhas; e em dezembro de 2010, o único filho homem de Dona Tereza.

Sem condições econômicas de continuar morando na aldeia Ponta Alegre, Dona Tereza pediu ajuda a FUNAI, órgão responsável pelos índios em Terra Indígena. Esta ajudou com doações de cestas básicas, logo após a morte do Sr. Abidão mas, depois de alguns meses, as cestas básicas não foram mais doadas, e Dona Tereza, sem condições de cuidar da roça sozinha e com oito filhos ainda pequenos, pediu ajuda novamente a FUNAI para que comprassem as passagens até Manaus. Veio em busca de trabalho na cidade. Inicialmente, ficou hospedada na casa de sua irmã Clara (bairro Morro da Liberdade), que havia casado com um “branco”.

Dona Tereza nasceu e se criou na Aldeia Ponta Alegre, filha da Sra. Mariquinha e do Sr. Querino, já falecidos. Tinha quatro irmãos, todos já falecidos (Iracema, Nilson, Raimundo mais conhecidos como “Dico Sateré” e Clara). Na cidade, Dona Tereza não encontrou muitas opções de emprego; por não ter escolaridade formal, trabalhou como doméstica, lavadeira, babá, caseira. De vez em quando viajava até Ponta Alegre para ver seus filhos e, numa dessas viagens, resolveu enviar a filha mais velha para a cidade a fim de continuar os estudos formais e empregar-se nas fábricas do Distrito Industrial (criado no ano de 1967), que atraiu milhares de pessoas vindas do interior e de outros estados para trabalhar nos postos das fábricas de eletroeletrônicos.

Sobre o processo de deslocamento dos Sateré-Mawé, Romano (1982) destaca que o deslocamento para Manaus se realizava de forma direta, ou seja, um membro ou toda uma família se deslocava diretamente para a cidade. Quando um membro ou grupo se deslocava para outros pontos até chegar à cidade, ocorre a forma indireta.

Os índios Sateré-Mawé deslocam-se para Manaus desde os anos 40 e com a implantação da Zona Franca em 1967, o fluxo aumentou notavelmente e, a partir de 1981, este processo intensificou-se. Romano (1982) ainda destaca que a aldeia de Ponta Alegre, localizada no rio Andirá, apresentou o maior fluxo de deslocamentos para a cidade, com setenta e três por cento (73%) dos índios Sateré-Mawé.

Para Pereira (2004), no primeiro momento do contato com os europeus, o impacto causado aos Sateré-Mawé pelo processo de colonização foi a promoção considerável do extermínio físico; no segundo momento, com as missões religiosas, a sociedade impôs valores e símbolos distintos da organização social desta sociedade, provocando problemas e transformações culturais.

E foi no início da década de 70 que as filhas de Dona Tereza chegaram à capital, trazidas pela FUNAI, movidas pelo entusiasmo de residirem na cidade de melhoria econômica e dar em continuidade aos estudos escolares formais.

Segundo Silva (2001), a relativa proximidade da Terra Indígena Andirá-Marau com as cidades de Parintins, Barreirinha, Maués e até mesmo a capital Manaus, faz com que o fluxo migratório dos indígenas seja intenso. Semanalmente, barcos de linha fazem o transporte entre vários municípios do estado do Amazonas. Um dos principais motivos para esse constante deslocamento é a continuidade dos estudos na escola regular.

Com a escolarização, muitos jovens Sateré, que terminam a primeira fase do ensino fundamental na Terra Indígena, deslocam-se para as cidades com o objetivo de dar em continuidade aos estudos e, na cidade, quase sempre permanecem, por conta das facilidades e do fascínio que a sociedade regional exerce sobre eles. Em alguns casos, fica ameaçado o sistema de relações do povo Sateré-Mawé, pois os jovens não querem mais respeitar os mais velhos e nem se dispõem para as atividades tradicionais, gerando conflitos de gerações, que muitas vezes interferem na organização social.

Sobre a história de Dona Tereza: Retornou para a aldeia Ponta Alegre e lá permaneceu por algum tempo. Logo, enviou Leilinha, a filha mais velha, para Manaus; esta ficou hospedada na casa de Dona Clara, sua tia. Mais tarde, novamente a ajuda da FUNAI; mais três filhas (Zenilda, Zelinda e Zeila) de Dona Tereza foram enviadas para Manaus, a fim de emprego e posterior continuidade de estudos formais.

Essas mulheres Sateré relatam que tiveram dificuldades para se adaptarem ao trabalho doméstico, como a preparação de alimentos nas casas de família e o uso de aparelhos domésticos que encontravam nas casas de suas “patroas”, como máquinas de lavar roupa, louça, aspirador de pó, equipamentos que não sabiam manusear. Ainda, o trabalho de babá era difícil para as mulheres Sateré-Mawé; tinham que lidar com um universo social de comportamentos e cuidados muito diferente da sociedade Sateré-Mawé. As patroas, percebendo as dificuldades e diferenças, tratavam logo de mandá-las embora. E, por não saberem lidar com as tarefas domésticas na cidade, o insucesso neste tipo de atividade era constante, e as patroas não lhes ensinavam como realizá-las.

Também não foi diferente na escola. Eram discriminadas por seus comportamentos diferenciados dos “outros” alunos. Dito em outras palavras, por não dominarem bem o português falado na cidade e pela dificuldade em compreender o estudo formal, logo desistiam de ir à escola regular. O insucesso no trabalho e o fracasso na escola fizeram com que retornassem para a aldeia Ponta Alegre, ainda bem jovens (entre doze e catorze anos de idade). Nessa viagem de volta, algumas mulheres se casaram e, depois de algum tempo, já casadas, retomaram à luta para procurar emprego na cidade de Manaus, incentivadas novamente pela matriarca Dona Tereza, que retornou para a cidade, encontrando trabalho e moradia na casa de seu patrão. Assim, a casa da Sra. Clara foi o ponto de abrigo para as filhas e genros de Dona Tereza. Os maridos das mulheres casadas (filhas de Dona Tereza) foram trabalhar em fábricas do Distrito Industrial; outros, em órgãos públicos, em serviços na construção civil, comércio, etc. Porém, as mulheres não encontraram oportunidade de emprego fixo e formal. E, como já haviam casado, a casa da tia Clara já não comportava o número de pessoas. Dada a circunstância, a mesma fez mudança do Morro da Liberdade para o Conjunto Santos Dumont. Nesse momento, Dona Tereza havia ocupado um terreno no bairro conhecido como “Cidade das Palhas”, hoje bairro da Alvorada (zona oeste da cidade de Manaus). Então, as filhas foram residir com a mãe; após algum tempo, tiveram que desocupar esse local, devido a constantes alagações dentro da residência. Por esse motivo, solicitou junto à prefeitura de Manaus indenização por esse lote de terra, para que pudesse se locomover para outra localidade da cidade.

Recebido essa quantia, Dona Tereza adquiriu um lote de terra no bairro São José Operário (zona leste de Manaus) que havia começado a estruturar-se (anos 80). E permaneceu por algum tempo nesse lugar. Mas, segundo Dona Tereza, não conseguiu acostumar-se com o local, pois não havia árvores e, com sol forte, o calor a incomodava bastante. Logo, vendeu este lote de terras e foi para o Novo Israel, mas não se adaptou. E, por intermédio da sua irmã Clara, a filha mais velha Leilinha, soube de uma ocupação de terras num local conhecido como “Planeta dos Macacos”, hoje bairro da Redenção. Deslocou-se para este lugar, onde conseguiu adquirir um terreno. Leilinha (filha) já havia comprado um lote de terra, próximo a este local, onde Dona Tereza ocupou uma área bem florestada e com igarapé; ela dizia *“aqui é minha morada, aqui estou bem, parece minha antiga aldeia”*.

Rubim (2005) percebeu que a busca de um local por estes indígenas ocorre, também, devido à necessidade de manter a cultura e a identidade; assim, nas palavras do autor “está presente nestas pessoas a necessidade de manter sua identidade como outrora era naturalmente preservada pela ligação com a terra, com a natureza, com seu universo mítico [...]” (2005: 37). Neste sentido, de acordo com as narrativas dos moradores, o local se identificava com a aldeia de origem, pois possuía uma área verde que os atraía e os transportava para o lugar de suas tradições.

Com a contínua chegada das filhas casadas e com filhos (Zerbina, Zenilda, Zelinda, Zeila), Dona Tereza foi em busca de outro local para morar sozinha. Descritas com suas palavras, a matriarca expressa “*eu quero um local onde eu tenha silêncio, pra ouvir o canto dos pássaros, criarem animais, como galinha, porco, pato e ainda plantar roça*”. (Dona Tereza, Aldeia *Hiwy*, Tarumã-Açu-Manaus, Maio/2011)

Apoiando-nos na teoria do imaginário de Durand (1997), buscamos analisar a fala do interlocutor. Observamos que a percepção do mundo pelo sujeito se estrutura no regime noturno, de Durand (1997: 271).

O regime noturno comporta duas estruturas: a mística e a dramática. No caso das estruturas místicas do imaginário, Durand (1997) identificou quatro subestruturas. A primeira seria a do “redobrimento e perseverança”, na qual há uma recusa em sair das imagens familiares e aconchegantes.

Os Sateré-Mawé vivenciam as transformações cosmológicas dentro do seu mundo imaginativo, lembrado, que foi vivido pelos mais velhos na Terra Indígena. Prosseguem a vida na cidade dinamizando seus espaços físicos e simbólicos.

Dona Tereza deixou para as filhas a missão de continuar e fincar residência no bairro. E no final da década de 80, por meio de um patrão, conseguiu permanecer em um lote de terras no Tarumã-Açu e, mais tarde, deslocou-se para outro terreno neste mesmo lugar, onde permanece até hoje, desde a década de 90, onde se formaram duas aldeias, chamadas *Hiwy* e *Inhaã-Beé*. A primeira é Dona Tereza que coordena e a segunda, seu neto Sr. Pedro *Ramaw Wato* (na língua materna porco grande). A aldeia *Hiwy*, é composta pelas netas de Dona Tereza e seus bisnetos. A aldeia *Inhaã-Beé* é composta pelas filhas de Dona Tereza, a Sra. Zeila (*Kutera*), filha já falecida, por netas, genros e bisnetos da matriarca. Atualmente as duas filhas

mais velhas de Dona *Kutera* (*falecida*), Sra. Mazonina ou *Moi* (cobra) e a Sra. Marta ou *Ariá* (fogo) mudaram-se para Barreirinha-Am.

Na Redenção, as primeiras moradoras se organizaram para não perder esse lugar ou serem expulsas pelos moradores de seu entorno, que faz frente para o Conjunto Santos Dumont, no Hiléia, bairro nobre da cidade de Manaus. Hostilizados por esses moradores, tiveram que lutar para permanecer no local, e nesse momento sua identidade étnica foi ativada.

Conforme Sra. Zelinda (Dona Baku) “*Tudo começou por causa das irmãs Zenilda, Zeila, Zelinda e Zerbina, para ter o local, nós nos pintamos, nos armamos com flechas contra a polícia*” (Dona Baku, aldeia *Sahu-Apé*, Iranduba-Am, novembro 2009). É visível que as mulheres assumiram papéis políticos para garantirem um local onde pudessem manter suas relações sociais, por meio de estratégias de luta, de afirmação de sua identidade étnica, apesar de o lugar estar em péssimas condições para moradia, por ser depósito de lixo e por ser um terreno íngreme. A necessidade pela territorialidade, que este povo tinha e tem, por um local para morar na cidade, fez com que não medissem esforços para conquistá-lo. Dessa forma, a aquisição da territorialidade partiu da necessidade do grupo; as estratégias utilizadas foram à identidade étnica e a cultura.

A luta pelo reconhecimento de serem índios residentes na cidade aciona a identidade étnica entre os Sateré-Mawé como elemento de diferenciação, e a cultura traz esses sinais mais evidenciados nas práticas rituais, artesanais e míticas, uma vez que a cultura é um ato de reconhecimento político, enquanto a identidade é reconhecida no contraste, e no embate com a sociedade não indígena. Nessa ordem, Sahlins (2004) aponta que:

Todos têm de construir sua existência em relação a condições externas, naturais e sociais, que eles não criaram nem controlam, mas que não podem evitar. Eles são coagidos de algum modo, ainda que nunca do único modo possível, pela passagem das estações, pelas chuvas anuais, pelos costumes e ações de seus vizinhos. Nesse aspecto, nenhuma cultura é *sui generis*. E a fabricação mais ou menos consciente da cultura, em resposta a pressões externas imperialistas, é um processo normal. (SAHLINS, 2004, p. 522).

Do ponto de vista da antropologia, a noção de territorialidade foi incorporada pelas ciências humanas e sociais – como a antropologia, a psicologia, a sociologia e a própria geografia –, a partir da compreensão de que os comportamentos humanos

devem ser analisados também em sua dimensão espacial. O conceito de territorialidade refere-se, então, às relações entre um indivíduo ou grupo social e seu meio de referência, manifestando-se nas várias escalas geográficas – uma localidade, uma região ou um país – e expressando um sentimento de pertencimento e um modo de agir no âmbito de um dado espaço geográfico. No nível individual, territorialidade refere-se ao espaço pessoal imediato, que em muitos contextos culturais é considerado um espaço inviolável. Em nível coletivo, a territorialidade torna-se também um meio de regular as interações sociais e reforçar a identidade do grupo ou comunidade.

Nesse processo de ocupação, apenas dois terrenos foram comprados no bairro da Redenção; o restante foi conquistado por meio de lutas efetivadas pelas irmãs Sateré-Mawé, e somente em 2003 é que se pôde ter a certeza dessa conquista, pois houve o apoio e intervenção dos órgãos do Estado, como Prefeitura Municipal, FUNAI, Polícia Federal e Setor Habitacional.

Compreendemos a conquista desses espaços por meio da organização dessa comunidade, afirmando sua identidade, haja vista que os moradores adjacentes nunca aceitaram a presença dos Sateré-Mawé neste local. Segundo informações, o local funcionava como uma lixeira do conjunto Santos Dumont. E por muitas vezes presenciávamos algumas pessoas saindo de suas casas do conjunto Santos Dumont e jogando suas sacolas com lixo doméstico dentro das comunidades dos Sateré-Mawé, que revidam gritando *“aqui mora gente, somos indígenas sim, mas não gostamos de lixo, não!”*. Essa relação tensional ainda perdura.

Em 2007, um jornal de alta circulação em Manaus publicou a opinião desses moradores do conjunto Santos Dumont em relação aos índios, e as respostas foram “lugar de índio é na selva”, “o que querem esses índios na cidade, eles tem que voltar para o mato, onde é o seu lugar”. (Jornal A Crítica, p. a4, 19/04/2007).

Percebemos que a etnografia fornece dados para falar dos processos de etnicidade e territorialização que ocorre numa situação de contato, que se define pelas contradições, conflitos e tensões latentes. De certa forma, o processo identitário vai sendo construído, frente à alteridade, formando um “território cosmológico”, ou seja, o imaginário, os mitos, os rituais realizados nas aldeias da cidade constroem um imaginário singular dos Sateré-Mawé. Os agentes exteriores, como as pessoas que hostilizam os indígenas na cidade, contribuem para a

“forçalização” ou “fortificação” desses agrupamentos, associações, comunidades, aldeias indígenas que se fortalecem frente às adversidades e perante o “outro”.

E isto é muito importante. Ser índio na cidade é a reafirmação da versatilidade dos modos antropológicos de ser Sateré-Mawé. Contrário ao sistema classificatório de ‘guetos’. Os Sateré-Mawé tem sua visão de mundo, sua política interna, sua cultura, sua língua. Os sinais diacríticos dessa sociedade revelam que esse povo luta para manter sua forma de entender o mundo.

Diante essas circunstâncias, as mulheres tomaram a frente das situações conflituosas e formaram, em 1991, a Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé – AMISM, que passou a atuar no sentido de fortalecer as referências culturais, capazes de ter expressões na sociedade do “outro”. Dona Zenilda ou *Aruru*, na língua materna, foi por muito tempo a coordenadora da AMISM e viajou por diversos países (Japão, Itália, França, Inglaterra) a fim de reivindicar seus direitos enquanto indígena (moradia, escola, território, benefícios, projetos de vida). Faleceu em julho de 2007 de ataque cardíaco, mas deixou escrita na história dos Sateré-Mawé sua luta em prol da Terra Indígena e dos índios residentes na cidade.

Nesse processo histórico de lutas, a língua materna passou a fazer parte do convívio domiciliar. As histórias e as danças tradicionais a serem ensinadas às crianças, a produção artesanal, fazem parte de um pensamento cosmológico, que buscam afirmar frente à sociedade não-índia suas formas particulares de entender a vida.

Nesse sentido, a movimentação dos Sateré-Mawé, para conseguir firmar sua identidade como indígena, está em suas ações afirmativas enquanto grupo étnico, e que precisam (re)afirmar seus costumes, tradições, seus saberes diante do “outro”; dessa forma, surgem os sinais diacríticos do grupo. Nos discursos dos Sateré-Mawé é realçado sempre a ideia de diferenciação que querem e desejam, como falar a língua fluentemente, obter conhecimentos passados, praticar seus saberes tradicionais, seus rituais; mas para tudo isso eles colocam que necessitam de espaço social e físico, respeito, trabalho.

Entretanto, a identidade étnica é acionada como forma de estabelecer os limites dessa sociedade e de reforçar sua solidariedade. Contudo, se as categorias étnicas consideram apenas as diferenças culturais, não é a soma das diferenças culturais objetivas que determinam o conteúdo da identidade étnica, mas aquelas que os interlocutores consideram significativas, que são realçadas e tornadas

organizacionalmente relevantes. Certos elementos culturais são acionados pelos Sateré-Mawé como sinais emblemáticos da diferença.

Quanto à identidade étnica, compreendemos que o índio é um ser em nosso tempo e, na medida em que as relações são estabelecidas com outras sociedades não-índia são absorvidas e materializadas, ou seja, não é porque usam celular, computador, etc, deixam de ser índios; a identidade não se reduz às formas culturais e sociais altamente variáveis das relações sociais.

Mas, conversando com alguns turistas que visitam as aldeias, o indígena não é visto como um “homem moderno”, consumidor e ambicioso; os turistas querem ver os indígenas como antigamente, há quinhentos anos. Percebendo isto, houve formação de nova comunidade indígena em 1996 - Dona Baku e seus filhos receberam um convite do Hotel Ariaú Towers (hotel de selva) para se apresentarem enquanto grupo de dança e cantos. Aceitando o convite, apresentaram-se durante alguns meses para turistas internacionais mas, percebendo que estavam sendo usados e explorados pelo capital, decidiram não mais se apresentar dentro do Hotel, e partiram em busca de território. Naquele momento, o avanço das redes de gás natural vindo do município de Coari-AM passava em uma área próxima a que os Sateré-Mawé haviam ocupado; percebendo essa circunstância, foram cadastrados junto ao programa de desenvolvimento sustentável, pela empresa responsável aliada ao governo federal, a Petrobrás. E, no ano de 1996, receberam recursos do projeto “Desenvolvimento Sustentável”, patrocinado pela Petrobrás. Em seguida, foram construídos um grande barracão⁴ e algumas casas de madeira cobertas com palha, para os Sateré-Mawé. A área, onde residem, atraiu turistas que começaram a explorar o potencial artístico dos indígenas. Imediatamente, o Hotel *Ariaú Towers* continuou a ser um dos principais clientes da comunidade *Sahu-Apé*, trazendo e levando turistas para verem os índios *in natura*. Nas visitas à aldeia, os turistas pedem que falem a língua materna, e que estejam trajados como nos “filmes hollywoodianos”, onde se tem ideia de um índio genérico, sem nexos com a realidade indígena local. Dessa forma, os Sateré-Mawé realizam uma *performance*, seguindo a sua própria cultura, para agradar os turistas estrangeiros, brasileiros e visitantes locais.

⁴ Local amplo para realização de rituais, danças, apresentações. Ali recebem visitantes, turistas, pesquisadores; lugar de encontros e discussões.

Em suma, o processo de territorialização na cidade dos Sateré-Mawé ganhou dinâmica peculiar, ou seja, imaginário próprio relacionando-se à memória de uma cultura ancestral e, ao mesmo tempo, imprimindo elementos autônomos dessa cultura.

A territorialização é um ato político que constitui objetos étnicos por meio de mecanismos arbitrários e de arbitragem que, segundo o Barth (2000), são exteriores e resultante das relações de força entre os diferentes grupos étnicos que habitam dentro do Estado. Nesse sentido é que se organizaram diferentes comunidades Sateré-Mawé em cidades como Manaus e Iranduba. Cada uma dessas comunidades se constituiu a partir de instrumentos políticos (associações indígenas) e também do estabelecimento de mecanismos próprios, definidores do ser Sateré-Mawé, e de arbitragem, da gestão dessas etnicidades.

Observamos que o artesanato foi um dos primeiros sinais diacríticos percebido pelas primeiras moradoras (Sras. Zenilda, Zelinda, Zeila, Zerbina) da comunidade indígena formada na cidade, com o fábriço de anéis de tucumã.

Depois de serem notícias de jornais locais e, mídia internacional. Instituições, como o Conselho Indigenista Missionário - CIMI, iniciaram um projeto de lavanderia dentro da aldeia Sateré-Mawé do bairro da Redenção, com o propósito de angariar recursos para as famílias que lá residiam. Não havendo clientela, o fracasso foi iminente, acarretando diversos desentendimentos entre os próprios indígenas, causados pela compra da máquina de lavar, que nunca chegou a funcionar, tampouco angariar recursos financeiros aos moradores.

Observa-se que as primeiras intervenções para buscar recursos financeiros para os indígenas eram externas a sua cosmologia; a intervenção das agências e de outras instituições foi catastrófica. Atividades de trabalho não contemplavam a dinâmica de vida dos Sateré-Mawé.

Nessa ocasião, houve a troca de lideranças, saindo do universo feminino para o masculino, haja vista que as mulheres já haviam se organizado enquanto associação de mulheres indígenas, cuja principal atividade é a confecção de artesanato Sateré-Mawé. Os homens percebendo a ocupação de espaço político, por parte das mulheres, passam a reinvestir em cargos de liderança das aldeias dentro da cidade.

A emancipação das mulheres sateré tenciona a relação com os maridos e filhos homens. Alguns homens não concordam com a posição que elas vêm ocupando dentro de um universo que antes era prerrogativa dos homens.

No universo feminino das mulheres Sateré-Mawé cabe a elas a responsabilidade da roça, na parte do plantio, a manutenção e a colheita, enquanto os homens fazem a derrubada das árvores e limpam o terreno. Os mais velhos tiveram medo que as mulheres se rebelassem e não obedecessem mais aos maridos; mas eles entraram em acordo, em relação aos trabalhos, por acharem penoso que elas dediquem mais tempo à roça que ao artesanato, percebendo que este último é um trabalho mais leve e mais lucrativo.

Os homens, percebendo que as mulheres tinham razão, permitiram-lhes, que continuassem o trabalho de artesanato. Observa-se, hoje, que a confecção deste envolve a todos: mulheres, homens e crianças. Na cidade, a existência de roça foi sendo substituída pelos trabalhos no lar e com os filhos. Mas as mulheres conquistaram seu espaço político e, hoje, vêm se destacando como as principais lideranças de aldeias e associações.

No seguimento das agências indigenistas ainda houve mais uma tentativa de projeto por parte da igreja católica, que doou certa quantia em moeda corrente, para a associação construir seu escritório e as dependências. Com esse recurso financeiro foi construída uma pequena casa de madeira, a qual não convencia os moradores da aldeia de que todo o recurso foi utilizado nessa construção. A partir desse episódio, os Sateré-Mawé entram em constantes tensões e conflitos, ocasionando a saída de uma liderança masculina do cargo. Após longas discussões, formou-se uma nova comunidade, da bipartição da primeira aldeia já chamada de Y'apyrehyt. Surge a comunidade indígena *Waikiru*, liderada por um indígena vindo do rio Marau, município de Maués/Am, conhecido como Cacique Luiz Sateré.

Hoje, a aldeia *Y'apyrehyt* tem sua liderança na pessoa do Sr. Moisés Sateré. Contudo, a geração dos antigos moradores que não mais residem neste local deixou suas marcas de luta por território e busca aos direitos indígenas. As satererias iniciaram um processo de reconhecimento por parte das estruturas do governo, sobre a presença indígena na cidade de Manaus. A própria história e a arqueologia apontam que em vários pontos da cidade há resquícios da presença indígena

(cemitérios indígenas, restos de cerâmicas, entre outros objetos). Algumas satererias já faleceram⁵, mas a luta continua com suas filhas, filhos, netos e netas.

1.2 Do rio Marau a Manaus: (re) construindo novos espaços

A Associação Indígena *Waikiru* teve como liderança o cacique Luiz Sateré, vindo do rio Marau. Formou sua família com uma índia Sateré-Mawé chamada Nandia que já trabalhou como agente de saúde indígena na aldeia entre 2006 e 2009 pelo município; atualmente esse casal está residindo no município de Maués-AM. Segundo informações da filha do casal, estão trabalhando em fábrica de refrigerante, pois não conseguiram empregar-se em Manaus. E, por meio de ajuda de amigos e parentes, encontraram emprego fixo, em Maués, no ano de 2009. A partir daí enviam notícias e recursos financeiros para os filhos menores, que totalizam nove.

Waikiru foi formada há dez anos e compõe um grupo de vinte e três famílias. Residem em casas de alvenaria, sem acabamento. As mulheres confeccionam artesanato ou trabalham em casas de família. Os homens trabalham em serviço de construção civil, comércio e serviços informais. Alguns Sateré-Mawé já concluíram o ensino médio; contudo, ainda encontram dificuldades em se empregarem formalmente. Apontam como causa de desemprego a falta de cursos de qualificação, como informática, inglês, entre outros, solicitados pelas empresas da cidade.

Segundo o cacique Luiz, seus filhos foram encarregados de liderar os serviços feitos antes por ele, e incentiva os mesmos a aprenderem com os universitários, que vêm realizar pesquisas, solicitando-lhes que os ensinem a redigir um ofício, uma carta, e outros tipos de documentos, exigidos pelos órgãos públicos da cidade. Nesse momento, o filho mais velho do cacique Luiz, coloca-se enquanto liderança da comunidade. O Sr. André é um jovem casado. Sua esposa é a Sra. Valda, irmã da liderança da aldeia *Y'apyrehyt*. Dessa forma, as duas aldeias estão unidas por laços de parentesco.

⁵ Dona Zerbina (1996); Dona Zenilda ou *Aruru* (julho/2007); Dona Zeila ou *Kutera* (agosto/2009). E por último, o único filho de Dona Tereza, Zaquel (dezembro/2010).

O cacique Luiz Sateré relata orgulhoso que a organização já ganhou vários prêmios, como computadores, adquiridos com recursos de competições de dança e ritual de que participaram na cidade de Brasília-DF.

Ao que parece, a forma de inserção dos Sateré-Mawé na sociedade capitalista deu-se de maneira mais estável, em função das representações artísticas ligadas à dança e à produção de artefatos, vendidos como ornamentos e peças de decoração. Nesse contexto, “o econômico e o cultural” compõem uma totalidade indissolúvel. Qualquer processo material inclui, desde o seu nascimento, ingredientes ideais ativos, que são necessários para o desenvolvimento da infraestrutura.

A associação *Waikiru* é formada pelas filhas, filhos, genros, noras, netos do cacique Luiz e de Dona Nândia, que se orgulham em ter conquistado seu pedaço de terra dentro da cidade, oferecendo aos seus filhos “escola do branco” e “escola indígena bilíngue” (que funciona dentro da aldeia), onde os mesmos aprendem a língua materna, dando valor aos seus costumes antigos e à necessidade de inserir-se no mundo dos “brancos”, angariando recursos para a comunidade, que está começando a organizar-se e ter seu reconhecimento frente à sociedade e órgãos não indígenas.

Na aldeia *Waikiru* há uma banca de artesanato, em frente a sua entrada, no conjunto Santos Dumont, no bairro da Redenção. Alguns membros da aldeia costumam se apresentar em show, festas, eventos, festivais, como grupo musical, chamado *Muheru* (rolinha), onde dançam e cantam na língua materna, valorizando a cultura e a língua Sateré-Mawé.

A prática das manifestações artísticas é simultaneamente simbólica e econômica, construída a partir de uma representação que lhe atribui significado novo, mas impregnado das referências cosmológicas.

No discurso dos interlocutores do bairro da Redenção, é o lugar de reordenamento e formação de novas comunidades étnicas, revelando a construção da identidade dos sujeitos. Percebemos que as comunidades nascem a partir de diversos conflitos externos e internos entre famílias Sateré-Mawé, ocasionados também pela intromissão das instituições e agências indigenistas, com suas lógicas “capitalistas”, também os conflitos, de ordem do espaço físico pois, com os casamentos, as famílias crescem e necessitam de território. Nesse processo, há uma reordenação dos espaços, dentro do contexto “urbano”; estes não diluem nem

desestruturaram a identidade étnica, ao contrário, eles servem para promover a reorganização das famílias em torno do pertencimento étnico, reelaborando novos espaços e territorialidade dentro da cidade.

Diante de todas essas questões apresentadas, as comunidades indígenas Sateré-Mawé continuam a lutar por seus interesses coletivos. Dado sua participação efetiva em reuniões, palestras, conferências, encontros organizados pelas associações, órgãos públicos do Estado, Município e União.

1.3 A cosmologia dos Sateré-Mawé e os regimes de cura

Na cosmologia dos Sateré-Mawé existe um lugar chamado *Noçoquém*, no qual se tem certeza de que lá moram as “pedras que falam” e os “animais gente”. Os Sateré-Mawé traduzem este local como um paraíso, onde tudo de que precisam está nesse lugar, que parece ser o primeiro da morada dos Sateré-Mawé.

De onde vieram? Segundo relatos dos velhos Sateré-Mawé, seus ancestrais habitavam em tempos imemoriais o vasto território entre os rios Madeira e Tapajós, delimitado ao norte pelas ilhas Tupinambaranas, no rio Amazonas e, ao sul, pelas cabeceiras do Tapajós. Os Sateré-Mawé referem-se ao seu lugar de origem, como sendo o *Noçoquém*, lugar da morada de seus heróis míticos. Eles localizam-no na margem esquerda do Tapajós, numa região de floresta densa e pedregosa, "lá onde as pedras falam". (Pereira, 2003).

Nunes Pereira (2003), que viveu com esse povo na década de 1950, descreve que “os lagos e rios piscosíssimos que irrigam as terras em que viveram outrora os Maués e, bem assim, as florestas e campinaranas ricas em caças de toda espécie, deveriam constituir, numa época mais remota, uma paisagem magnífica para as atividades desse povo”. A representação do *Noçoquém* - sítio onde se encontravam todas as plantas e animais úteis aos Maués, segundo o mito do Guaraná, deveriam corresponder, outrora, o território por eles ocupado.

Outros autores concordam que este lugar existe de fato e que estava localizado às margens do Tapajós, quando os Sateré-Mawé tinham seu local de “território ancestral” ainda não demarcado pelos órgãos oficiais do Estado. E isto ficou na memória dos mais antigos.

A história oral dos índios Sateré-Mawé relata que antigamente existiam, na região do Rio Maués Açu, três irmãos: *Ocuamató*, *Icuamã*, (homens) e *Onhiamuaçabê* (mulher). A jovem não tinha marido e era cobiçada pelos animais da floresta. Os irmãos não queriam vê-la casada, pois *Onhiamuaçabê* era quem conhecia todos os segredos das plantas medicinais do *Noçoquém* (floresta encantada, onde ficam as plantas e animais úteis).

Um dia, uma serpente ficou à espreita. Quando a moça passou, tocou-a levemente na perna, engravidando-a. Nasceu então forte e bonito denominado *Anumarei't*. A mãe contou para ele que plantou uma castanheira no *Noçoquém*, mas os irmãos enciumados haviam tomado o lugar. O menino quis provar das castanhas e acabou morto pelos guardas que os tios haviam deixado no *Noçoquém*. Desesperada, *Onhiamuaçabê* plantou na terra o olho esquerdo do menino e nasceu um cipó ruim (*guaranarana*, o falso guaraná). Plantou então o olho direito e daí surgiu o verdadeiro guaraná. E o solo escolhido virou chão sagrado (refere-se a região do município de Maués). *Onhiamuaçabê* exclamou profetizando: “Tu, meu filho *Waranã*, serás a maior força da natureza, farás o bem a todos os homens, teu *warã* sagrará todas as festas e ritos; o amor fará de ti um símbolo e todos amigos e inimigos falaram o teu nome, porque és filho de *Anuamauató*”. O guaraná foi crescendo e, de tempos, saía da sepultura do menino um animal: nasceram assim o macaco coatá, o cachorro-do-mato e o porco queixada. E, finalmente, *Onhiamuaçabê* viu brotar de dentro da cova um menino: era o primeiro índio Sateré-Mawé, a origem da “tribo” e ao mesmo tempo o seu filho ressuscitado.

Segundo Obadias Garcia, Presidente do Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé, guaraná quer dizer “princípio de sabedoria” - O guaraná é considerado um Tuxaua: um chefe Sateré-Mawé. Diz o mito tupi que um curumim, um menino, foi morto pelos próprios tios; em seguida, a mãe enterrou os olhos da criança e, com isso, teria surgido o guaraná.

Para o consumo próprio, os índios preparam o guaraná em bastão. A divisão de trabalho é bem definida. A maior parte do cultivo cabe aos homens; as mulheres torram, ralam e servem. O guaraná ralado (*sapó*) está presente em todos os momentos da vida de um índio Sateré-Mawé, seja no cotidiano, em reuniões sociais ou até em rituais como a dança das tucandeiras, um ritual de passagem dos jovens para a vida adulta.

Em sua cosmologia encontramos a origem de uma ciência nas plantas medicinais para curar doenças e preveni-las, tornam-se forte.

E no ritual da Tucandeira representa-se a passagem do menino criança para a fase adulta e, dentro desse contexto, surgem as (re) significações do ritual, principalmente quando este é realizado na cidade.

A liderança indígena chamada na língua materna de *Tui'sa*, narra durante o ritual da tucandeira, realizado em 2009 que: “o ritual da Tucandeira, que vamos apresentar agora, é sagrado pra nós, somente o índio Sateré-Mawé sabe da importância que representa pra nós a Tucandeira que serve como vacina, pra não adoecer, ficar forte, ser bom guerreiro. Representa também a mulher, porque o rapaz iniciado se ferra para casar com a moça. Na aldeia, o ritual é todo mês de novembro, aqui na cidade nós não escolhemos mês, porque dependemos de ajuda, como a alimentação para os guerreiros, convidados, etc”... (*Tui'sa* Moisés Sateré, Abril/2009). Os rituais ocorrem de forma simultânea durante as datas festivas (abril e novembro) em outras épocas acontece quando são convidados pelas instituições públicas para realizá-lo ou a pedido de turistas.

Nas histórias sobre o mito de origem do povo Sateré-Mawé, alguns membros das aldeias, relataram que antigamente já existiam os humanos, os animais que falavam e seres invisíveis. Porém, os Sateré-Mawé ainda não existiam. E, foi a partir da história do papagaio (mawé) que nasceu os sateré (surgidos da lagarta de fogo). Sateré é uma árvore onde viviam várias lagartas de fogo que se alimentavam de suas folhas e foram transformadas em gente (humanos). Nesse tempo, havia o papagaio que falava muito e era muito inteligente; seu dono certo dia saiu de casa e foi caçar. Na casa onde estava o papagaio entrou a onça e perguntou pelo dono do papagaio. Esperto, disse que seu dono havia convidado a onça para comer em sua casa e que a onça poderia vir mais tarde e encontrar com o dono do papagaio. Chegando a casa, o dono do papagaio perguntou:

- Alguém me procurou?

O papagaio respondeu que sim. E, resolveu armar um plano junto com seu dono para matar a onça, que aterrorizava a floresta e outros seres. O dono do papagaio era uma velha, muito esperta. Preparou o mingau de macaxeira mal cozido para a onça comer, e assim ficar doente até morrer, pois o mingau mal cozido faz mal à saúde. A onça chegou para o almoço. E o mingau já estava preparado. Esperto, o papagaio disse que já havia almoçado. Então a onça sentou-se com a

velha para almoçar. A velha astuciosa comeu bem pouco do mingau e deixou que a onça comesse todo o mingau que ela havia preparado. Algumas horas depois, a onça começou a passar mal. E algumas horas depois de almoçar o mingau, a onça morreu. E assim, o papagaio anunciou a todos a morte da onça, e todos puderam sair de seus esconderijos secretos dentro da floresta e puderam habitar outros locais.

As lagartas de fogo saíram da árvore e foram chamadas de Sateré, mais tarde aprendendo a falar com o papagaio Mawé. E assim, surge o povo Sateré-Mawé.

Esse relato mostra a origem do nome e da língua, Sateré-Mawé, contada pelos anciãos da aldeia.

CAPÍTULO II

OS ENSINAMENTOS DA PAJELANÇA

Os Sateré-Mawé dizem que a palavra pajé foi introduzida em seu mundo pelo homem “branco”, para falar do curador. Segundo um dos pajés, “*paini* é curandeiro, um curador que tudo vê e pressente, ele sabe lidar com espíritos de todos os tipos, anda por outro mundo” (Pajé *Curum Bené*, Aldeia *Inhaã-Beé*, novembro/2010).

Nas interlocuções, os *painis* referem-se às atribuições de um curandeiro que vão desde a realização de curas por meio de seus “guias” ou “espíritos”. Neste trabalho, nos reportar-nos-emos como sendo espíritos guias.

As atividades de um curandeiro são “benzeção”, “pegar osso”, “preparar remédios com plantas medicinais”, “ter à sua volta espíritos guias” que indiquem o tratamento para a cura da doença, seja doença do “corpo físico ou do espírito”. Também é atribuído ao *paini* tirar “feitiço”. Nesse rol de atribuições que o *paini* tem que cumprir, há ainda, por parte dos membros das aldeias, que esses trabalhos sejam feitos de forma rápida e eficiente.

Eu levei meu filho para benzer e foi muito rápido que ele ficou curado. O pajé fez um trabalho ótimo, curou meu filho muito rapidamente. Eu nunca tinha levado meu filho nesse pajé, foi a primeira vez; agora já sei, ele é bom mesmo, sabe das coisas. Antes, eu sempre levava num outro senhor, mas ele era “benzedor”; eu precisava levar meu filho muitas vezes, passava quase um mês para ficar bom. E agora, eu to levando nesse novo pajé que conheci; ele só benze três vezes a criança. (Valda Sateré, Aldeia Waikiru, Maio/2010).

Outro *paini* declara que “são eles “os espíritos guias” que ensinam o pajé ou *paini* o tratamento da doença – a cura”. O conhecimento sobre as plantas medicinais aprende com um pajé mais experiente ou faz experimentos seguindo os ensinamentos dos “espíritos guias”, por meio de sonho ou vozes que escuta quando está concentrado em busca da cura. “Esses “espíritos guias” que nos acompanham ao longo do tratamento nos indicam também as rezas que devemos fazer”. (Pajé Dona Baku, Aldeia *Sahu-Apé*, Iranduba-Am, Novembro/2010).

Os Sateré-Mawé dizem que todo pajé tem que saber rezar ou benzer. Se esta pessoa não realiza este tipo de atividade, não pode ser considerada como pajé;

pois na cosmologia Sateré-Mawé, esse tipo de especialista - o pajé - realiza todas as atividades atribuídas a ele, como rezar ou benzer, conhecer as plantas medicinais, assim como ervas medicinais, cascas, folhas, sementes e outros tipos de materiais encontrados na floresta que podem servir de medicamento ao doente.

Os pajés sabem preparar os banhos, as garrafadas, os remédios naturais; também realizam outras atividades, como as de pegar osso, em casos de desmentidura e, rasgaduras que parecem indicar uma espécie de feitiço. Acrescenta-se ainda a atividade de prever o futuro e evitar episódios ruins dentro da aldeia em que mora, prevenir e diagnosticar doenças, tanto do espírito, quanto as do corpo físico. Caso lhes falte algumas dessas atribuições, são chamados pelos membros da aldeia de benzedor(a) ou rezador(a), pegador(a) de ossos, conhecedor(a) das plantas medicinais, ervateiro(a). Tais designações indicam emergir de um sistema de hierarquia.

Abaixo, elaboramos um quadro sinóptico desses especialistas, conforme diálogos com os Sateré-Mawé, que indicam uma hierarquia quanto às atividades de cura.

Especialistas da cura	Atividades que realiza
<i>PAINI</i> Pajé, curador, curandeiro.	Cura doenças do espírito (<i>ma'an</i>) e do corpo físico. Realiza “rezas”, faz defumação, faz banhos (folhas, raízes, cascas). Pega desmentidura ou pega osso, cura rasgadura, tira feitiço.
<i>IPOITYRO</i> “Benzedor” “Rezador” ou	Realiza “rezas” para curar a doença, como mau-olhado, inveja, quebranto. Utiliza-se de plantas e “orações” para realizar seu trabalho. As “rezas” são aprendidas com outro pajé e não podem ser publicadas, podendo acarretar “prejuízo”. Se vierem a público, perdem o efeito de cura. O “benzedor” precisa tê-las em segredo, só as repassando para um futuro especialista. Também pode “pegar osso”, “desmentiduras”, “rasgaduras”; nesse caso, poderá utilizar as rezas e algumas técnicas de cura.
“Pegador de osso”, “desmentidura”, “rasgadura” (se desdobra em “pegador de osso” que não utiliza reza, e “pegador de	Realiza trabalhos de “desmentidura”, ou seja, caso a pessoa tenha torcido (torções) o pé, dedos das mãos, pés, tornozelo, joelho, dor nas costas, braços, pulso, ombros, coisas que indicam que o “osso da pessoa está fora do lugar”. Muitas vezes, o especialista detecta que poderá ser um “nervo torcido”, uma articulação. Este trabalho exige grande conhecimento do corpo humano

osso que utiliza reza”)	(esqueleto e outros órgãos do corpo), pois requer que o especialista coloque o osso no lugar. Alguns tipos de especialista não tocam no local da dor, apenas realizam a “reza” no local da dor.
“Conhecedor das plantas medicinais”, “ervateiro”.	Conhece vários tipos de plantas medicinais, incluindo cascas, raízes, folhas. Abrange seu conhecimento para as ervas medicinais. Pode indicar banhos preparados com folhas para os casos de “panema”. Em geral, preparam garrafadas, remédios naturais, xaropes, chás e indicam o tratamento, conforme o sintoma do cliente. A maioria dos membros das aldeias visitadas conhecem algum tipo de planta e ervas medicinais, e as utilizam nas curas e prevenções de doenças (<i>satek</i>).

Quadro 1 – Especialistas da cura.
Fonte: Kalinda Félix, agosto/2011.

Os diálogos com os especialistas e com membros das aldeias dos Sateré-Mawé apontam para um sistema de hierarquia, que se considera a “força” do pajé primordial no ato da cura.

Ao que tudo indica, os especialistas têm nos espíritos, os conhecimentos sobre a cura, e esta ação curativa poderá ser rapidamente obtida, dependendo da “força” que o curador dispuser. A “força” de que falam os Sateré-Mawé e os próprios especialistas da cura está condicionada ao mundo dos não-humanos, ou seja, são os espíritos que guiam o especialista na ação curativa, que poderá se delongar caso os espíritos não encontrem rapidamente a solução para o doente. Nessa ordem, os espíritos do mundo dos não-humanos também possuem um sistema de hierarquia, que parece emergir de um conhecimento sobre o seu próprio mundo. Assim, sua “força” indica sabedoria e conhecimento sobre o tipo de doença e o seu meio de cura.

“O pajé é o mesmo *paini* na nossa língua materna, ele tem poder conforme os espíritos, que são seus guias. Esses espíritos têm força, poder de curar mas, se eles (os espíritos) não tiverem força para combater a doença, ainda mais se ela for feitiço, o pajé não vai poder curar”. (Suzy Sateré, Aldeia Waikiru, maio/2010).

A partir das interlocuções junto aos Sateré-Mawé, elaboramos mais um quadro sinóptico que organiza as “forças” atuantes dos espíritos que guiam a cura.

Espíritos guias (mundo dos não-humanos)	Locais que habitam no mundo dos humanos.
Espíritos curandeiros (bons) Têm grande poder de cura.	O mundo dos humanos é habitado por seres invisíveis. Há diversos tipos de espíritos: “mãe da floresta”, “mãe d’água”, “dono do lago”, “dono do rio”, seres aquáticos; há seres por toda mata, floresta, igapós, rios, lagos; todos os caminhos são habitados. Na cidade: ruas, becos, vielas, casas.
Espíritos maus, ruins Têm grande poder de adoecer a pessoa.	
Espíritos auxiliares (pessoas que foram grandes especialistas em vida na terra dos vivos)	Habitam todos os lugares da floresta, mata, cidade. Esses espíritos auxiliam na cura e no aprendizado de um pajé, curador, ervateiro, benzedor.

Quadro 2 – Socioespacialidade cósmica dos espíritos.

Fonte: Kalinda Félix, Agosto/2010.

Para os Sateré-Mawé, os espíritos habitam o mundo dos humanos, mas poucas pessoas estão habilitadas a vê-los e ouvi-los. Tais espíritos podem ser curandeiros, auxiliares; estes ajudam na cura de doenças seja do espírito ou do corpo. Já os espíritos de pessoas mortas, que não querem ir habitar o mundo dos mortos, ficam vagando pelos locais de vida dos humanos, podendo causar doença de espírito ao se aproximarem dos vivos humanos. Existem ainda os espíritos maus que se dedicam a causar doenças nas pessoas vivas. Tais espíritos maus trabalham junto aos feiticeiros, porque só sabem causar o mal.

Nesse caso, o especialista mais preparado consegue detectar o mal antes que ele aconteça, prevendo-o da seguinte forma:

“O *paini* sonha com quem tá querendo fazer o mal para ele, e sabe que aquela pessoa tá enfeitiçada (só de olhar, o *paini* já sabe), se ela é boa ou má. Sabe por quê? Porque o *paini* tem poder, ele tem espírito forte, que o acompanha e protege dos males; o mundo tá cheio de espírito mal, e o *paini* precisa tá protegido também. Um *paini* forte cuida de toda aldeia. Agora, se ele não tem espírito forte, que lhe ensine todos os caminhos da cura, ele não consegue curar a doença, e fica por muitos dias tentando curar. E corre o risco de não conseguir tratar o doente”. (Pajé Deolindo, aldeia Waikiru, abril/2010).

Sobre os sonhos, Augé (1997) em “La guerra de los sueños” aborda que os sonhos são inconscientes da representação social presente no imaginário individual e coletivo, diante de determinados símbolos inventados ou constituídos, em

determinada lógica religiosa, de comunicação e tecnológica. Nesse trajeto antropológico, o autor fala sobre o sonho, remetendo sua reflexão para o mundo contemporâneo.

No caso dos Sateré-Mawé, os sonhos remetem ao presente vivido; são decifradores de enigmas do cotidiano, como as guerras que acontecem dentro da aldeia, devido às diversas tensões entre os próprios moradores e os conflitos com a sociedade não-indígena; nesses casos, os especialistas se encarregam de decifrar esses enigmas, por meio dos sonhos, revertendo assim o quadro negativo de tensões para um quadro de harmonia na aldeia. Dessa forma, as doenças estão também no âmbito coletivo; tensões e conflitos são preocupações que atingem a todos os membros da aldeia. Os sonhos dos especialistas desdobram esses acontecimentos, prevendo ou revertendo do negativo ao positivo. Nesse ínterim, o desejo, a projeção e a expectativa do especialista é solucionar os efeitos causados pelas tensões, doenças e feitiços direcionados à sua aldeia. Os sonhos indicam traduzir uma situação mediante uma solução de um especialista mais experiente.

Os Sateré-Mawé falam sobre “dom”, que carrega um especialista. O dom seria a “arte de curar”, uma “energia emergida dos espíritos guias”.

“O pajé tem do dom da cura; se ele não tiver, ele não consegue curar as doenças do corpo e nem do espírito; ele carrega com ele essas energias – os espíritos que são seus guias na cura”, o pajé já nasce com esse “dom”. (Pajé Dona Baku, Aldeia Sahu-Apé, Iranduba-Am, Março/2010).

Nas interlocuções aparece a categoria de *pajé de nascença* – aquele que tem o “dom”, e o pajé que aprendeu a realizar algumas atividades, excluindo o “dom” que indica o tipo ideal de um curador completo e perfeito - o *paini* para os Sateré-Mawé.

As narrativas apontam que o “dom” é algo especial, acontece quando você nasce, e os bons espíritos o seguem por toda a vida; são espíritos que realizam curas; aqueles que possuem o “conhecimento de dois mundos”, do mundo visível e invisível. O mundo dos humanos é habitado por seres invisíveis. Há diversos tipos de espíritos; “mãe da floresta”, “mãe d’água”, “dono do lago”, “dono do rio”, seres aquáticos; há seres por toda mata, floresta, igapós, rios, lagos, todos os caminhos são habitados. Nessa socioespacialidade cósmica, os seres humanos precisam ter

cuidado ao sair de casa; caminhar pela floresta requer certos cuidados; nadar em um rio ou lago em horários impróprios pode representar um perigo para a pessoa.

Segundo um dos *pajés*, a cidade também é habitada por esses espíritos bons e ruins, e precisam se proteger desses males que poderão atingi-los. Um *pajé* tem o “dom” de reconhecer uma pessoa doente pelos espíritos, olhando bem no fundo dos olhos ou detectando sinais em seu comportamento.

A diferença entre um *pajé* menos experiente e um mais experiente está em saber lidar, ou melhor, negociar o tratamento do doente. Os jogos de feitiçaria estão por toda a parte, e somente um *pajé* bem experiente irá saber lidar com a cura do feitiço. Retirar o feitiço requer força e poder de negociação com os espíritos que perseguem aquela pessoa – o enfeitado. Também um *pajé* ainda recentemente treinado jamais poderá iniciar outro *pajé*, pois somente com anos de experiência da pajelança é que se aprende a ensinar e iniciar outros *pajés*. Desse modo, as interlocuções apontam um jogo do “saber lidar”, pois a experiência da atividade de pajelança requer disposição e sabedoria. Um *pajé* aprende mais com suas próprias experiências, demonstrando por meio do “saber lidar”, para os outros, a confiança, o respeito, e maior prestígio em relação ao menos experiente.

Os *pajés* Sateré-Mawé são iniciados com a ajuda de outro *pajé* mais experiente, que ensina o neófito a lidar com os espíritos que curam, seguindo rigorosamente um longo período de enclausuramento, com regras alimentares, purificação e controle do corpo, recebendo ensinamentos de como exercerem as atividades da pajelança e suas atribuições.

O aprendizado requer um longo período. Desde ainda criança, a pessoa que está predisposta ou pré-determinada a ser *pajé* começa a ter os primeiros sintomas (desmaios, sonhos, vômitos, febre) de que algo está prestes a acontecer; esses são os primeiros relatos dos *pajés* Sateré-Mawé sobre sua iniciação e ensinamentos que receberam.

E nesse longo período de aprendizado, o *pajé* mais experiente ensina regras de alimentação e cuidados com o corpo. Para poder receber os espíritos que curam, é necessário concentração e muito aprendizado.

Sobre os cuidados com o corpo, Mauss (2003) nos fornece subsídios para pensar o corpo do *pajé* enquanto uma construção social. Na leitura de “As Técnicas Corporais”, o corpo seria uma extensão da cultura do sujeito, pois ele é educado e moldado de sociedade para sociedade, carregado de símbolos que traduzem a

intenção ou indicam à qual sociedade o sujeito pertence. No que diz respeito ao pajé, poderá-nos-á nos ajudar a pensar as técnicas corporais de pajelança que o neófito terá que aprender ao longo de seu período de ensinamentos recebidos pelo pajé mais experiente. O neófito terá que dominar tais técnicas corporais próprias da pajelança, que vão desde as regras de alimentação, enclausuramento, purificação do corpo e da mente.

Mary Douglas (1996) em “Pureza e Perigo” nos encaminha para entender as atitudes de controle do corpo e sua relação com o controle social, apontando que a purificação e a poluição são contrárias e desequilibram a relação que tende a ser controlada dentro do grupo social. A contaminação para os Sateré-Mawé poderá vir por meio da alimentação, enfraquecendo o corpo e denegrindo a imagem do pajé. O processo de purificação requer cuidados, obediência às regras de alimentação que estão condicionadas a alguns alimentos tidos como “saudáveis” naquele processo de desenvolvimento das atividades do pajé.

Os Sateré-Mawé citam que comer castanhas de caju, saúva (formiga), farinha com água (chibé) são alimentos saudáveis e que fortalecem o corpo, purificando-o.

Os alimentos considerados “imundos” como carne de porco, peixes lisos, ou seja, sem escamas, quelônios são alimentos que podem contaminar o corpo, tornando-o vulnerável às doenças.

Ainda que obedeçam às regras alimentares, tem ainda o processo de enclausuramento, momento em que o pajé só poderá ser visto pela sociedade quando estiver preparado para lidar com as situações de perigo. A purificação com banhos preparados com folhas, cascas e ervas serve também para purificar a mente, retirando do neófito os pensamentos que possam atrapalhar o desenvolvimento da mente e da concentração. Os banhos de purificação do corpo são também para “abrir caminhos” de uma nova caminhada. Ser pajé é está convicto de que seguir regras e normas requer disciplina, dedicação, sacrifícios alimentares e total atenção com o corpo e com a mente. Nesse abrir caminhos, remete a um sentido de estar preparado para a vida: afugentar os males que possam aparecer, estar protegido contra os espíritos ruins e ser energizado com a aproximação de espíritos bons.

Um pajé mais experiente diz que, durante o período de desenvolvimento do futuro pajé, a alimentação é controlada, e não se pode comer comida remosa ou

reimosa⁶. A desobediência poderá acarretar prejuízo ao aprendiz; o neófito será castigado podendo ficar “louco” ou fazer com que os “espíritos guias – os curandeiros” afastem-se, e ganhem espaço e proximidade os espíritos malignos. Pois, segundo um pajé mais experiente, o “corpo está aberto”, vulnerável aos males, e ao mesmo tempo vai sendo purificado à medida que os “espíritos curandeiros” estão sempre por perto do neófito. Essa vulnerabilidade é associada ao conjunto de ações que estão sendo implementadas na formação do pajé; ele necessita ter o controle dos seus próprios desejos; precisa controlar seu corpo, sua mente; mas, se isso não ocorrer, receberá o “castigo”.

A esse respeito, um dos membros da aldeia relata que havia um pajé em formação, desenvolvendo seus “dons”, com um pajé mais experiente. Já passara quase três anos de aprendizado e clausura do neófito, até certo dia em que o aprendiz resolveu sair de seu confinamento. Passou a noite consumindo bebida alcoólica e comendo alimentos reimosos. No dia seguinte, voltou para o enclausuramento. O pajé experiente vendo aquilo tratou de dizer que devido àquela atitude, todo seu trabalho havia sido perdido, pois se proíbe durante o treinamento comer comida reimosa e beber álcool; e já o tinha avisado sobre isso, inclusive sobre as consequências de transgredir as regras. O neófito, vendo seu erro, quis consertá-lo, mas não houve sucesso. O aprendiz não completando seu treinamento, ou melhor, quebrando seu desenvolvimento, é abandonado pelos espíritos curandeiros e passa a ficar vulnerável a espíritos malignos, devido seu “corpo ainda está aberto”, ou seja, fragilizado e exposto para qualquer espírito se aproximar. O enclausuramento tem a função de guardar o corpo do pajé aprendiz, no sentido de protegê-lo de maus espíritos, porque o lugar do enclausuramento é “bem preparado”⁷ e é o único onde o neófito está seguro de todos os perigos que o rondam.

Como faltava pouco tempo para que o especialista estivesse preparado para exercer suas atividades de cura, ele passou a exercer atividade de “benzedor” ou “rezador”, pronunciando apenas aquelas aprendidas e memorizadas durante o

⁶ Comida *reimosa* ou *reimosa* é aquela que poderá contaminar ou prejudicar o aprendiz do pajé. São alimentos proibidos (carne de porco, peixe liso ou de pele, frituras). O princípio são alimentos gordurosos e os que causam inflamação. Também é proibido ingerir bebida alcoólica durante o aprendizado da pajelança.

⁷ A preparação local é realizada com “rezas”, “benzimentos” pelo pajé experiente, onde são invocados os espíritos protetores para guardar o lugar, afugentando os espíritos malignos.

treinamento. Alguns membros da aldeia Waikiru relatam que o pajé mais tarde enlouqueceu devido a presença de espíritos malignos que se aproximavam dele e o perturbavam. Dessa forma, ocupou uma especialidade mais baixa na hierarquia da pajelança.

A proximidade dos espíritos guias faz a pessoa, que ainda não sabe lidar com estes, apresentar sinais interpretados pelas outras pessoas como: “perturbação” e “doenças”, e como febre prolongada sem aparente motivo. São diversos quadros em que a pessoa aparenta estar “doente”. Mas, segundos os Sateré-Mawé isto pode se configurar como um quadro de transformação da pessoa em pajé. E nesse processo de transformação deve-se ter todo o cuidado. É justamente nesse limiar entre estar pajé e aspirar a pajé que as forças tomam conta da pessoa, e o principal meio neste momento é o corpo do pajé e sua mente, que precisam estar preparados para receber os espíritos.

“À medida que os guias – os espíritos se aproximam, o corpo sente e a mente fica perturbada, por isso, o pajé precisa fazer o treinamento, aprender a lidar com isso, ele precisa de muito tempo para se acostumar com isso, a lidar com os espíritos guias; são muito forte para nós, que somos simples mortais; nós somos apenas a casca deles, eles é quem curam”. (Pajé Dona Baku, Aldeia Sahu-Apé, Iranduba-Am, março/2010).

Victor Turner (2005), na obra “O processo Ritual” aponta-nos algumas ideias de como pensar nessa passagem em que os Sateré-Mawé conduzem esse acesso do neófito, aprendiz de pajé, iniciado, ao status de pajé, ou outras especialidades, tais como “curandeiro”, ou o “curador”, “benzedor” ou “rezador”, “pegador de ossos”, “conhecedor de plantas e ervas medicinais”. Esses especialistas estão hierarquicamente distribuídos conforme suas especialidades e atividades que realizam. Os ritos de passagem marcam mudanças do indivíduo na estrutura social e, de acordo com os conceitos de liminaridade e *communitas* de Turner (2005), essa passagem envolve algo como um renascimento. Para mudar de status, o indivíduo é primeiro distanciado da estrutura social (clausura), como se morresse ou deixasse de existir naquela posição que ocupava na sociedade. Passa, então, por um processo liminar (iniciado, aprendiz, neófito), em que está fora da sociedade, colocado em um estado de igualdade e humildade, desprovido de status. Só então o indivíduo volta a ser integrado à estrutura social, ocupando agora uma nova posição (pajé).

Agora que já controla seu corpo e espírito, sente-se preparado para realizar as curas. O pajé vai ao longo de sua vida aprimorando seus conhecimentos sobre plantas medicinais, preparo de remédios, guiado pelos espíritos guias, que são curandeiros. Poderá viajar por mundos diferentes, retornando com a cura, sendo assim prestigiado por membros das aldeias Sateré-Mawé e pela população não-indígena que procuram a cura por meio do conhecimento indígena.

2.1 Os especialistas Sateré-Mawé e sua trajetória de vida

2.1.1 A Especialista Dona Baku

A primeira especialista, com quem tivemos contato, atende pelo nome de Dona Baku⁸; é dessa forma que ela gosta de ser chamada. Ela nos diz que esse nome foi seu pai, o Sr. Abidão, que lhe atribuiu assim que ela nasceu, na Aldeia Ponta Alegre, no município de Barreirinha/Am.

Sobre sua trajetória de vida enquanto pajé, ela nós relata que desde menina, por volta dos seus 11 anos de idade, começou a ter desmaios e sonhos que a faziam ter medo. Conta que quando criança sempre teve a saúde fragilizada e lembra de poucos momentos em que esteve na convivência de outras crianças participando de brincadeiras. Devido à saúde frágil, estava sempre em casa aos cuidados da mãe Dona Tereza.

Eu sempre fui uma criança muito doente, vivia com febre, com dores no corpo, vômitos e assustada, minha mãe sempre me levava ao pajé, mas este nunca dizia o que eu tinha, não sei por que; ele me benzia, fazia remédios, mas não dava jeito, eu sempre doente, doente (...); minhas irmãs viviam brincando, e eu só ficava olhando elas brincarem, querendo estar lá, participando das brincadeiras, mas a minha saúde não deixava e eu ficava mais triste. Minha mãe cuidava muito de mim, ela sempre foi muito atenciosa. A minha mãe me levava no médico e no pajé, e nada... eu não melhorava em nada. Era difícil estar bem de saúde; minha mãe sofreu muito cuidando de mim. Mas, hoje em dia eu agradeço muito a ela por ter-se dedicado cuidando da minha saúde. (Dona Baku, Aldeia Sahu-Apé, Iranduba, Novembro/2010).

⁸ Baku é um peixe amazônico. O nome vulgar em outras localidades é Baiacu-de-água-doce. O nome científico é *Colomesus Asellus*; seu principal atrativo é quando ele incha ao detectar um predador para se tornar maior do que parece. Mede cerca de 12 cm.

As descrições do quadro de saúde de Dona Baku ainda na infância retratam os desmaios e sonhos como os primeiros sinais de iniciação ao mundo do pajé. Ou do que seria o início de um “dom” ainda não desenvolvido e treinado para lidar com os espíritos. A pajé relata sobre os sintomas do “dom”, que são os desmaios e os sonhos. Isso seria a confirmação de que ela não escaparia aos desejos dos “espíritos” que indicam os tratamentos para as doenças. Como ela ainda era muito criança para compreender o que eram aqueles desmaios e sonhos, ficava com muito medo e pedia para a mãe levá-la ao pajé para que ele a curasse daquilo que a perturbava. Ainda criança, conta que seu desejo era ficar curada daqueles desmaios e sonhos. Ela conta que sonhava com pessoas conversando com ela; parecia outro mundo. Essas pessoas queriam levá-la para outro lugar, e nesse momento ela acordava assustada, com medo de que aquelas pessoas pudessem levá-la para sempre. Após peregrinar em médicos e pajés da aldeia Ponta Alegre, Dona Baku conta que certo dia, sua mãe resolveu levá-la a outro pajé mais distante de onde moravam, e foi justamente este pajé que indicou o tratamento correto para ela. Disse a Dona Tereza, sua mãe, que a menina de apenas doze anos possuía “dons” para ser pajé; a mãe ficou assustada e surpresa e não sabia o que fazer para ajudar a filha. A mãe chegando a casa participou ao Sr. Abidão a notícia. Os pais chegaram ao consenso de que a filha precisava desenvolver o seu “dom”. Dessa forma, passaram a levá-la constantemente ao pajé que a tratou e fez os encaminhamentos para que ela soubesse lidar com os “espíritos” que a faziam desmaiar e sonhar. Logo a menina ficou curada e começou a iniciar seus trabalhos de cura. No início, realizava pequenos curativos com plantas medicinais, fazia “benzenção”, pegava ossos e colocava no lugar, fazia “puxações”.

Passado pouco tempo, a morte do pai de Dona Baku desencadeou uma série de problemas financeiros e de ordem social dentro da família, desestruturando toda a família. Ainda muito jovem, por volta dos treze anos, Dona Baku veio para Manaus, enviada pela mãe, para continuar os estudos e buscar emprego, pois estava cada dia mais difícil buscar alimentos dentro da aldeia. Em Manaus trabalhou como babá, doméstica; conta que era muito mal tratada pelos donos da casa por não saber lidar com os utensílios domésticos, máquinas, aparelhos eletrônicos, preparar alimentos de acordo com que lhe era pedido. Não falava bem o português, não recebia salário em moeda corrente; em troca do trabalho doméstico recebia

roupas e sapatos usados. E a continuidade da escola não foi em frente, pois sofria humilhações e discriminação por ser indígena; acabou desistindo da escola.

Voltando para a aldeia Ponta Alegre, casou-se. Não conseguindo viver da caça nem da pesca na aldeia, nem tampouco ter lucro nas plantações de roça e laranja, retornou a Manaus. Já casada e com seis filhos ainda pequenos veio a residir no Conjunto Santos Dumont, Bairro da Redenção, em Manaus; hoje, aldeias *Y'apyrehyt* e *Waikiru*. Naquele momento, residiam a mãe Dona Tereza⁹ e também as suas irmãs Zerbina¹⁰, Zeila¹¹, Zenilda¹²; todas casadas e com filhos.

Dona Baku diz que sempre exerceu suas atividades de pajé, realizando curas nos próprios familiares e quando a procuravam. Mas a pajelança se intensificou quando ela formou a sua própria comunidade Sateré-Mawé chamada de aldeia *Sahu-Apé* localizada na Estrada Manoel Urbano, km 37 no município de Iranduba/Am.

No início, conta que foi difícil deixar as irmãs e sobrinhos, mas a família crescia e precisava de espaço físico. Após muitos desentendimentos dentro da família devido à intrusão de agências indigenistas, com projetos que nunca deram certo dentro da aldeia, as irmãs e suas famílias buscaram espaços dentro da cidade e formaram novas aldeias, ficando apenas residindo na Redenção os filhos da Dona Zerbina, que faleceu em 1996.

Dona Baku lembra vários episódios tristes de sua vida e as tensões entre ela e as irmãs, lamentando tudo o que já aconteceu, desde que elas vieram residir na cidade. Ainda morando na Redenção, lembra que ela e as irmãs recebiam muitas visitas de turistas, políticos locais, agências indigenistas e estudantes. Desde a década de noventa já realizavam apresentações de danças, cantos indígenas e o ritual da tucandeira, solicitado pelos órgãos do Estado e prefeitura. Nessa época, recebeu um convite de um dos hotéis de selva para realizar apresentações para turistas estrangeiros. Aceitando o convite, foi para a vila do *Ariaú* no Iranduba, indo residir em um terreno doado pelo proprietário do hotel de selva. Conta que chegou a passar muitas necessidades desde vestimenta, calçados e alimentos para ela, o

⁹ Hoje coordenadora da Aldeia Hiwy (Gavião);

¹⁰ Faleceu em 1996 no bairro da Redenção, acometida de Diabetes. Lutou junto às irmãs na AMISM.

¹¹ Faleceu em 2009. Foi coordenadora e Tuxaua da Aldeia Inhaã-Beé no Tarumã-Açu, Manaus/Am.

¹² Faleceu em 2007. Fundadora da Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé – AMISM, iniciando seus trabalhos na década de 90, obtendo o CNPJ em 1995. Hoje a AMISM é conduzida por Regina Sateré, filha da Dona Zenilda, que conduziu vários projetos por meio da AMISM, localizada no bairro da Compensa, Manaus/Am.

marido e filhos, e que após entrar em conflito com o dono do hotel, mudou-se para outro terreno. Nessa época, ficou-se sabendo do projeto sustentável do gasoduto Coari-Manaus. Como o terreno ocupado ficava próximo de onde passaria a tubulação, recebeu benefício por causa desse projeto, e assim foi construída a aldeia *Sahu-Apé* em 1996. Construída em forma de círculo, ao centro fica o Barracão, local de recebimento de visitantes, estudantes, turistas. O local é bem arborizado e ao fundo do terreno fica paraná do *Ariaú*, um braço de lago por onde vêm os turistas trazidos pelo hotel de selva *Ariaú Towers*, com quem hoje tem um contrato firmado para receber turistas nos fins de semana. Por vezes realizam a apresentação do ritual da tucandeira e fazem apresentação de danças e cantos na língua materna.

Dona Baku é a tuxaua, coordenadora da aldeia *Sahu-Apé*. No local ela possui um lugar que chama de “farmácia indígena”, mostrando para aos turistas e visitantes os remédios naturais, produzidos diretamente com a matéria-prima da floresta: são cascas de árvore, plantas, cipó, folhas, ossos e pele de animais, penas de aves, essências, e outros objetos que fazem parte da “farmácia indígena” como ele chama, ou “*cunã* farmácia” na língua materna, “casa de cura”.

A profissão da parteira também é exercida por Dona Baku. Ela nos diz que recebeu também esse ofício por intermédio de espíritos que a conduziram nesse processo. O primeiro parto que realizou foi o de sua irmã e, desde lá ela, dedicou-se aos trabalhos de “puxar a barriga”, “benzer a grávida”, “benzer a criança” e conduzir o parto. Dona Baku costuma dar nomes na língua materna aos seus netos. Ao nascerem, são “benzidos” e logo que alcançam a idade de um ano recebem um nome de acordo com a aparência ou com o que demonstram ser em seu íntimo. Dona Baku diz que primeiro procura sentir o espírito da pessoa, depois dá o nome a ela. E assim deu nomes a todos os filhos, genros, noras e netos.

Hoje, Dona Baku sente que a filha *Midiã* possui o “dom” da pajelança, e há alguns anos ela vem desenvolvendo o “dom” da mesma, conduzindo-a a realizar “puxações”, “pegar osso”, preparar remédios e, na sua ausência, a filha já assume o papel de apresentar a “farmácia indígena” aos turistas e visitantes. As mulheres *Sateré-Mawé* costumam abandonar suas funções na aldeia, por volta dos sessenta anos de idade. Dona Baku daqui a alguns anos irá atingir essa idade. Dessa forma, ela já prepara a filha para conduzir os seus trabalhos enquanto pajé. O posto de liderança ainda parece não definido, haja vista que Dona Baku tem três filhos

homens, que exercem diferentes funções dentro da aldeia e da Associação Indígena *Sahu-Apé* – AISA organizada em 2005, obtendo o papel de organização formal em 2006, sob o comando de Dona Baku.

Dona Baku nos diz que seus trabalhos de pajelança são conduzidos pelos “espíritos curandeiros” que a seguem desde que ela nasceu. Ela os vê, fala-lhes, e os ouve; eles são os principais meios de conduzir o tratamento da doença, mostrando a ela os preparos que devem ser seguidos. Sem eles, ela nos diz:

Eu não seria nada, sem eles – os espíritos guias. Eles são os meus olhos, os meus ouvidos, a minha boca. Eu sou apenas uma “casca” que serve a eles, e assim é a minha vida, seguindo tudo que eles me conduzem; eles me fazem sonhar com o futuro, e enxergo através deles o que de ruim poderá acontecer com a minha família. Aí eu aconselho meus filhos e tomo as providências para que nada de mal nos aconteça. Mas, agora, eu to seguindo mais os mandamentos da igreja, e o pastor me disse que eu devo parar com essas atividades; eles não concordam com o que eu faço, mas eu digo a eles que isto não depende de mim. Mas, eu sei quando eu devo parar; sei que vai chegar o dia. Mas, eu ainda vou demorar para deixar tudo isso para trás, porque isso também faz parte de mim. Eu to me dedicando mais à igreja agora; tô guardando todos os sábados e indo a todos os cultos da semana. Mas, ainda é difícil para mim, porque eu não posso deixar tudo de uma vez, tem que ser aos poucos. (Dona Baku, Aldeia Sahu-Apé, Iranduba-Am, Novembro/2010).

Com a entrada da igreja Adventista do Sétimo Dia, os Sateré-Mawé seguem algumas normas da doutrina evangélica, mas negociam com o pastor a condição de serem indígenas e possuir meios de vida diferente da sociedade não-indígena, como a venda de artesanato na aldeia *Sahu-Apé* a qual recebe turistas estrangeiros. Em uma de nossas visitas agendadas à aldeia *Sahu-Apé*, realizada em março de 2010, Dona Baku recebeu-nos de braços abertos, mas foi logo avisando:

“Hoje é sábado e nesse dia eu sirvo ao Senhor, e não darei entrevista, mas podem ficar até a hora em que quiser; vocês são bem-vindas, podem almoçar, merendar, jantar, até dormir aqui, e amanhã que é domingo é dia de lazer aqui na aldeia, e também de receber turista e vender artesanato” (Pajé Dona Baku, Aldeia Sahu-Apé, Iranduba-Am, março/2010).

Há algum tempo, visitei Dona Baku em 2006. Nessa época, ela já frequentava a Igreja Adventista do Sétimo Dia, mas ainda costumava receber, aos sábados, turistas, estudantes e visitantes. Nessa visita em 2010, as regras já se haviam transformado; o que nos chamou a atenção foi a proibição de receber turistas dentro

da aldeia aos sábados, dia em que se costumava vender mais artesanato e obter maior renda com o pagamento da visita na aldeia *Sahu-Apé*.

Na aldeia *Sahu-Apé* se realiza a escola sabatina conduzida por Midiã e Dona Baku, que ensinam às crianças as doutrinas da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Nesse processo de transformação das atividades diárias dos Sateré-Mawé, a religião também sofre transformação, em que é conduzida a um campo semântico. Enquanto cedem a algumas regras da igreja que frequentam, percebe-se que a cosmologia indígena continua a imperar dentro da aldeia. A maioria dos hinos entoadas na igreja, os Sateré-Mawé fazem questão de cantá-los na língua materna. Haja vista os vários episódios que presenciamos e ouvimos dos próprios Sateré-Mawé sobre suas regras de viver bem. A religião conduz a certas regras, como não beber álcool, guardar o sábado para louvar ao Senhor, podendo os Sateré-Mawé praticar seus rituais, costumes, danças.

Nesse contexto, abrem-se caminhos para pensar as transformações cosmológicas, dentro do regime noturno numa ação predominante de reunir, sendo capaz de harmonizar contradições através do tempo. O guardar o sábado significa liberar o tempo ordinário fortalecendo o tempo dos rituais.

Pensando também num regime diurno, os cultos realizados nas aldeias, exigem uma postura que é privilegiada pelas sensações a distância, como a visão e a áudiofonação; é pondo-se em pé que o homem libera o ouvido, podendo assim exercer melhor o sentido da audição e da visão. E liberando suas mãos, ele ergue tanto para o combate quanto para o julgamento. Portanto, Durand (1997) forneceu caminhos para pensar a transformação cosmológica seguindo dois regimes.

E, por falar em combate, Dona Baku relata sobre o protetor da aldeia *Sahu-Apé*: é o vovozinho, também conhecido por “curupira”, um menino franzino de olhos vermelhos, com os pés virados para trás, possui três dedos em cada uma das mãos. Ele é o protetor da floresta e somente Dona Baku o vê e conversa com ele. Ela ouve seus assobios nas noites e, quando ele quer lhe dizer algo, vem a sua porta, corre pelo barracão para ter certeza de que todos estão dormindo em suas casas. Segundo Dona Baku, é um espírito bom, mas quando contrariado pode causar algum mal àquele que lhe desobedeceu. Quando há a presença de visitantes na aldeia Dona Baku logo avisa ao cair da noite: - não podes sair do seu quarto. Se quiseres fazer alguma necessidade, espera amanhecer o dia; não abra sua porta, mesmo se ouvir algo bater, gritos, assobios, passos ou voz. Seguindo essas regras,

consegue-se dormir na aldeia *Sahu-Apé*. Há quartos na aldeia, oferecidos aos visitantes, mas este deverá seguir as regras; se as quebrar, será castigado com doença. Se for fazer algo escondido na mata, o vovozinho te perde, e aí será necessário alguém te buscar. Você fica tonto e atordoado dentro da mata, sem saber a direção que deve tomar, para retornar para casa. Por isso, de tempos em tempos, Dona Baku trata de ofertar algo ao vovozinho, colocando em uma cuia bebida de aguardente e deixando no centro do barracão como forma de agradecer a proteção recebida. O vovozinho costuma estar presente nos acontecimentos ruins, e bons dentro da aldeia, nos julgamentos e na condução dos castigos. As crianças e a própria Dona Baku costumam chamá-lo de *vovozinho* como forma de torná-lo mais próximo e longe da figura que os livros de conto, como os de Monteiro Lobato, traduzem sobre a figura do curupira, como espírito mal da floresta. Para os Sateré-Mawé, esse espírito continua sendo o protetor da floresta; é um bom espírito; só causa o mal para aqueles que infringem as regras da floresta, como caçar em demasia, andar à noite na floresta, desdenhar desse espírito, desobedecer às regras que existem num mundo dos espíritos.

Dona Baku costuma tratar os doentes indígenas de forma diferenciada, principalmente, no que diz respeito a fins monetários. Ela diz que para os indígenas não costuma cobrar nada; ela os conduz à cura, sabendo que todo seu esforço será recompensado pela promoção da saúde daquela pessoa.

Para os “brancos” é cobrada taxa monetária dependendo das condições econômicas da pessoa, que poderá retornar o agradecimento em forma de uma cesta básica, roupas, sapatos e utensílios domésticos. Se a pessoa tem condições financeiras de pagar em moeda pelo tratamento, Dona Baku faz a cobrança antes de iniciar o tratamento do doente.

Dona Baku relata um episódio que aconteceu na aldeia *Sahu-Apé*, há pouco tempo, a mesma fala de um senhor que chegou até sua aldeia, muito transtornado, falando muito alto, irritado e demonstrando impaciência. Ao observar o comportamento daquele senhor, percebeu que se tratava de maus espíritos que lhe haviam tomado a mente. Aquele homem estava sendo perseguido por espíritos malignos e precisava de um tratamento com rezas e banhos. Acompanhado de um amigo que lhe trouxe para conhecer a aldeia e os trabalhos de Dona Baku, o senhor demonstrava desprezo e mal estar por estar ali naquele local. Dona Baku, ouvindo os espíritos que a acompanham, tratou de conversar pacientemente com aquele

senhor, que aos poucos foi acalmando-se e aceitando a “reza” que ela conduziu colocando a mão em sua cabeça. Após receber as rezas, o senhor saiu mais tranquilo da aldeia; numa segunda visita, comprou os banhos¹³ necessários ao tratamento que se iniciou com as “rezas”.

Nas práticas de pajelança de Dona Baku, nota-se a presença mais intensa de não-indígenas que a procuram para realizar diversos tipos de tratamento que vão desde doenças do fígado, rins, reumatismo, gastrite, obesidade, cólicas menstruais, desmentidura e muitas outras. Para esses casos, ela indica as “garrafadas”; para o mal-olhado, feitiço, perturbações, fazem-se várias sessões com “rezas” e defumações, dependendo do caso de cada pessoa.

2.1.2 O Especialista Curum-Bené

Em 2006, tivemos a oportunidade de conhecer o pajé *Curum-Bené*. Na ocasião ele estava participando na feira *Pú kaa*¹⁴ (mãos da mata) a qual se realizava em uma praça do centro da cidade de Manaus. Nascido em Barreirinha, na aldeia Ponta Alegre, o pajé revela que aprendeu seu ofício com o pai que também foi pajé. Aos dezessete anos de idade, já sabia praticar todas as curas aprendidas com o pai; sabia se concentrar para falar com os espíritos. Recebeu treinamento longo ainda na Aldeia Ponta Alegre (localizada em Barreirinha), onde morava com os familiares. Quando casou, mudou-se para Manaus com a esposa e filhos. Trabalhou em empresas do Polo Industrial de Manaus e em comércios da Zona Franca de Manaus. Por último trabalhou na Fundação Nacional do Índio – FUNAI, por onde se aposentou devido ter sofrido um acidente quando participou do “processo de pacificação” junto aos índios Waimiri e Atroaris, na abertura da rodovia BR – 174 que liga Manaus a Boa Vista/RR. Contou algumas das atrocidades que aconteceram

¹³ Preparado com folhas, raízes, cascas; dependendo do caso de cada pessoa, preparam-se esses banhos como forma de purificar o corpo e afastar os maus espíritos.

¹⁴ Projeto mensal da Prefeitura de Manaus, realizado pela Secretaria Municipal de Desenvolvimento Local – SEMDEL. Iniciou-se em 2006 e finalizou em 2008. Funcionando primeiramente na Praça da Saudade no centro da cidade. Devido à reforma desta praça, passou a funcionar ao lado do Parque do Idoso, no bairro Parque 10 de novembro. Participavam cerca de 80 famílias de várias etnias: Apurinã, Arapaso, Baniwa, Baré, Desano, Kambeba, Tuiuka, Munduruku, Kokama, Pira-Tapuya, Sateré-Mawé, Tariano, Tikuna, Tukano, Wanano, Wai-Wai, Wapixana. Exposição e venda de artesanato, gastronomia, apresentação de grupos musicais e de danças indígenas.

nessa época, episódios de extrema violência contra esse povo; também contou das acusações públicas da imprensa nacional que os responsabilizaram de ter assassinado o Padre João Calleri contratado pela FUNAI e responsável pelo “plano de atração”, para retirar os índios do trecho onde passa a rodovia.

Aposentado por invalidez ainda jovem, com mulher e filhos ainda pequenos para sustentar, resolveu pedir ajuda junto à prefeitura de Manaus, obtendo uma barraca localizada em uma praça no centro da cidade para a comercialização de “remédios naturais”¹⁵. Ele é conhecido como *Curum Bené* e faz questão de ser identificado colocando uma placa de madeira, pendurada na barraca onde vende seus produtos, com os seguintes dizeres “*Pajé Curum Bené – Sateré-Mawé*”, e ainda distribui cartões de visita para que o cliente possa manter o contato. Conta Bené que começou a trabalhar como pajé desde seus dezessete anos e de lá pra cá “nunca mais parou”.

Mesmo trabalhando em outros serviços, sempre procurou praticar atos de cura dentro do seu próprio grupo étnico. Seus filhos e esposa sempre foram curados por ele; agora tem os netos e bisnetos que também procuram os “remédios naturais”.

Disse que, quando morava na aldeia, o seu pai já atendia os não-índios e inclusive indígenas de outro grupo étnico; isso às vezes causava certos transtornos dentro da aldeia, devido à constante entrada de pessoas “estranhas” e muitas vezes “inimigas” que circulavam em Ponta Alegre. Os moradores não se sentiam seguros dentro do próprio território, pois a presença dos não-índios não lhes recordava boas lembranças e causavam-lhes más impressões, haja vista as frentes de expansão econômica que se deram dentro da aldeia Ponta Alegre.

Mas isso não inibia os atendimentos realizados pelo pajé, que detinha uma posição mais elevada em relação aos conhecimentos de curar e poderia, a qualquer momento, tomar decisão contrária em praticar somente o bem e usar de seus conhecimentos para causar “feitiço aos membros da aldeia que teimavam em falar mal de sua pessoa”.

Alguns indígenas dizem que meu pai era feiticeiro, isso porque, ele tirava o feitiço da pessoa, e sendo assim, ele jogava esse feitiço de

¹⁵ Segundo o pajé os “remédios naturais” são preparados com raízes, folhas, cascas, entre outros produtos retirados da floresta.

volta à pessoa que tinha mandado; então quando aparecia alguém doente na aldeia, diziam que foi meu pai, mas ele só fez tirar o feitiço do doente que o procurou; mas para ele tirar esse feitiço, ele mandava de volta a quem foi o autor primeiro. Aí, alguns acusavam meu pai de feiticeiro, mas meu pai foi sempre um bom pajé; ele quem me ensinou tudo que sei hoje; graças a ele eu sei muita coisa; e também ele me ensinou a me defender dos feitiços porque o pajé também é perseguido por outros pajés de outras aldeias, que jogam feitiço com inveja, porque meu pai sabe mais que eles. E era assim que acontecia lá em Ponta Alegre. (Pajé Curum-Bené, Centro de Manaus, Agosto/2010).

Ao que tudo indica, as condições sobre a palavra “feitiço” parecem conduzir a um quadro de atuação da igreja cristã ou evangélica dentro das aldeias indígenas. Haja vista que o primeiro contato com a religião cristã deu-se no ano de 1669 com as missões jesuíticas dentro das aldeias Sateré-Mawé.

No campo religioso, historicamente, nos séculos XVI e XVII, a caça às bruxas, na França, declinou no fim de uma era onde pessoas com algum envolvimento ou que demonstrassem ouvir vozes, sonhar, fazer previsões e conduzir sessões com espíritos ou praticar malefícios e feitiçaria foram torturadas e mortas pela Santa Inquisição e, posteriormente, por tribunais laicos. Mandrou (1979) em sua obra “Magistrados e feiticeiros”, na França do século XVII, analisa a evolução do pensamento humano em relação a essas práticas e a condenação à fogueira dos suspeitos de bruxaria e a longa tomada de consciência, na qual médicos, teólogos e juízes tiveram participação nos processos que causaram grandes escândalos à França.

A condenação aos feiticeiros nos séculos passado sugere ser uma linguagem que se demonstrou, transformou-se no mundo dos indígenas e particularmente dos Sateré-Mawé, que entendem o feiticeiro como uma pessoa que pratica maldades e joga feitiço nas pessoas, mediante pagamento em moeda corrente.

Nos diálogos com os membros das aldeias Sateré-Mawé, diz-se que sempre houve acusações de feitiçaria dentro das aldeias. Um especialista poderá torna-se um feiticeiro à medida em que aceita realizar trabalhos maléficos, colocando doença nas pessoas, contrariando o código de regras do trabalho de pajelança que é de curar as pessoas e não de adoecê-las.

Os Sateré-Mawé distinguem o espírito mau do espírito bom. O *Tupã* ou *Tupana* na língua materna significa que existe um espírito maior que possui grande poder; é o criador e mantenedor do mundo que existe; um está acima de todos os espíritos tanto do bem como do mal. Análogo a isto, existe o espírito maldoso, na

língua materna *Anhang*, causador dos males e confusões no mundo dos homens na terra. E nessa cosmologia, o mundo dos Sateré-Mawé é simbolicamente construído por meio de uma ordenação para a vida social, atualizada nas manifestações de pajelança. Num pensamento durandiano o regime diurno que é caracterizado pelas oposições (bem/mal; céu/terra; luz/treva; alto/baixo) e pela divisão hierárquica, sendo seu símbolo maior o Sol. Na lógica dos Sateré-Mawé, simbolicamente, o Sol *Tupana*, enquanto o *Anhang* Trevas. O *Tupana*, aquele que ilumina, traz vida e harmonia e o *Anhang*, aquele que escurece, adocece, traz o ódio e as trevas. Nesse sentido, o regime cosmológico organiza as imagens e os símbolos dentro dos regimes diurno e noturno. Desta forma, nos regimes de cura, entram os valores interétnicos e interculturais porque envolvem os Sateré-Mawé, outros indígenas e os não-índios.

Os especialistas dizem que para os não indígenas alguns tratamentos são diferenciados – principalmente na questão de pagamentos em moeda corrente ou em alimentos não-perecíveis. Observamos vários atendimentos feitos na cidade pelos especialistas e buscamos saber como estes detectam a doença na pessoa enferma. Segundo os próprios especialistas, eles observam a pessoa desde sua chegada, bem como seu aspecto fisionômico, tom de fala, “procuram sentir a pessoa”, o que a perturba, seja física ou mentalmente.

Nesse processo de “sentir a pessoa”, os pajés disseram que as pessoas carregam algo que não é visível às vezes, mas que pode ser sentido por um especialista experiente. De um modo geral, nas descrições dos pajés entrevistados e nas observações realizadas, existem alguns sinais que uma pessoa acometida de perturbação por espíritos apresenta, tais como: sempre fala alto, se irrita facilmente, não aceita tratamento longo para curar sua doença, por vezes é violenta, demonstra um semblante de raiva ou tristeza, fica inquieta e costuma ter respiração forte ou ofegante. Segundo os pajés, esses tipos de clientes relatam ter a sua vida amorosa, familiar e profissional destruída; lamentam muito por não poderem mudar esse quadro, e que numa situação de desespero até tentaram contra sua própria vida. Ouvido o cliente, o pajé faz seus encaminhamentos.

Os especialistas relatam que na cidade é comum esse tipo de cliente, mas a procura maior é pela cura das doenças físicas como: problemas no estômago, fígado, coração, rins, reumatismo; problemas nos ossos tais como osteoporose, dores nas articulações, para estes tipos de males. Nesses casos, preparam as

chamadas “garrafadas” nas quais se misturam cascas de árvores nativas, algumas folhas de plantas medicinais e água mineral para que o cliente possa ingerir. Dependendo da gravidade do caso é recomendada a quantidade de “garrafadas” a serem tomadas.

No caso das chamadas desmentiduras, que ocorrem devido a problemas de ordem física devido a um mau jeito de firmar o pé (pisar), tropeçar, chutar ou pegar peso, pode assim desmentir dedos, tornozelos, joelhos, pulso, costelas. Pode também acontecer que a pessoa carregue um peso de maneira incorreta e assim desmentir as costas, “ficar com o peito aberto”, deslocar o ombro, o pulso. Os Sateré-Mawé atribuem esses episódios às chamadas desmentiduras; é “ficar com o osso fora do lugar”. O pajé costuma falar que “está fora do lugar”; nesse caso, é necessário massagear bem o local atingido, aplicando remédio e “rezas” para que “volte para o lugar”; o osso precisa ser encaixado no local certo do corpo humano; daí decorrem as dores sentidas pelo cliente, quando o “osso está fora do lugar”. As pessoas necessitam ir várias vezes ao local onde atende o especialista, para que o tratamento tenha continuidade. Pode ser também que os nervos e veias tenham sido afetados. Nesses casos, necessita-se de mais tempo para se “esticarem” os nervos e veias novamente. Por isso, o inchaço e dor local é sentido pelo cliente, que necessita de medicamentos para dor. O especialista recomenda uma planta chamada *Anador*, largamente cultivada na América do Sul; é utilizada para dores e inflamações; na ausência dessa substância, o pajé recomenda ao paciente acalmar-se que a dor irá passar e não fazer esforço algum com a parte afetada. Se a dor persistir, o pajé diz que, se quiser, poderá tomar um analgésico comprado em drogarias das indústrias farmacêuticas.

Para as rasgaduras em decorrência de “feitiços”, o pajé conduz o tratamento com uma “reza”. Utilizando agulha e linha num pequeno pedaço de pano, vai costurando em cima do local até que a “reza” termine. Isto é feito várias vezes, dependendo do caso, e a pessoa precisa estar no local em horário marcado pelo pajé, em geral ao por-do-sol pois, segundo o pajé, a energia do sol é muito boa para ser utilizada nas “rezas”.

No caso de “panema”, o cansaço excessivo de uma pessoa poderá indicar este tipo de enfermidade. A “panema” é o que chamaríamos de uma “falta de ânimo para realizar as atividades diárias”, a vontade de não sair da cama, não sair de casa, não procurar emprego, não querer ir trabalhar, pescar, caçar ou ter “uma má sorte”.

Isso indica que a pessoa está “panemado”. A “panema” aponta que a pessoa carrega uma energia negativa.

Eduardo Galvão em “Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, baixo Amazonas” (1976) dá significado ao termo chamando de crença dos caboclos da Amazônia *panema* ou *panemice*, uma força mágica, não materializada, que à maneira do *mana* dos polinésios é capaz de infectar criaturas humanas, animais ou objetos. Acrescenta que não se trata de uma incapacidade de ação e sim de uma infração de determinados preceitos.

Os especialistas relatam que a *panema* poderá ser causada por sentimento de inveja de amigos e vizinhos da pessoa que fica “panemada”. Mulheres grávidas não podem tocar certos utensílios do homem. Menstruadas também não podem tocar o homem, enquanto dorme, ou deitar-se na mesma rede. Há casos, em que a *panema* é feitiço. Para resolver isto, a pessoa *panemada* precisa tomar banhos de ervas, folhas, preparados por um especialista, e receber uma “baforada”, ou melhor, ser defumada pelo especialista, com breu ou incenso; receberá do especialista as rezas em seu corpo até que a *panema* saia dela.

A mulher, para os Sateré-Mawé, é a geradora da vida. Seguindo um regime diurno e noturno, ao mesmo tempo, ela aparece como o centro cíclico da vida, geradora da vida e da morte. Dessa forma, a menstruação da mulher poderá gerar doenças no homem, pois o sangue significa vida, mas ao mesmo tempo, a morte (*hu'uro*). Na mulher menstruada, o sangue “ruim” é colocado fora do corpo: é a morte iminente da vida.

Durand (1997) fala do regime diurno das imagens que giram em torno da “estrutura heroica”, no qual o objetivo é a vitória sobre o destino e sobre a morte, cujos significados simbólicos estão relacionados ao feminino. Na sociedade Sateré-Mawé, a mulher é a geradora da *watyama* (formiga tucandeira) que se originou de seus pelos do órgão genital da *uniampoire'i* (cobra fêmea). Dessa forma, a tucandeira representa a mulher. No ritual da tucandeira, ela insita o homem a obter a vitória (ser bom caçador, trabalhador, pescador, guerreiro), livrando-o das doenças, porque “serve de vacina para os Sateré-Mawé”.

Algumas vezes, que chegamos cansadas à barraca do *Curum-Bené*, ele de longe olhava e logo acendia seu incenso de vela indiana, ao nos aproximarmos dele; ele “rezava” e, com a vela indiana acesa, passava de cima a baixo “rezando” e dizendo que estava fazendo aquilo porque nós havíamos chegado - segundo o

especialista “carregadas de energia negativa”. O cansaço transmitia a “energia negativa”, e o pajé percebendo que poderia isso lhe causar mal, tratava de “rezar” e de nos defumar. E o pajé alertava:

Quando uma pessoa chega cansada ou com fome em casa, não deve olhar as crianças e nem os outros da casa, deve chegar em casa e ir direto ao quarto ou tomar um banho, afim de renovar as energias, vindo da rua você poderá trazer muitas energias negativas, seu cansaço é um deles, e você poderá adoecer alguém ou “*panema*”. (pajé Curum-Bené, Praça Terreiro Aranha, Manaus, Agosto/2010).

O pajé diz que nosso corpo tem muita energia e que, ao longo de nosso dia, nós passamos aos outros nossa energia que poderá ser positiva ou negativa. Ao olhar uma pessoa, o pajé sente sua energia e logo trata de conduzir um rápido tratamento quando esta energia é negativa. O olhar tem muitas intenções e a energia é transmitida por ele.

Verificamos que o pajé *Curum-Bené* e Dona Baku são bastante prestigiados e respeitados pelos Sateré-Mawé e pelos não índios, pois realizam trabalhos na cidade há muitos anos. Seus conhecimentos indígenas acabam atraindo diversas pessoas não-indígenas e de outras etnias, em busca de cura de doenças física e espiritual. Desse modo, observamos uma crescente clientela não-indígena que busca, junto aos pajés, as curas para seus males, beneficiando-se dos conhecimentos e dos saberes indígenas.

2.1.3 O Especialista Deolindo

Conhecemos o pajé Deolindo nesse ano. Já tínhamos ouvido os Sateré-Mawé tecerem comentários sobre seus trabalhos, mas o pajé dificilmente é encontrado em casa; reside na aldeia *Waikiru* cerca de três anos na Redenção.

Sua história começa em Maués (276 Km de distância de Manaus) onde nasceu, no rio Marau. Lá possuía roça e plantava árvores frutíferas; já realizava os trabalhos de pajé na comunidade São Pedro, em Umirituba. Conta que morou na cidade de Maués onde trabalhou. Em Itacoatiara (250 Km de distância de Manaus) e em Rio Preto da Eva (57 Km de distância de Manaus). conheceu Dona Nândia e o Cacique Luiz Sateré, que residiam na Aldeia *Waikiru*, bairro da Redenção, Manaus;

os quais, sabendo a situação do pajé Deolindo, cederam uma pequena parte do terreno para que o mesmo construísse sua casa e morasse com a esposa e filhos. No início, morou na mesma residência do cacique Luiz. Após trabalhar como ajudante de pedreiro, conseguiu comprar material para construir sua casa na aldeia *Waikiru*. Relata que no início todos o ajudaram; o Sr. Geraldo, o Sr. Marivaldo; todos ajudaram na construção da casa, e ficou muito feliz por ter sido muito bem acolhido na comunidade.

O pajé diz que quando chegou à aldeia *Waikiru* começaram a aparecer várias pessoas em busca de tratamento para doenças; ele disse não ter horário para atender as pessoas porque, atualmente, está trabalhando como lavador de carros em um posto de lavagem próximo à aldeia e, nos dias de folga, realiza todos os tipos de tratamento de doenças como: colocar “osso no lugar” ou desmentidura, gastrite, males do fígado, rasgadura, quebranto.

No regime cosmológico, as transformações ocorrem na vida cotidiana, embora o especialista realize seus atendimentos como *paini*. Durante o dia, ele trabalha seguindo um regime diurno, onde aparecem as implicações manuais e visuais próprias do dia. Durand (1997) diz que o homem no “trajeto antropológico” jamais para de se transformar.

Ele diz que é bastante procurado pelos indígenas e não-indígenas, mas atende de modo diferenciado. Para os não indígenas ele solicita uma taxa monetária, dependendo das condições financeiras da pessoa doente. Para os indígenas, as consultas e as curas são gratuitas.

O pajé atribui seus conhecimentos de pajelança a um “dom” recebido por um espírito curandeiro, o qual é beneficiado por meio deste espírito, que encaminha as curas das doenças. O Sr. Deolindo acrescenta que um pajé tem um espírito forte que o acompanha nas curas, mas também outros espíritos podem fazer parte de sua “força” no ato da cura.

Existe um outro mundo, onde poucos têm acesso de entrar e sair deste mundo, e nesse mundo; existem muitos espíritos, de todos os tipos, maus e bons, e outros que fazem as duas coisas – o bem e o mal. Aí é que devemos entender a intenção do pajé que sabe muita coisa, porque aprendeu durante o treinamento, em que ficou vários anos aprendendo a conhecer as plantas medicinais; nisso o pajé aprendiz fica conhecendo as plantas que causam doença e as que curam as doenças; aprende as rezas ensinadas pelo pajé experiente. Mas, se este aprendiz não estiver bem consciente de sua atribuição

como pajé, ele poderá fazer feitiço, e aí ele se torna perigoso”. (Pajé Deolindo, aldeia Waikiru, maio/2010).

Hierarquicamente, os especialistas Sateré-Mawé são autodenominados dentro do próprio grupo no qual estão inseridos. E, dependendo de suas práticas, poderão ser apontados como pajés ou feiticeiros.

O Sr. Deolindo fala das doenças gastrointestinais. Atribui à gastrite o comer farinha azeda, ou macarrão; alimentos gordurosos atacam o fígado que causa a gastrite na pessoa; portanto, esses alimentos precisam ser evitados na alimentação.

A rasgadura, o pajé diz ser uma das suas especialidades. A rasgadura pode causar imensos danos ao corpo da pessoa. Ele conta que apareceram casos de doentes incuráveis, desenganados do médico, e que ao procurá-lo, ele detectou que se tratava de uma rasgadura, mas feita por meio de feitiço. Um pajé bem atento sabe conduzir o tratamento, indo procurar as causas da doença, como ela começou, os sintomas.

Muitas vezes, a pessoa sente dor naquele local, mas o feitiço poderá estar escondido em outro local do corpo; é preciso ser encontrado o quanto antes porque, à medida que vai te rasgando, você vai sentindo mais dores, fortes, mais intensas; vai chegar um momento que ele vai estourar dentro de você e aí você morre. O pajé realiza a ‘costura’ do local, utilizando de várias sessões de “rezas” e costura do local. (Pajé Deolindo, aldeia Waikiru, abril/2011).

O pajé Deolindo também invoca espíritos para curar. Ele diz que os espíritos maus e bons estão por toda a parte. E relata que num desses dias, uma das crianças da aldeia ficou assustada por ter visto o espírito de homem morto, dentro do ônibus. A criança chorava sem parar. Ainda mesmo no ônibus, a criança começou a ter febre. Como era noite, a mãe da criança deu-lhe um banho, amamentou e colocou a criança para dormir, mas o menino não conseguia dormir, ficava inquieto, agarrado à mãe. Já de madrugada, a criança chorava alto e começou a ter febre alta; a mãe, desesperada, chamou o pajé Deolindo que imediatamente percebeu que a criança estava assustada por ter visto um espírito de um morto. O pajé realizou a “reza” e deu um banho na criança com folhas. Antes de amanhecer, a criança acalmou-se e o pajé teve a certeza de que ela não mais iria ter febre ou chorar sem parar.

O pajé diz que devemos ter muito cuidado com crianças. Andar fora de hora, como à noite, de madrugada, por exemplo, as crianças, mulheres grávidas,

menstruadas ficam vulneráveis a espíritos de mortos e espíritos malignos. Não se deve sair em certos horários. Os mais antigos sabem disso. Hoje em dia os jovens já não obedecem mais e por isso é comum encontrar esses casos na cidade.

O quebranto em crianças, por exemplo, é causado por fome; você não deve olhar uma criança quando você estiver com fome. No adulto o quebranto é por inveja. Segundo o pajé Deolindo, a inveja é um poderoso feitiço; ela poderá até matar, pois o quebrante fica muito forte, a pessoa fica com diarreia, vômito, febre; e, se vai ao médico e não fica curada, ela poderá morrer em poucos dias.

A trajetória de vida do pajé Deolindo vincula-se à memória e autoridade moral, pois ele ainda lembra os acontecimentos da aldeia; fala do tuxaua geral Sr. Emílio, que tinha grande poder sobre as pessoas; todos se curvavam diante das palavras do tuxaua; os velhos, os jovens, as crianças obedeciam a suas palavras; ninguém desobedecia ao tuxaua. O pajé Deolindo lamenta que o tuxaua tenha perdido o poder de oratória dentro das aldeias, ainda o poder político de conduzir seu povo; tudo está diferente.

“Lembro do meu tempo de menino, onde o ritual da tucandeira era muito respeitado; hoje as pessoas estão brincando de fazer ritual; na cidade nada se respeita, até mulher anda metendo a mão na luva. Para os velhos, isso é agouro; mulher não pode colocar as mãos na luva de tucandeira; o ritual para os meninos ficarem forte, se livrar de certas doenças, ser bom marido. Antes o menino passava trinta dias comendo castanhas de caju, cogumelo e tucandeira torrada. A dor que ele sentia era da própria tucandeira, pois ela é que carrega a dor. Depois dessa dieta, o menino colocava as mãos na luva, vinte vezes, se passasse de vinte, teria que completar trinta e assim por diante, quem cuidava do menino era a mãe dele. O ritual da tucandeira era realizado todo sábado, em diferentes comunidades, aí se completava as vezes muito rápido”. (Pajé Deolindo, Aldeia Waikuru, maio/2010).

Nesse universo simbólico, os Sateré-Mawé conduzem o ritual da tucandeira, expressão máxima de sua cultura, demonstrando os valores a serem seguidos por seus membros e revelando para os “brancos” a cosmologia e seu pensamento acerca do mundo. Podemos dizer que a simbologia do ritual da tucandeira representa um pensamento mítico, ao mesmo tempo, determinante da formação do corpo do homem que, deixando-se ferrar pelas formigas tucandeiras, adentra no mundo dos adultos e alcança o status de guerreiro. A partir daí, já poderá casar-se, terá sucesso nas caçadas, terá boa saúde (*hainte*) e será bom marido. No imaginário durandiano num simbolismo teriomorfo, a agitação formigante traz a

angústia da mudança, que parece ser a primeira experiência dolorosa da infância. Assim, a mudança e a adaptação ou a assimilação que ela motiva é, para esse autor, a primeira experiência do tempo. A ingestão da formiga tucandeira e cogumelo traz os elementos teriomorfos do regime diurno; a descida da ingesta significa a queda ligando-se à rapidez do movimento, o que para Durand (1997) faz desse momento uma experiência dolorosa e fundamental para os Sateré-Mawé.

Segundo Durand (1997), o símbolo tem a função transcendental de permitir ir além do mundo material objetivo. Devido à dimensão da ambiguidade, o símbolo está sob constante processo de reequilíbrio, como o equilíbrio vital, o equilíbrio psicossocial e o equilíbrio antropológico.

Assim, o imaginário constitui o conector obrigatório pelo qual se forma qualquer representação humana. Todo pensamento humano é uma representação, isto é, passa por articulações simbólicas.

Todo imaginário humano articula-se por meio de estruturas plurais e irreduzíveis, limitadas a três classes que gravitam ao redor dos processos matriciais do “separar” (heroico), “incluir (místico) e “dramatizar” (disseminador), ou pela distribuição das imagens de uma narrativa ao longo do tempo.

Tais pensamentos imprimem o ritual da tucandeira: “separar”o menino-criança do mundo dos adultos; “incluir”, depois das ferradas da tucandeira, o menino no mundo dos adultos, com suas responsabilidades e benefícios; “dramatizar” - o menino precisa completar o ritual, colocando as mãos na luva repleta de formigas tucandeiras ao menos vinte vezes.

No mundo simbólico das meninas, o pajé Deolindo relata que:

“Para manter a boa saúde das meninas, para que esta futuramente não tivesse cólicas menstruais, tivesse um bom parto. A mulher mais velha da aldeia pegava um dente de paca e riscava todo o corpo da menina, na sua primeira menstruação; depois de riscada a velha passava água de mangarataia no corpo da menina fazendo arder e cicatrizar os riscos, depois passava algodão. Era apenas uma vez, a menina fazia o resguardo de não comer comida reimosa, para não sentir dores menstruais; todos os meses ela fazia essa dieta durante os dias de sangramento. Hoje em dia, as mulheres já não se guardam e é por isso que tem muitas doentes” (Pajé Deolindo, Aldeia Waikuru, maio/2010).

O pajé fala sobre muitos cuidados com o corpo. À medida que se aproximam estados diferentes como menstruação, gravidez, ritual da tucandeira, o corpo precisa

ser resguardado, pois ele é uma porta de entrada para muitos feitiços (*miakuret*), espíritos (*ma'an*), doenças (*satek*). O corpo, para os Sateré-Mawé, é um importante transformador de fases.

Seguindo a lógica durandiana de que “existe uma estreita concomitância entre os gestos do corpo, os centros nervosos e as representações simbólicas”, entendemos que, à medida que se compreende o corpo como um trajeto simbólico da cosmologia que se transforma diante das questões da realidade vivida, podemos chegar a um significado e simbolismo que o corpo tem na sociedade Sateré-Mawé que é dinâmica. Durand (1997) observa que as armas cortantes (o dente de paca) estão ligadas aos arquétipos de separação do regime diurno, de símbolos diaréticos. Em ritos de corte, de separação, nos quais temos o dente de paca, encontram-se os primeiros ritos e técnicas de purificação do corpo, transformando-o em puro.

Na cosmologia Sateré-Mawé, o corpo é transformado com o ritual da tucandeira, o ritual do dente de paca, na purificação com banhos, defumação, incensos, até mesmo nas pinturas corporais, o corpo traduz símbolos. Produto da obra e da imaginação humana, o símbolo possui uma função criadora e poética, educando o Homem, por meio do mito e do rito, para as realidades invisíveis, bem como para o outro lado de si mesmo e do mundo. Enquanto “epifania de um mistério” (Durand, 2010, p. 45), o símbolo estende o campo da consciência a domínios ignotos, e mesmo inefáveis, pois “é pelo facto de inúmeras coisas se situarem para além dos limites do entendimento humano que nós utilizamos frequentemente termos simbólicos para representar conceitos que nós não podemos nem definir nem compreender plenamente”, como se refere Jung na obra “O homem e os seus símbolos”.

Um corpo simbolicamente construído, carregado de energias que podem acarretar episódios de doenças (*satek*), parece traduzir algumas noções da pajelança Sateré-Mawé.

2.1.4 O Especialista Orestes

O pajé Orestes reside na aldeia *Inhaã-Beé* há um ano. Conta que antes morava na aldeia São João no rio Andirá e que veio para Manaus por intermédio da

Dona Zenilda (*falecida*) quando esta era coordenadora da Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé - AMISM.

O Sr. Orestes nasceu em Ponta Alegre, rio Andirá, no município de Barreirinha/Am. Nós tivemos a oportunidade de conhecê-lo este ano. Apesar de já ter ouvido falar de seus trabalhos enquanto artesão, identificamos a condição de pajé por meio dos relatos próprios Sateré-Mawé. Mas o pajé Orestes insiste em não falar muito de seus trabalhos de pajelança. Ele diz que, na cidade, o pajé se perde em suas atividades, realizando trabalho apenas para os não indígenas que o pagam e vão embora, sem saber na realidade o verdadeiro significado da pajelança para os indígenas que sabem o valor e a cosmologia do povo.

Vim para cá em 2002 (Manaus), para o Inhaã-Beé em 2005, morei um ano na AMISMI no bairro da Compensa, foi em 2003. Depois morei um ano na Redenção em 2004. Foi Dona Zenilda que me trouxe para Manaus, eu vim para vender artesanato, eu sei fazer vários tipos de trancado com cipó, sei construir barracão de palha. Eu sei muita coisa, daí ela me trouxe para ajudar na AMISM. (Pajé Orestes, Aldeia Inhaã-Beé, Maio de 2011).

Relata que, na aldeia, fazia os trabalhos de pajelança, mas devido a vários feiticeiros que se proliferam por lá, ficou triste e aceitou o convite para vir a Manaus trabalhar com artesanato. Acrescenta que quando morou na Redenção exercia suas atividades de pajé atendendo indígenas e não indígenas, e assim, começou a perceber que os não indígenas o procuravam para fazer “feitiço”. Para o pajé Orestes, fazer o mal a outras pessoas equivale a fazer “feitiço”. E isso, ele diz que não realiza, “pois acaba com as forças positivas do pajé”.

Um pajé de verdade não faz trabalhos “sujos”! Entende o que eu digo? “Feitiço”, é isso que alguns pajés na cidade estão fazendo, ganhando dinheiro para fazer “feitiço”; na cidade, o pajé vira “feiticeiro” porque ele realiza muitos trabalhos para os “brancos”, que só querem fazer maldades: mandam matar, mandam separar, mandam causar acidentes, jogar feitiço. Isso eu não quero para mim, não. Eu só quero fazer o bem. Se a mulher pede para voltar com o marido, eu faço, porque ele já era marido dela; eu não vejo mal nisso; mas se ela pede para fazer separação de algum casal, aí eu não faço, porque to destruindo uma família, né, aí mais tarde eu posso sofrer porque, quando um pajé faz muito isso, que eu tô dizendo, ele perde as forças dele. Porque os espíritos, que ajudam na cura, vão se afastando e se aproximando os maus espíritos que não são tão poderosos. Aí o pajé fica fraco e pode até morrer em sonho. Porque no sonho, um pajé poderá enfrentar o outro e até mesmo matar, se quiser; se ele for mais forte, ele mata em sonho. (Pajé Orestes, Aldeia Inhaã-Beé, Maio/2011).

Sobre os sonhos do pajé, eles traduzem uma luta entre o bem o mal, entre o forte e o fraco, ou entre o certo e o errado. Na tradução dos sonhos, o pajé fala que enfrenta outro pajé e que este o quer matar; o pajé inimigo vem armado de pau, pedra, machado. As imagens de violência são traduzidas como que reais para o pajé, porque se justifica “eu sou *mais forte que ele, sou curador, sou pajé, paini e ele é feiticeiro*”.

No regime diurno de Durand (1997), a agressividade aparece como arma contra as trevas; é a luta contra a morte, a imagem esquizomorfa (heroica) no sentido de dar significado ao ato de curar.

O pajé Orestes diz ter quatro espíritos, que o apoiam nas curas, e que estes têm muita “força”, pois são da floresta, da mata, das águas, e ele não teme a “força” de nenhum outro pajé pois, ainda na aldeia, enfrentou vários feiticeiros e sempre os venceu.

Nesse regime de imagens, os espíritos estariam revelados dentro de um regime diurno. São imagens teriomorfas (animais), nictomorfas e catamorfias, ou seja, remetem, respectivamente, à animalidade, às trevas e à queda. Essas imagens nascem de um “estímulo externo que norteia o processo de figurar o Mal (o medo da passagem do tempo e dos diversos tipos de morte), não correspondendo à ação do indivíduo sobre o mundo, mas à do mundo real e seus mistérios sobre o indivíduo”.

Durand (1997) nos fornece a seguinte maneira de analisar esta passagem dita pelo especialista. A angústia, a morte, a guerra, a derrota são regimes diurnos, carregados de símbolos da animalidade ligados à agressividade e, ao mesmo tempo, à angústia, ao medo. Revela movimento, como no caso dos sonhos, onde o especialista anda por outro mundo e enfrenta o mal, conversa com espíritos de vários tipos.

2.2 As diversas representações e imagens da figura do(a) “pajé”

Os primeiros escritos sobre xamanismo enfatizavam a figura do xamã, caracterizado como elemento essencial às práticas xamânicas. Algumas publicações já admitiam xamanismo sem xamãs; entretanto, as etnografias realizadas na América do Sul trazem conceitos analíticos que classificam as práticas do

xamanismo. Concernente a isto, encontramos no trabalho de Viertler (1981) no texto *“Implicações de Alguns Conceitos Utilizados no Estudo da Religião e da Magia de Tribos Brasileiras”* destaque de variações como: *“xamã, chefe cerimonial, sacerdote, pajé, profeta, adivinho, curador, homem-deus, benzedor, “medicine-man” (Medizinmann), feiticeiro, médico-feiticeiro”*. Tais conceitos, analisados pela autora, trazem à discussão diversas implicações para *“descrever os intermediários entre o mundo humano e o sobrenatural”* (1981: 305); isto é muito utilizado nas monografias antropológicas.

Viertler (1981) constata a heterogeneidade de implicações teóricas associadas a estes conceitos acima citados. Deste modo, a preocupação da autora está na definição da palavra xamã. Mas, basicamente, conclui que, *“a utilização de certo conceito em detrimento de outro depende fundamentalmente da posição metodológica que assumir o pesquisador”* (1981: 305).

Destarte, na medida em que quisermos destacar certas características muito específicas do comportamento e de ideias associadas a esta figura xamânica, temos um leque de variações já definidas. Porém, observa que seria interessante que os antropólogos pudessem especificar os critérios que os levaram a empregar certos conceitos em detrimentos de outros. De acordo com Viertler (1981), isto facilitaria imensamente futuros trabalhos comparativos.

Em outras definições de xamã, em pesquisas sobre xamanismo, Langdon (1996) destaca que:

A própria palavra xamã vem da língua siberiana tungue e indica o mediador entre o mundo humano e o mundo dos espíritos. Os primeiros relatos extensos sobre xamãs apareceram no século passado, escritos por exploradores, naturalistas e viajantes. Eram figuras exóticas e "esquisitas". Entravam em êxtase, faziam voos místicos, e entravam em outros estados de transe. Eram travestis e "históricos", "marginais" nas suas próprias sociedades. Fenômenos parecidos seriam também descritos em outras culturas, e a palavra xamã tornou-se universal para indicar tais pessoas e suas atividades, independente de sua localização geográfica (Métraux 1967). A categoria perdeu sua especificidade, virando um conceito geral e impreciso, pouco útil para fins comparativos. (LANGDON, 1996: 12, 13).

Sobre essa passagem do texto, Langdon (1996) ressalta os relatos do século XIX sobre xamanismo, os quais foram escritos por viajantes, naturalistas, exploradores, e não por antropólogos. O xamanismo foi apontado como práticas

mágicas, crenças místicas, religião em sua forma arcaica, comportamentos característicos de êxtase, tendo como foco central a figura do xamã. Muitas vezes, interpretados como seres “psicóticos”, “portadores de algum desvio mental”. Consequentes a isto, outros estudos demonstraram que as práticas do xamã muito similares em locais geograficamente distantes e de diferentes culturas foram sendo descritas, sem as devidas especificações, de forma a indicar uma universalidade para o conceito de xamã.

Estudos como os de Harner (1995, p. 76) enfocam que “o *xamanismo representa o mais difundido e antigo sistema metodológico de tratamento da mente e do corpo que a humanidade conheceu*”. Para ele, o conhecimento xamânico passado de geração a geração, sobrevive até hoje, principalmente, entre povos que, até pouco tempo atrás, foram classificados como de cultura “primitiva”. E valiam-se do xamanismo para manter a saúde, e a força para enfrentar doenças graves, ameaças e trauma da morte.

Na opinião de Harner (1995), essas culturas desenvolveram o mais alto grau possível da capacidade da mente humana, para vencer os sérios problemas de saúde e de sobrevivência. Nessas culturas de tecnologia inferior, o xamã representa essa potencialidade de cura, mas depende de seu poder pessoal, que é quase sempre suplementado pelo *guardião* e pelos *espíritos auxiliares*. Entretanto, o autor descreve que uma pessoa comum pode ter um *espírito guardião*; a diferença entre essa pessoa comum e o xamã é que este usa seu *guardião* ativamente quando está em estado alterado de consciência, para ajudar as outras pessoas a readquirirem a saúde.

Harner (1995) encontra certas semelhanças nos métodos xamânicos, mesmo em lugares distantes geograficamente, como as viagens a “*outro mundo*” as quais os xamãs realizam para buscar a cura do doente. Contudo, ele indica que a cosmologia de cada povo é importante para se entender o xamanismo como um sistema de cura espiritual e físico, um equilíbrio da vida real e incomum. Faz uma comparação entre o trabalho do cientista e do xamã, ressaltando que ambos procuram pesquisar os mistérios do Universo, acreditando aprender apenas uma pequena parte desses enigmas ocultos, na visão comum. Essa visão mais especializada, é atingida quando o xamã busca nos estágios de sua consciência as respostas para os mistérios dos mundos transitados por ele.

Harner (1995) chama de estado xamânico de consciência os dois mundos em que transita e opera o xamã, a realidade comum e incomum; e o seu sucesso depende desse poder de transitar por essas duas realidades. A primeira é exercida no cotidiano da comunidade, participando de atividades econômicas, políticas e sociais. A segunda é praticada nos estados alterados da mente, quando o xamã está viajando pelo mundo invisível, que só ele enxerga.

Embora o xamanismo seja uma atividade de tempo parcial, o xamã necessita dominar suas ações, para tornar-se um mestre e obter reconhecimento dos membros de sua comunidade sobre seus poderes xamânicos, que poderão ser cumulativos, conforme a legião de espíritos auxiliares, que podem aglomerar-se ao longo de sua experiência xamânica.

O xamanismo analisado por Harner (1995) busca enfatizar os estados de consciência, partindo para uma compreensão sobre a potencialidade e capacidade do poder da mente humana e de dominação dessas ações, exercidas pelos xamãs.

Os estudos de Harner (1995) contribuíram para compreender o xamanismo, enquanto prática da mente humana e seus estados alterados da consciência. Por conseguinte, tais pesquisas conseguiram afastar as ideias de que o xamã seja um ser psicótico (no sentido negativo) de que por meio de crises psicóticas adquire poderes.

Em outros trabalhos, percebe-se que esses poderes são adquiridos de diferentes formas. Na América do Sul, por exemplo, as pesquisas apontam que os xamãs realizam ingestão de substâncias e iniciam mecanismos de aprendizado para obter o poder.

Manuela Carneiro da Cunha (1998) no texto *“Pontos de Vista sobre a Floresta Amazônica: Xamanismo e Tradução”* percebe nestas ingestas de substâncias que há ocorrência de um efeito transformativo da visão e da própria pessoa que ingere; a forma de perceber o mundo é modificada, em relação aos seres do reino animal, vegetal e mineral; a condição destes “objetos” passa a ser de humano e não-humano, e a experiência do xamã faz com que “enxergue” para além dos nossos olhos.

Os xamãs que, sob o efeito do ayahuasca, sabem ver de forma adequada, comprovam essa condição humana dos japós: vivem ao modo dos homens, cultivam mandioca, bebem *kamarãpi* (ayahuasca), bebem cerveja de mandioca (caissuma). São inclusive superiores aos

homens, na medida em que observam a paz interna e vivem sem discórdia. São os filhos que Pawa, o sol, deixou na terra, são os filhos do ayahuasca. (CARNEIRO DA CUNHA, 1998).

Neste contexto, o xamanismo é entendido enquanto complexo xamânico, abrangendo o lado ambiental, político, social e cultural. O “poder” tem como mediador as substâncias que circulam entre os vários povos amazônicos. Esta perspectiva do olhar do outro faz com que o xamã seja visto em alguns estudos como um “decifrador”, “tradutor” dos mundos em que circula. Dessa forma, Carneiro da Cunha (1998) vê nos xamãs amazônicos verdadeiros “diplomatas” porque conseguem conectar-se a outras realidades dos espíritos, das almas dos mortos humanos e animais, fatores que constituem a cosmologia indígena.

Na Amazônia, há ocorrência de xamanismo sem xamãs, especialistas, mas não é impossível que de repente possa surgir um xamã especialista, que irá conversar com a alma dos mortos e espíritos que habitam um “outro mundo”. Esse perspectivismo amazônico surge a partir do olhar do indígena frente às realidades por ele vivida. Essa realidade é interpretada por antropólogos como Manuela Carneiro da Cunha, Viveiros de Castro, como uma multiplicidade de naturezas, e o xamanismo é entendido como uma constituição dessa realidade e de ética cosmológica.

Após este salto nos estudos antropológicos sobre xamanismo, entramos num processo de construção de novos paradigmas a fim de dar conta do processo de globalização recorrente em todo o mundo, pois, o xamanismo se difunde entre as sociedades “civilizadas” passando a ser praticado de forma similar e híbrida.

Hoje em dia, passamos a refletir xamanismos *no plural* e não mais xamanismo *no singular*, dentro de uma lógica globalizante que emergem uma nova metodologia, na qual as sociedades das Américas do Norte e Sul, Ásia, África, Oceania e Europa estão inseridas.

Frente a este novo contexto, os termos “xamãs”, “xamanismos” e ainda os “neo-xamanismos” poderão ser questionados em relação aos cenários e realidades presentes nas sociedades, sejam indígenas, mestiças, caboclas, negras, brancas, amarelas. O “xamanismo” aparece em todas elas como um fenômeno social globalizante. Neste sentido, torna-se relevante a ação xamânica dos Sateré-Mawé que introduzem seus regimes de cura dentro das transformações e regimes cosmológicos próprios dos Sateré, “parentes” e não-índios.

Portanto, resolvemos adotar o termo pajelança, mais condizente com os Sateré-Mawé, que indicam o *paini* como a figura mais representativa da pajelança.

2.3 A circulação da Pajelança Sateré-Mawé nas aldeias

Em outras situações fora do Brasil, a pajelança é sinônimo do xamanismo. Neste trabalho, tratamos como pajelança analisando as categorias utilizadas pelos Sateré-Mawé.

Viertler (1981) propõe construir uma etnografia da cosmologia Sateré-Mawé para falar da pajelança numa expectativa de sondar os significados das categorias que o grupo utiliza para se referir a seus especialistas, observando as transformações destas atividades curativas nas aldeias visitadas. Sabemos que fatores externos influenciam a vida social de qualquer sociedade, todavia tais condicionantes para um processo de mudanças são absorvidos de diferentes formas, organizados dentro de um contexto social singular.

Nessas ligações comunicativas, notamos a dinamicidade que ocorre na vida dos Sateré-Mawé em todos os aspectos, transformando o cotidiano das aldeias interconectadas por meio de uma rede de relações sociais, onde todos se tornam pontos intermediários, a fim de manterem comunicação e aproximação com seus parentes. Nesse cenário apresentado, trazemos à discussão os novos modos de proceder a cura de doenças, justificando este trabalho pelo fato de que, durante a pesquisa de campo, a principal resposta para justificar a presença indígena nas cidades foi, para a pesquisadora, a busca por escolaridade, saúde, e emprego. Porém, existem outros motivos. O próprio processo de globalização, o poder atrativo das cidades e do urbanismo capitalista, as políticas de cooptação do estatismo e do domínio público e, sem dúvidas, os conceitos de territorialidade e mobilidade dos Sateré-Mawé, as suas estratégias cosmológicas de estar nas cidades e ensaiar formas novas de alteridade.

Nesses contextos de comunicação e interação, ocorrem venda, compra e trocas comerciais entre sementes para a confecção do artesanato, geralmente, oriundas dos municípios; e produtos industriais, como roupas, calçados e outros artigos que os Sateré-Mawé residentes nas aldeias mais distantes solicitam aos parentes que moram mais próximos dos centros urbanos e tem maior facilidade em

adquirir confecções, utensílios domésticos e artigos eletrônicos. Esses intercâmbios de variedade de produtos é bem antigo. Lembramos as relações comerciais entre os Sateré-Mawé e os agentes de comercialização (marreteiro, regatão, patrão)¹⁶ muito comum na Amazônia, por serem os rios a principal via de escoamento das produções agrícolas e aquisição de produtos encontrados na cidade; e também as estradas por onde viajam de um município ao outro. Os Sateré-Mawé não escapam a esse contexto amazônico de contatos comerciais e rede de relações com outras populações locais.

A rede social abrange um grande número de Sateré-Mawé e com isso o deslocamento de famílias é constante tanto no sentido capital-interior como no sentido interior-capital, sendo o primeiro mais constante por serem, na cidade, encontrados serviços mais especializados principalmente no campo da saúde.

Em campo, conseguimos fazer interlocuções com quatro pajés, sendo três homens e uma mulher. Coletamos algumas narrativas dos membros de aldeias indicadas na pesquisa, porém sabemos o quanto isso ainda não é suficiente para analisar os processos de transformações cosmológicas da pajelança, um tema que abrange vários aspectos da vida cotidiana e propõe uma gama de ideias a respeito de seus significados internos e externos.

Em nossa pesquisa de campo, registramos que em 2010, no conjunto Santos Dumont, bairro da Redenção, zona Centro-Oeste de Manaus/AM residem na:

- Aldeia *Y'apyrehyt* – cerca de quatro famílias
- Aldeia *Waikiru* – cerca de vinte três famílias

No Tarumã-Açu (lago do Tiú), zona Oeste, área afastada do centro urbanizado de Manaus, reside na:

- Aldeia *Inhaã-Beé* – cerca de cinco famílias;
- Aldeia *Hiwy* – cerca de três famílias;

No município de Iranduba/AM, margem direita do rio Negro reside na:

- Aldeia *Sahu-Apé* – cerca de sete famílias.

¹⁶ Denominações aplicadas aos agentes de comercialização encontrados na Amazônia, são os intermediários comerciais. O marreteiro geralmente é o dono do meio de transporte (barco) usado para levar os produtos agrícolas e de extração vegetal aos centros comerciais; ele vende produtos de uso doméstico e vestuários. O regatão vende o produto a um segundo intermediário, assim como o marreteiro também vende quinquilharias e outros produtos. O patrão estabelece uma relação comercial mais dependente, pois em troca de produtos ele oferece uma espécie de cesta básica.

A principal renda familiar dos Sateré-Mawé é a venda do artesanato confeccionado por crianças, jovens, adultos e idosos. Nesse aspecto econômico a rede social serve para dinamizar as trocas comerciais entre matéria-prima e recursos financeiros.

Sobre a pajelança, está implícito que os Sateré-Mawé fazem circular as curas em dois universos culturais, em grande escala, diferenciados. Observando as ligações de parentesco entre os pajés detectamos que a pajé Dona Baku é cunhada do Pajé *Curum-Bené*, enquanto que o Pajé Deolindo, vindo do Marau, constrói outro tipo de relação social; e o pajé Orestes, que veio para Manaus a convite da irmã de Dona Baku, acaba por se tornar mais próximo aos dois primeiros pajés, apesar de haver certo “clima” de desconfiança entre os pajés, devido à aldeia *Inhaã-Beé* ter sua representatividade na pessoa do pajé *Curum-Bené* pai do atual coordenador da aldeia *Inhaã-Beé* Pedro *Ramaw*. E, agora acolher o pajé Orestes que não concorda em realizar trabalhos que ele chama de “feitiçaria” a pedido dos “brancos”, parece num primeiro momento causar certa rivalidade entre os dois, mas nada que possa ser visível pois, segundo o pajé Orestes, é nos sonhos que os pajés se enfrentam e medem suas forças. E nessa luta imaginária e simbolicamente representada nos sonhos, os pajés vão se delineando frente aos novos contextos e rivalizando os campos de poder.

Sobre o feitiço, Lévi-Strauss (2003) apresenta explicação para as formas de cura e de feitiço, enfim, para os poderes dos xamãs, na relação de confiança e legitimidade estabelecida entre estes, suas coletividades e as pessoas alvo da cura ou do feitiço, que determinarão a eficácia da ação xamânica. No texto “A Eficácia Simbólica”, publicado pela primeira vez em 1949, compara o xamã ao psicanalista e traça paralelos entre as curas obtidas por ambos.

O curandeiro é eficaz em seu trabalho, na medida em que, como o terapeuta, manipula a estrutura simbólica do “paciente”, provocando uma “reorganização estrutural, que conduziisse o doente a viver intensamente um mito (...) e cuja estrutura seria, no nível do psiquismo inconsciente, análoga àquela da qual se quereria determinar a formação no nível do corpo. A eficácia simbólica consistiria precisamente nesta “propriedade indutora” que possuiriam, umas em relação às outras, estruturas formalmente homólogas, que se podem edificar, com materiais diferentes, nos diferentes níveis do vivente: processos orgânicos, psiquismo inconsciente, pensamento refletido” (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 233).

Toda cura se procede por ser manipulado o ponto-chave do problema, o inconsciente. Para Lévi-Strauss, nesta parte do psiquismo, está a base de toda estrutura mental, de toda função simbólica humana, que responde, em todas as pessoas, a uma gama limitada e comum de leis universais. O subconsciente, fonte da história individual, só adquire significado para nós e para os outros quando organizado pela estrutura inconsciente, que tem suas raízes firmemente fincadas no social. É muito difícil, num mundo marcado pelo embaralhamento das fronteiras entre “representação” e “realidade”, distinguir práticas “autênticas” de “não autênticas”. Podemos, porém, sugerir algumas características que, em geral, só estão presentes em um “verdadeiro xamã”: ele não faz autopropaganda; o seu reconhecimento emana da comunidade; existe uma espécie de inevitabilidade do seu destino que, de certa forma, é um fardo; o xamã tradicional pode curar, mas também causar danos. O que está em causa não é a tentativa de suprimir o conflito, mas a possibilidade de torná-lo inteligível, de dar-lhe um significado. Isto nos remete a seus exemplos etnográficos, demonstrando que até a lógica do senso comum varia de lugar para lugar, dependendo de como as pessoas lidam com o mundo que as envolve.

“O senso comum é um sistema cultural como a religião, a arte, e implica uma ordem única, passível de ser descoberta empiricamente e formulada conceitualmente” (Geertz, 1989, p. 21). Nesse sentido, a produção do conhecimento se dá numa ordem lógica, existindo uma hierarquia de conhecimentos e processos de cura (*paini*, rezador, pegador de ossos, conhecedor de plantas medicinais). O senso comum projeta a forma de como elaborar a construção de seus pensamentos perante um fato, uma realidade, não afastando da lógica. Pensar, pois, a questão da doença e das práticas de cura para os Sateré-Mawé implica levar em consideração sua cosmologia e as estruturas do imaginário.

CAPÍTULO III

PRATICANDO A PAJELANÇA SATERÉ-MAWÉ

No capítulo II deste trabalho, notamos que a pajelança Sateré-Mawé é praticada pelos membros de todas as aldeias visitadas: *Y'apyrehyt*, *Waikiru*, *Hiwy*, *Inhaã-Beé* e *Sahu-Apé*. Dessa forma, abrange um universo de conhecimentos, como o uso de plantas medicinais, raízes, cascas e cipós que curam doenças; preparo de banhos com folhas, os “benzimentos”, colocar osso no lugar ou pegar “desmentidura”, rasgadura, ter contato com espíritos, ou seja, as mais variadas técnicas de curas realizadas pelos especialistas.

Nesse âmbito, as transformações vão surgindo, dando novo sentido às práticas. Em campo, registramos que alguns membros das aldeias visitadas chegam a praticar algum tipo de atividade que seria uma das especialidades do pajé, por exemplo, “pegar osso” e “colocar no lugar”; contudo não são visto pelos Sateré-Mawé como pajés. Levando em consideração os interlocutores, os Sateré-Mawé consideram que o pajé se origina pelo princípio do “dom”, o qual seria a essência da pessoa do pajé e de sua principal via de acesso às curas. O “dom” carrega a “força e energia” e tudo aquilo que seria o “essencial” para que o pajé desenvolva suas atividades de cura.

Na aldeia *Inhaã-Beé*, conversamos com Marta ou *Ariá* (na língua materna significa fogo), filha do pajé *Curum-Bené*; é casada e tem três filhos e uma neta. Trabalha como representante do Conselho Estadual do Direito da Mulher na Secretaria Estadual para os Povos Indígenas - SEIND. Ela fala sobre a lei contra a violência doméstica e familiar contra a mulher Lei Maria da Penha, n. 11.340 de 7 de agosto de 2006. Diz que tem crescido muito o índice de violência contra as mulheres indígenas cometida pelos maridos das mesmas, devido à desestrutura cultural, social, política dentro da aldeia; também a emancipação das mulheres tem causado violência por parte dos homens de algumas etnias. *Ariá* diz que agora as mulheres têm como denunciar todo tipo de violência que sofrem. *Nosso trabalho é divulgarmos e esclarecermos tudo sobre esta Lei que ampara também as mulheres indígenas.*

Sobre a pajelança, *Ariá* diz que:

A pessoa já nasce com aquele “dom”, e na aldeia o pajé; é bastante procurado. Meu pai tem “dom”, por isso ele é pajé, ele é muito procurado pelas pessoas “brancas” os *karayuas* e também pelos indígenas.

(...) Na cidade, a primeira opção é o médico, depois vem o pajé, devido à maioria das doenças serem em consequência da vida na cidade, como verme, dor de barriga, dor de cabeça, aí o pessoal procura logo o médico, porque pegam remédio na farmácia e logo se cura, e o pajé para outros tipos de doença (...).

Minha irmã, a *Moi* ou cobra na língua materna, ela começou a puxar osso, fazer remédio; assim que nossa mãe adoeceu, ela puxava a perna da mamãe, fazia remédio para a ferida da perna dela..., a mamãe ficou diabética, mas não era só essa doença que ela tinha, havia outras doenças que judiavam da nossa mãe (...). O papai sabia o que era, mas não podia fazer muita coisa, pois o pajé da família, não cura a esposa nem os filhos, porque nós temos o espírito forte, sabe “o nosso coisa é forte” para ele, filhos de pajé carrega muita coisa, filho de pajé é forte (...) o pajé pode ficar doente se tratar da própria família, quando é feitiço, não sei como, mas sei que ele não pode nos curar, temos que procurar outro pajé. Na aldeia, o pajé tem todo poder, da floresta, da água de todos os lugares, ele cura as pessoas...Sei de um caso em que meu pai Curum-Bené curou uma senhora “branca”; ela veio aqui procurá-lo, era uma senhora distinta, muito elegante e contou ao papai que seu marido havia deixado ela, e sua vida estava transformada em tristeza e doença; já havia peregrinado em vários médicos e nada de ficar curada. Ouviu falar do pajé Curum-Bené e resolveu procurá-lo a fim de curar-se. Ela se tratou durante um mês e ficou curada; o papai disse a ela que havia sido uma vizinha muito invejosa que estava querendo ficar com o marido dela, daí pegou as roupas da mulher (dela, né) e costurou com feitiço deixando ela toda amarrada, ela ficou entupida sabe. Daí a vida dela começou a dar tudo errado...O marido foi embora, a vida ficou toda parada. Ela foi no médico, no psicólogo, mas não conseguiram deixar a mulher boa de saúde. Mas o papai conseguiu curar ela. Ele tirou todo o feitiço da vida e do corpo dela, e aí a vida dela voltou ao que era antes do feitiço, inclusive ela ficou boa do entupimento. O marido dela voltou para casa e ela teve saúde, pois como estava toda costurada não conseguia nem fazer suas necessidades dela (fisiológicas que fala, né). Mas o pajé, descobrindo a causa da doença, tratou de curar a mulher, que ficou muito agradecida. Aqui, na aldeia, vêm muitas pessoas, procuram meu pai para curar as doenças. Ele realiza muitas curas, ele só faz o bem porque o pajé só faz bem. O pajé não faz coisa mal.

Minha avó paterna Dona Antonia também sabia muita coisa, e ela puxava osso, ela falava tupi-guarani, ela fazia sebo de carneiro, pomada de copaíba, andiroba, cânfora, pimenta-malagueta, ela ensinava a usar folhas para os banhos para a pessoa ficar calma e retirar coisa negativa. Também tem a tia do Jeter, a Dona Bete; ela mora aqui em Manaus, ela sabe muita coisa... para os Sateré-Mawé fazer feitiço não coisa de pajé, ela é bastante conhecida em Barreirinha. (...)

Tenho uma tia que fizeram coisa para ela ficar doida, foi feitiço, é a tia Zilma; ela vive tomando remédio, mas nunca fica boa, aí ela foi no pajé, ele disse que foi coisa que fizeram para ela, e não tinha jeito de tratar ela. O feitiço pegou ela, e ninguém pode tirar mais, passou muito tempo, ela não se tratou. (Ariá, Aldeia Inhaã-Beé, outubro/2010).

Considerando a narrativa da *Ariá*, verificamos que a pajelança está condicionada ao fazer o bem, e obtendo um aspecto negativo quando utilizada para fazer o mal ou para atingir uma pessoa e adoecê-la; nesse caso, chamam de “feitiço”. As questões sobre as práticas demonstram que as transformações iniciam pelo próprio pajé que intercambia seus conhecimentos de acordo com a situação terapêutica.

Ariá diz que a filha está sendo treinada aos poucos, para ocupar o lugar do pai *Curum-Bené*; é sua filha mais nova de apenas quinze anos; ela tem o “dom”, ela tem muitos sonhos e consegue fazer premonições. Ela tem talento para fazer remédios, aprende rápido e é muito dedicada. Está aprendendo as rezas e diz que ela vai ser sua continuidade nos trabalhos da pajelança. “Aninha” é como é chamada entre os familiares. Nos encontros em que estivemos conversando com o pajé *Curum-Bené*, ele falou dessa neta, a qual estaria preparando para assumir seu lugar, suas atividades de pajé. Ele diz que a menina sempre demonstrou “dom”. Desde criança, ela já vinha se dedicando aos segredos do mundo do pajé; sempre que podia acompanhava o avô e, nos fins de semana, ficava com ele durante horas, ouvindo e fazendo os remédios naturais.

Em outra entrevista ouvimos Valda Sateré, que nos falou sobre as atividades do pajé. Ela diz ser um pajé:

O pajé é um tipo de feiticeiro, “macumbeiro”. Ele trabalha com espíritos, mexe com “bichos”. Agora tem outro tipo de pajé, aquele que sabe conhecer as ervas medicinais, as plantas, ele benze, faz puxação, faz remédio caseiro, ele só cuida da medicina (...). Aqui temos o Pajé Deolindo, ele benze, puxa, conhece planta. Tinha o pajé Micó; ele veio do Marau, acho que de tanto ele mexer com isso, com os espíritos, ele ficou “doido”, ele trabalhava bem. Já teve mulher com câncer aqui procurando por ele, e ele a tratou e ela ficou curada. Na época do Pajé Micó ou Miquelino só parava gente de carrão aqui na aldeia Waikiru; ele era bastante procurado, curava dor de dente, dor de cabeça, mal olhado, quebranto, ele mexia com duas coisas: medicina indígena e espíritos. Também fazia “desmanche” digo, desmanche de feitiço, aí ele mexia com espíritos; penso que de tanto ele tirar feitiço, fazer desmanche, ele ficou “perturbado”. Mas ele era um pajé do bem. Eu levava muito meu filho para benzer com o pajé Micó; ele só benzia uma vez e a criança já ficava curada; eu gostava do serviço dele; ele era um pajé muito bom; ele foi embora para o Marau; dizem também, que lá no Marau tem pajé que não gosta muito do pajé Micó, e aí jogaram feitiço para ele ficar “doido”; ele ficou internado na Casa de Saúde Indígena - CASAI, em Maués/AM, mas ele não conseguiu ficar curado. Houve um tempo em que o Pajé Micó morou lá no Tarumã-Açu, aí minha irmã achava que ele tinha mexido com os “bichos da água” pois, desde que ele chegou por lá, apareceu um “olho d’água”; é uma terra que sai da água. Ele dizia para ela não

deixar nenhuma criança chorar no rio. Mas acreditava muito na força do pajé Micó. Quando eu estava grávida do meu filho, ele pegou minha barriga. Os médicos diziam que era necessário eu fazer cirurgia para ter filho, porque meu filho estava sentado, e eu tinha medo de ser cortada, aí o Pajé Micó virou meu filho na posição correta para nascer.

Agora, nós temos o pajé Deolindo. Ele também só faz o bem (...). Eu costumo levar minha filha para ele benzer. Mas agora eu sou adventista, frequento a igreja e muitos de nós já não está gostando de procurar o pajé. Tem ainda a Dona Baku. Ela mexe com espíritos, faz remédios. Eu sei fazer muitos remédios caseiros, pois aprendi com minha mãe. Para diarréia, folha de mamão, goiaba, laranja, ferve com água e deixa na geladeira, e bebe durante o dia. A flor de mamão é ótimo para verme. (Valda Sateré, Aldeia Waikiru, outubro/2010).

Jarete Sateré reside na área da Waikiru. É casada e tem dois filhos. Conta sobre um infortúnio em que houve a intervenção do Pajé Micó.

Seu Micó tratou do meu marido que está doente. Quando eu morava no Tarumã, ele ficou muito doente, e nenhum pajé conseguia curá-lo. Houve vários pajés que estiveram lá no Tarumã de diferentes etnias, mas nenhum conseguiu curar meu marido; até que apareceu o Pajé Micó e foi ele que tratou do meu marido. (Jarete, Aldeia Waikiru, outubro/2010).

Na aldeia *Y'apyrehyt*, conversamos com algumas mulheres. A primeira foi Sara, casada com Nilson Sateré - vice-coordenador dessa aldeia, tem duas filhas. Sara é da etnia mura; diz que sua família veio de Autazes/Am; inclusive falou que seu bisavô materno era pajé. Sara diz ser filha de mãe mura, nascida em Borba/Am e pai mundurucu nascido em Novo Aripuanã/Am, mas se considera mura, pelo fato de sua mãe lhe ensinar muitas particularidades desse povo, indicando que Sara deve seguir os ensinamentos da etnia materna. Sara nasceu em Tefé/Am, morou em Borba e, depois da separação dos pais, veio para Manaus. Aos dezoito anos de idade, Sara conheceu Nilson Sateré; residiram no Tarumã-Açu e hoje estão na aldeia *Y'apyrehyt*, no bairro Redenção. Sara já trabalhou na Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé – AMISM e por três anos executou a atividade de secretária e depois coordenadora regional; viajou para o Andirá e depois ao Marau; aprendeu várias atividades com o Ageu, filho de Sra. Zenilda (*in memoriam*) – coordenadora da AMISM. Hoje o Ageu está trabalhando na Secretaria Estadual para os Povos Indígenas – SEIND. Quem assumiu a AMISM foi a Regina Sateré, filha da antiga coordenadora. Sara se orgulha por ter trabalhado na AMISM e lembra com nostalgia a época em que não faltava trabalho e viagens.

Sobre a pajelança, Sara diz que o pajé é a pessoa que cura, que ensina a fazer remédio.

Mas ele (pajé) pode praticar o bem ou o mal para alguém porque ele tem muitos conhecimentos, mexe com muita coisa. E dependendo do tipo da pessoa do pajé, ele poderá prejudicar alguém na saúde. Já o feiticeiro, ele só pratica maldades, deixando pessoas doentes e sem meios de cura; e somente um pajé bem experiente poderá ajudar aquela pessoa. Tem pajé que não quer ajudar porque tem medo do feitiço vir todo para ele. Meu bisavô em Autazes fazia muita maldade; lá ele jogava feitiço em muitas pessoas. A minha mãe conta que ele era muito maldoso; e que por isso ela tem medo de desenvolver seu “dom” de pajelança. A minha mãe tem “dom”, só que ela não gosta disso, ele nunca quis desenvolver, só mesmo ela não querendo isso, vem pra ela. Quando um sobrinho meu morreu em Tefé, ela previu isto, dizendo que iria haver uma morte na família; ninguém acreditou; e quando aconteceu, todos acreditaram. Ela também sonha e sabe de tudo que acontece, pois ela diz que aparece pessoas “espíritos” que dizem tudo a ela. Ela nunca quis desenvolver plenamente o “dom”, mas minha avó tratou bastante dela porque antes ela via muita coisa e ficava assustada. Depois, ela foi se acostumando e minha avó ensinou algumas coisas pra ela ficar mais calma. Eu lembro que quando fiquei grávida da minha filha mais nova, eu ainda não sabia que estava grávida, e um dia minha mãe telefonou e disse: Sara, tu estás grávida, minha filha; eu sonhei com a tua filha! Aí, eu me assustei e disse, mas mãe eu não sei se estou grávida, ainda não fui ao médico, aí ela disse para eu ir na casa dela, e me olhou, pegou na minha barriga e disse você vai ter uma menina. A minha mãe sabe fazer muitos remédios, disso ela não abre mão, e ensina para minhas irmãs. (Sara, Aldeia Y’apyrehyt, Outubro/2010).

Sobre a pajelança dos Sateré-Mawé, Sara diz que há muitos pajés. Tem o “Micó” ou Sr. Miquelino, ele é do rio Marau, Maués/Am. Ele morou por muito tempo na aldeia *Waikiru* e fazia “benzeção” e muitos remédios.

Eu sempre procurava o seu Micó para benzer a minha filha, quando tava assustada ou com quebrante; ele tratava muito bem, não cobrava dinheiro e sempre ensinava algum remédio para fazer em casa. Eu gostava muito dele! Pena, que ele foi embora, voltou para o Marau. Dizem que ele quebrou uma regra alimentar durante seu treinamento como pajé e que, por isso, ele não era considerado, por alguns, como pajé da aldeia, e sim como “benzedor”; ele sabia muita coisa! Agora, têm outros pajés, tem o Sr. Curum-Bené que fica lá no centro, tem a Dona Baku, tia do Nilson, que mora em Iranduba, tem o Sr. Orestes que mora no Tarumã na aldeia Inhaã-Beé; eles fazem muito remédios, e o Sr. Deolindo, aqui do lado, na aldeia Waikiru; ele benze, pega ossos, sabe rezar; ele é pajé. (Sara Sateré, Aldeia Y’apyrehyt, Outubro/2010).

Assim, como a maioria dos Sateré-Mawé, Sara frequenta a Igreja Adventista do Sétimo Dia, participando ativamente dos cultos que são realizados na própria

aldeia. A introdução da religiosidade entre os indígenas é de longa data. Percebe-se que a doutrina da igreja adventista tem transformado algumas regras entre os Sateré-Mawé, como a proibição de certos tipos de alimentos considerados “imundos” ou “impuros” na visão dos evangélicos, baseando-se no Antigo Testamento, onde é citado animais quadrúpedes (coelho, porco, etc.), répteis (tartaruga, rã, etc.), aquáticos (sem escamas e barbatanas), algumas aves (avestruz, águia, gaivota, etc.). Consumindo destes alimentos ficará impuro, contaminar-se-á pela carne do animal, podendo adoecer, pois tais alimentos são impróprios para o consumo humano. Conversando com o pastor da igreja, ele nos diz que “Deus, faz a proibição desses alimentos por serem fonte de contaminação, por meio de vermes presentes na carne deste animal, a qual o homem não tem como digerir, e muitas vezes adoecendo”. Ainda que esteja se referindo às passagens do Antigo Testamento em Levítico 11, isso ainda vale, segundo o pastor, para nossos dias, apesar de que a Igreja Adventista não proíba o consumo destes, mas os restringe devido a este tipo de mal-estar para a saúde da pessoa.

Como os Sateré-Mawé analisam a saúde como fonte primordial do bem viver, procuram não consumir tais alimentos, que são fontes principais de alimentos para a maioria das pessoas que residem na Terra Indígena Andirá-Marau, como citaram alguns membros da aldeia *Y'apyrehyt*.

E nesse regime de transformações do comportamento alimentar, os Sateré-Mawé negociam junto à igreja sua condição de indígenas, haja vista que realizam o ritual da tucandeira, onde consomem a saúva com água, farinha, ou torrada.

Em outra narrativa sobre pajelança:

Moisés Sateré, *tui'sa* da aldeia *Y'apyrehyt*, diferencia sobre a condição do pajé:

Existem dois tipos de pajés, o medicinal, que conhece as plantas medicinais, as raízes, sabe fazer remédio. E tem o pajé espiritual, aquele que trabalha com espíritos, mas esse pode tender para o bem ou para o mal, depende dele. Na cidade, é denominado de “macumbeiro”, pois é o pajé atinge a pessoa espiritualmente. Mas o pajé completo domina os dois ramos: medicinal e espiritual. Lembra do pajé Saiang? Ele era do Pará, ficou aqui com a gente por quase um ano, ele conhecia muitos remédios. O nosso pajé Sateré mora no Andirá é o Cristóvão; hoje tá morando em Parintins/Am. O pajé Cristóvão domina duas áreas: a medicinal e a espiritual. Tem o tio Bené, pajé Curum-Bené no centro da cidade; ele domina bem as raízes, as plantas, folhas, faz muitos remédios (...). Em Manaus, não temos a figura do pajé, não se compara com o Andirá onde a figura do pajé é bem forte. Temos a tia Baku, a Dona Baku; é pajé no

Irlanduba, ela conhece bem a área medicinal e espiritual. Nós conhecemos vários remédios caseiros, sabemos fazer muitos remédios da nossa medicina indígena, aprendi com meus pais, Dona Zerbina (*falecida*) e Sr. Ovídio. (...) Uma vez, eu bati meu pé, e aí eu procurei o seu Micó, ele é “puxador de osso”, ele colocava no lugar. Agora, ele não mora mais aí na aldeia Waikiru, ele foi embora para o Marau. Ele dominava bem a área de remédio, já a espiritual, não. Ele ficou “louco” o seu Micó, ele via muita coisa, vivia caindo, desmaiando, e tinha muitas alucinações, devido ter quebrado uma regra quando tava fazendo o treinamento para ser pajé. Ele matou a esposa dele, olhou para ela e viu um “bicho horroroso”, aí cometeu esse crime, mas não foi preso, porque foi considerado “louco”. Todos sabem que ‘ele não é pajé’, porque, ele não completou o aprendizado, ele quebrou uma regra alimentar que o pajé precisa fazer quando está aprendendo. (...) Na cidade, tem muito pajé que se corrompeu, fazendo feitiço; o feiticeiro só faz o mal; é um tipo de pajé espiritual e usa seus conhecimentos para o bem e para o mal; mas o pajé verdadeiro só faz cura, ele é o nosso curador, curandeiro. Antigamente, o pajé tinha três, quatro mulheres, era muito prestigiado. Hoje tem muito pajé mal, ele sente qualquer raiva de outra pessoa e joga logo feitiço. Mas os não-indígenas sabem do valor do pajé, e desce muita gente aqui na aldeia procurando pajé, aí nós indica a minha Tia Dona Baku, o tio Bené, o Curum-Bené, ou então o Pajé Cristóvão, no Andirá. O pajé cura vários tipos de doenças como: nervo torcido, rasgadura, desmentidura; e o médico não tem conhecimento disso; o pajé é a pessoa certa. Todos têm conhecimento de sua área, ninguém é burro. Penso que a cura para algumas doenças é necessário ter pajé e médico. A vovó Tereza tem muito conhecimento sobre plantas medicinais. (Moisés Sateré, Aldeia Y’apyrehyt, Outubro/2010).

Ouvindo um relato sobre as práticas de pajelança e os últimos acontecimentos ocorridos na aldeia *Hiwy*, localizada no Tarumã-Açu, dialogamos com a Sra. Terezinha, que é casada e tem cinco filhos. Recentemente, assumiu o cargo de liderança, que sua avó ocupava até pouco tempo. Terezinha é, agora, coordenadora da aldeia *Hiwy*. Narra que devido à morte de seu tio Zaquel, o único filho homem e caçula de Dona Tereza, a tristeza se instaurou na aldeia, e a avó ficou doente. Dados estes acontecimentos, Terezinha resolveu assumir a liderança, já que a avó - matriarca da família encontrava-se sem condições de assumir papel político e assuntos de importância para a aldeia. Terezinha diz que a “avó precisa descansar, para recuperar sua saúde”.

Eu cuido da vovó, do meu marido e dos meus filhos. Eu queria morar na cidade porque lá é mais fácil encontrar médico para a vovó Tereza, que já está velinha e precisa de cuidados. Eu acredito muito no trabalho do pajé, ele cura mesmo, mas aqui é mais difícil tratar das doenças, pois a vovó tá com o pé furado, ela pisou em um prego, e eu preciso levá-la para tratar dessa ferida. Por isso, eu preferia ficar na cidade, para ter mais tempo de cuidar da vovó. Aqui no Tarumã, tudo é mais difícil, precisamos de gasolina para nos locomover, precisamos ir na cidade buscar alimentos, aqui ainda não tem energia

elétrica, estamos esperando colocar. Com a morte do titio Zaquel, a vovó ficou muito sentida, ela gosta muito dele, e agora eu tô cuidando dela. Ela sabe fazer muitos remédios com plantas medicinais, mas ela já tá velinha e precisa de alguém para carregar as coisas pra ela, para ajudar ela no dia-a-dia. A vovó já me ensinou muita coisa de remédio indígena, eu aprendi muita coisa com ela, e tô passando para meus filhos; eu digo a eles para aprender porque ninguém sabe do futuro; aqui não tem posto médico; então precisamos saber nos tratar sozinho. (Terezinha Sateré, Aldeia Hiwy, Tarumã-Açu, Outubro/2010).

Em diálogo com a matriarca da família - Dona Tereza relata alguns de seus conhecimentos com plantas medicinais e revela algumas orações para atrair pessoas que estão longe de você. Disse que, quando mais jovem, pronunciava muitas orações a fim de conseguir algo que queria, por exemplo, a filha que estava distante o marido que demorava na pescaria ou caça. Ela conta sorrindo que já realizou muitas pajelanças, mas não se considera pajé. Apenas aprendeu com a mãe e seu pai na aldeia Ponta Alegre.

Dona Tereza nos leva até os fundos de sua casa; é um terreno grande, bem arborizado, na beira do lago do Tiú, no Tarumã-Açu. Lá ela indica algumas plantas das quais se utiliza para fazer remédios para curar doenças. Indica a arruda como boa para fazer chá para a criança com dor de barriga. Acrescenta: faz o chá sem ferver. O hortelã ela indica para gripe. A planta Babosa, para o cabelo; lavar a cabeça é ótimo, faz o cabelo ficar macio e sedoso. O capim-cheiroso, para evitar a queda de cabelo. E algumas outras plantas para fazer banhos: o mucuracaá, para banhar com as folhas e passar perto da pessoa que tem raiva de você, a pessoa passa a gostar de você. Ensina ainda a oração do sol, indicando que deve ser recitada na hora do por-do-sol: *assim como tu vai sentando triste, entristece fulano... para que ele venha....(...)*. Deve ser recitada durante uma semana, aí a pessoa aparece para te ver. Segundo Dona Tereza, ela faz isso para que as filhas venham visitá-la. Ela reclama que sente a falta das filhas que moram longe. Todas dispersas, no bairro do Aleixo, outra na Vila do *Ariaú* (Iranduba) e a outra no Manaquiri/Am. Existem vários modos de se trazer uma pessoa para perto de você. Dona Tereza revela mais um meio: pega-se a mão direita da cutia e deixa secar ao sol. Quando estiver bem seca, você vai em horário de seis da tarde e com a mão seca da cutia, repita várias vezes o nome da pessoa que você quer que venha, dizendo: *vem fulano, vem fulano, vem fulano, vem me ver, antes do(...)* após, alguns dias desse pedido, você verá a pessoa que quer a seus pés.

Douglas (1966) aborda algumas questões que refletem alguns assuntos até o momento tratados:

...O homem pode pelos seus atos pôr em ação dois tipos de poderes espirituais: os interiores e os exteriores. Os primeiros situam-se no psiquismo do agente: são, o mau-olhado, a feitiçaria, o dom da visão e o da profecia. Os segundos são os símbolos exteriores que o indivíduo deve conscientemente pôr em ação: feitiços, bênçãos, maldições, sortilégios, fórmulas mágicas, invocações. Estes poderes espirituais exigem determinados atos para se manifestarem e libertarem. Esta distinção entre as fontes interiores e exteriores de tais poderes relaciona-se com a distinção entre poder controlado e poder incontrolado. ...Joana d' Arc, por exemplo, não sabia quando é que as suas vozes lhe falavam, não podia convocá-las a seu bel-prazer e ficava espantada com o que diziam e com os acontecimentos que, para lhes obedecer, desencadeava.

...Em contrapartida, um mágico não pode pronunciar uma fórmula mágica por engano. Uma intenção específica é a condição do resultado.

...Tal como a vejo, a poluição não tem qualquer relação com a distinção entre o voluntário e o involuntário, o exterior e o interior.

Sobre os poderes espirituais: Podemos também agrupá-los segundo a situação social das pessoas em perigo e daquelas de quem emana o perigo. Alguns poderes exercem-se em nome da estrutura social: protegem a sociedade dos malfetores pondo-os em perigo.

...Mas há outros que, ao contrário, constituem um perigo para a sociedade e que esta condena.

... Esses poderes emanam dos feiticeiros e dos que praticam a magia negra. É a velha distinção entre magia branca e magia negra.

Relação entre as duas classificações: onde o sistema social em vigor reconhece explicitamente a existência de postos de chefia, aqueles que os detêm são explicitamente dotados de um poder espiritual, controlado, consciente, exterior e aprovado -- o poder de abençoar e de amaldiçoar. Pelo contrário, onde o sistema social for bem articulado procuraremos poderes articulados que pertencem aos postos de autoridade; e onde o sistema social estiver mal articulado, procuraremos poderes inarticulados que estão nas mãos dos propagadores da desordem.

Parece-me que a relação entre a forma e a ausência de forma circundante explica a repartição dos poderes simbólicos e dos poderes psíquicos: o simbolismo exterior sustém as estruturas sociais explícitas e os poderes psíquicos interiores, informes, ameaçam-nas pelo seu aspecto não estruturado. (DOUGLAS, 1996, pp. 120, 121)

Nos diálogos com os não-indígenas que se beneficiam da pajelança Sateré-Mawé nas cidades de Iranduba e Manaus, percebemos que esses clientes, geralmente, procuram a cura indígena durante seu itinerário terapêutico, partindo de uma medicina Ocidental, onde o médico é quem primeiramente detecta a doença através de exames laboratoriais. O cliente, saindo em busca de sua cura, perfaz um caminho, que chamamos itinerário terapêutico. Segundo Langdon (1996) faz uma reflexão acerca desse percurso, propondo uma reflexão sobre os sistemas de cura

como sistemas socioculturais dinâmicos, e sobre a doença como experiência e processo. Em geral, os processos de recuperação da saúde empreendidos pelos indígenas, analisados como “itinerários terapêuticos”, envolvem múltiplas negociações entre as diferentes visões sobre a doença e seu tratamento, e entre os distintos atores sociais e poderes políticos envolvidos no contexto da saúde indígena.

Langdon (1996, p. 115), ao analisar as representações e práticas de cura dos Siona, considera que os “processos que fazem parte da relação saúde cultura entre estes índios da selva amazônica são da mesma natureza dos que operam na nossa sociedade”. No entanto, enfatiza a existência de diferenças, tanto nas interpretações sobre as causas das perturbações, quanto nas tecnologias e procedimentos terapêuticos.

A autora (Langdon, 1996, p. 138) ressalta que “a lógica do itinerário terapêutico depende do foco do processo de cura, isto é, dos sintomas ou razões da doença”.

Portanto, para entendermos e analisarmos as curas por meio da pajelança se faz necessário entendermos as categorias êmicas do grupo e os sistemas que operam na cura e na doença. As escolhas dos percursos terapêuticos vão de encontro ao entendimento que o grupo faz de suas próprias visões de mundo.

Para a lógica do não-indígena, a cura indígena torna-se uma das opções de seu percurso, tendo como ponto de partida a medicina Ocidental que, muitas vezes, é aliada à cura indígena por meio da pajelança.

Em outras palavras, o cliente não indígena poderá beneficiar-se tanto da cura ocidental, quanto da cura indígena. Nos diálogos com alguns não-índios, observamos que a maioria é cliente indicado por outras pessoas que já tiveram o benefício da cura indígena.

Nesse mesmo caminho, os indígenas de outras etnias utilizam-se da pajelança Sateré-Mawé, sendo que a maioria daqueles, com quem tivemos oportunidade de dialogar, indicam que em sua aldeia a pajelança é pouco praticada ou já não é mais, devido à conversão religiosa por parte da maioria dos indígenas residentes na cidade de Manaus e Iranduba.

No entanto, considerando as diversas falas, tanto de indígenas e de não-indígenas, a cura da doença, o itinerário terapêutico, o uso da medicina ocidental

são constantemente articulados com as práticas de cura “tradicionais”, no caso, a pajelança Sateré-Mawé.

O importante tanto para os indígenas de outras etnias como para os não-indígenas e os próprios Sateré-Mawé é o equilíbrio da vida, a cura da doença, restabelecendo um quadro de equilíbrio da vida cotidiana dessas pessoas, que procuram a saúde.

Seguindo a lógica Sateré-Mawé para doenças, construímos um quadro a seguir com algumas doenças – as mais citadas pelo grupo de indígenas. Doenças do corpo e do espírito.

Nome das doenças	Doenças do Corpo	Doenças do Espírito	Possíveis Causas	Cura
Gastrite, fígado, estômago, coração, rim, reumatismo, osteoporose	X			Garrafadas.
Dores nas articulações.	X	X	Miakuret	Garrafadas e rezas.
Diabetes	X			Plantas medicinais, rezas, e garrafadas.
Obesidade	X			Garrafadas, chás.
Inveja, mau-olhado.			Miakuret	Rezas, uso de plantas.
Rasgadura	X		Miakuret	Rezas. Técnicas de pajelança.
Desmentiduras. Torcer o pé, o tornozelo, o joelho. Carregar peso de modo inadequado,	X			“puxação”, “massagem”, “colocar o osso no lugar”. Rezas. E medicamento

comprometendo, costas, braços, ombros.				industrializado ou indígena.
Doenças respiratórias. Gripe, resfriado.	X			Chás, xaropes, plantas e ervas medicinais.
Doenças verminoses	X			Plantas, cascas, folhas.
Feridas no corpo. Coceira.	X		Miakuret	Rezas. Plantas e ervas medicinais.
“Panema”, preguiça.		X	Miakuret	Rezas, banhos.
Quebranto ou vento caído.		X	Miakuret	Rezas com plantas. Chás.

Quadro 3 – Doenças do corpo e do espírito. Possíveis causas e cura.
Fonte: Kalinda Félix, Março/2011.

3.1 Transformações da Pajelança

Falar de pajelança exige saber um tanto da história e das perseguições por parte da igreja, dos legisladores, da sociedade como um todo, dos significados que atribuíam a estas pessoas que possuíam um conhecimento para além do saber Ocidental.

Maués (2005) cita em um artigo intitulado “Um aspecto da diversidade cultural do caboclo Amazônico: a religião” analisando que havia forte repressão a que estiveram sujeitas as crenças e práticas ligadas à pajelança na Amazônia, desde pelo menos o século XVIII, quando esteve em Belém a Visitação do Santo Ofício da Inquisição (1763-1769). Dessa forma, muitas populações indígenas sofreram forte contaminação por meio da igreja e de outras frentes de expansão política, econômica e cultural, retirando de seu cerne a essência de suas práticas de tratamento de doenças e procedimentos de cura. Sendo assim, houve muita incorporação de outras culturas dentro da cultura indígena, como as matrizes africanas, religiosas evangélicas, cristãs e a própria biomedicina Ocidental.

Haja vista, todas as narrativas apontam diferentes vertentes da pajelança Sateré-Mawé, indicando todas as transformações cosmológicas dentro das atividades do pajé e membros das aldeias citadas.

Maués (1995) designou a pajelança cabocla como um conjunto de práticas e crenças xamanísticas de um largo setor da população amazônica que tem, em suas expressões culturais, diversos elementos indígenas, africanos e portugueses, mesclados em graus variáveis (2005, p. 33-34).

A imprensa, como documenta Aldrin de Figueiredo (1996), registra abundantemente os casos de pajelança, contribuindo para a cisão do pajé em duas imagens distintas: uma benéfica e inócua, a do “benzedor”, e outra maligna, a do “feiticeiro”. Esta divisão acabará nos anos 30 por levar definitivamente a pajelança para o lado da magia negra.

A instituição judiciária, representante do “moderno” aparelho de Estado, também contribui para o processo de marginalização da pajelança quando, deparando-se com ela por meio das denúncias de “feitiçaria”, rejeita-a como obscurantismo do universo popular. Ao que tudo indica, os termos “pajé” e “pajelança” constituíram-se como categorias de acusação contra vizinhos ou parentes em momentos de atrito, em um dispositivo eficaz já nos anos 20.

Maués (1995) constata que na Amazônia, e hoje em dia em Vigia, na região do Salgado, “a pajelança não existe, para seus praticantes, como uma categoria explícita, no sentido de que [...] não existe um rótulo para ela” (1995:483). E para as primeiras décadas do século, o folclorista José Carvalho (1930:31) afirma que nem mesmo a palavra pajé era habitual; os consulentes falavam com mais gosto de “curador”. Mas caboclo não era qualquer curandeiro ou feiticeiro. Atribuía-se a este especialista religioso a sabedoria de feitiços potentes e desconhecidos porque eram oriundos de longe. Os homens, a quem chamavam de caboclos (isto é, os “pajés” oriundos das cidades da região amazônica e tidos por degenerados na literatura regionalista), gozavam de considerável fama e prestígio, que atraíam clientes e discípulos, o que fazia da sua região de procedência uma referência imprescindível.

A pajelança, na história na região Amazônica, foi alvo de idealizações. Conta-se que os mestres catimbozeiros do nordeste procuravam os grandes mestres pajés para que estes lhes ensinassem o segredo dessa arte Amazônica. Os pajés de Manaus e Belém eram procurados para ensinar aos mestres do nordeste alguns segredos da pajelança Amazônica.

Com o passar dos anos, a frente *de expansão* principalmente as econômicas e religiosas, tiveram grande participação nas mudanças das práticas de pajelanças nas aldeias; a religiosidade em muito veio a influir nas práticas do pajé e na cosmologia dos Sateré-Mawé, haja vista as proibições e doutrina cristã. Contudo, encontramos a pajelança, praticada entre pajés e membros das aldeias, simbolicamente concretizada nos conhecimentos e ações envolvendo toda a comunidade indígena Sateré-Mawé. Assim, as transformações do contexto passado, são internamente significadas pelo grupo, interpretadas por meio de sua cosmologia, de seu *ethos*, reforçados nos regimes as atividades de cura, realizadas pelos membros e pajés Sateré-Mawé.

A pajelança no meio urbano ainda carrega o estigma reforçado no passado e a previsão de alguns estudiosos da época era que a pajelança praticada na cidade seria transformada em pura feitiçaria, haja vista que, nas interlocuções dos Sateré-Mawé, é potencializado que “feitiçaria não é coisa de pajé”.

Analisando as interlocuções com os Sateré-Mawé, o feitiço é significado de atividades contrárias ao que rege o regime de cura, praticado pelos especialistas. Durante o treinamento – o especialista recebe o desenvolvimento espiritual, para curar a doença, obtendo o equilíbrio da vida. O feitiço desequilibra trazendo doença. Dessa forma, o especialista contraria o que se espera dele – a cura.

Mauss (2003), quando fala da dádiva – a teoria da troca - envolve três termos: dar, receber e retribuir. Portanto, o especialista recebeu um presente, “o dom de curar”, obrigando-o a não apenas aceitar como também a retribuir esse “dom” recebido por intermédio dos espíritos guias. Desse modo, há um circuito de doações. Quando o especialista atende os Sateré-Mawé, não aplica cobranças monetárias. Mas, isso não significa que não houve bens trocados, haja vista que moralmente o especialista é procurado (prestigiado) e, desse modo, sua retribuição é a cura. Um retorno à sociedade da qual faz parte, e tem um papel a cumprir. Dar é uma obrigação, sob a pena de provocar uma guerra. Cada uma dessas obrigações cria um laço de energia espiritual entre os atores da dádiva. A retribuição da dádiva seria explicada pela existência dessa força, dentro da coisa dada: um vínculo de almas, associado de maneira inalienável ao nome do doador, ou seja, ao seu prestígio. A essa força ou ser espiritual ou à sua expressão simbólica ligada a uma ação ou transação, Mauss (2003) dará o nome polinésio de *mana*.

Na sociedade Sateré-Mawé, as formas de trocas simbólicas ocorrem nas práticas de pajelança e na vida cotidiana, envolvendo a política, a economia, a cultura. Todas as transformações cosmológicas estão imbricadas nas relações de alteridade, nas reivindicações junto aos aparelhos do Estado, constituindo uma relação de culturas diferenciadas.

Para pensar sobre esses processos de transformações cosmológicas Sateré-Mawé, apoiamo-nos em Taussig (1993: 171) que fala sobre “O espaço mítico e mágico fixado pela imagem do índio no Novo Mundo é juncado de ironia política”. A religião teve e tem forte papel no discernimento das ações e pensamento do ser humano. Os Sateré-Mawé fazem parte do cenário amazônico, onde Taussig (1993) analisa o caso dos Putumayos que são desprezados pelos povoadores brancos; no entanto, estes “brancos” levam seus filhos doentes de susto a um curandeiro índio para que cuide deles.

Assiste-se também a esse paradoxo na cidade de Manaus e Iranduba com os Sateré-Mawé, haja vista a imagem do índio que tem o “branco”, que lhes atribuiu “poderes mágicos”, conhecedores de plantas medicinais e dos segredos da floresta.

Sobre a mediação da cura por objetos, Taussig (1993) comenta que alguns brancos levam objetos para que os índios andinos realizem “rezas” nesses objetos, a fim de torná-los “de sorte”, ou de “energia positiva”. Entre os pajés Sateré-Mawé o uso de objetos é utilizado para fornecer a este um caminho para tratamento do doente. Em campo, acompanhamos alguns destes ritos, onde o especialista realiza seus atendimentos.

O especialista utiliza a vela indiana (incenso) para purificar o corpo da pessoa que está carregada de energia negativa. Fazendo isto, ele relata, serve para purificar o corpo, retirando as energias negativas que o corpo carrega, e que possam atingi-lo de alguma maneira. Observamos que, ao mesmo tempo em que realiza a purificação do corpo, o especialista discorre uma “reza”.

Douglas (1996) aponta que sujeito é essencialmente desordem, eliminá-la é o esforço positivo e não negativo. Trata-se de reorganizar o ambiente, torná-lo “puro”. Na cosmologia Sateré-Mawé, o sentido de purificação do corpo vai desde a alimentação, os cuidados com a mulher menstruada, certas fases da vida do homem e da mulher. A sujeira e a contaminação são significados dentro da cultura dinamizada pelos processos de alteridade.

O pajé realiza seus atendimentos em uma barraca na praça do centro da cidade de Manaus, e quando o cliente solicita que não quer ser atendido na barraca devido ao trânsito intenso de pessoas que passam por aquele local, o pajé o encaminha para seu endereço no bairro da Redenção. Ele realiza seus atendimentos mais discretos e sigilosos no bairro da Redenção, onde ainda reside sua filha, *Ariá*. O pajé é bastante procurado por moradores da cidade, e alguns indígenas também o procuram para curar-se de doenças. Alguns remédios naturais que vende na barraca são vindos do Tarumã. Um outro especialista Sateré-Mawé fornece alguns remédios indígenas para a barraca do *Curum-Bené*. O especialista, enfatiza, que todos são bem eficazes, visto que ele conhece as raízes, as plantas, os cipós, que são utilizados para prepará-los. Relata sobre sua experiência como *paini*: “desde menino eu trabalho nessa atividade de cura”. Dessa forma, não se enganaria se alguém trouxesse para sua barraca alguma pomada, unguento, xarope, mel, banhas de animais, de qualidade inferior, ou que tenham sido alterados seus princípios ativos. “Ninguém me engana, trazendo remédio de qualidade ruim”. (Pajé Curum Bené, Praça Terreiro Aranha, Manaus-Am, Março/2010).

O pajé demonstra muita confiança quando fala de seus remédios naturais, causando boa impressão nos clientes que o procuram. A maioria dos clientes que o procuram tem consciência de sua condição de indígena, só não atentam para a etnia. Infelizmente, para a maioria da população local, o índio é apenas mais um, e que sua etnia não faz diferença. O importante é ser índio, porque os clientes entendem que os indígenas estão ligados à floresta e às coisas naturais do mundo. Portanto, eles são dignos da confiança depositada da população, em relação a seus conhecimentos sobre plantas e seus diversos usos terapêuticos, ainda que conheçam e usufruam de outros meios de curar-se. A confiança na medicina indígena é depositada pelo emblema que o homem “branco” imagina em relação ao que é ser índio.

A população, que frequenta a barraca do Curum-Bené, faz parte de diversos setores econômicos e sociais, chamando a atenção para o grande número de turistas que vêm visitar Manaus ou algum município do Amazonas. E passam pela barraca do especialista, admirando seu trabalho e os conhecimentos indígenas. Alguns acabam adquirindo algum remédio natural, como um pote de mel, algumas folhas secas que servem para fazer chá, e o pajé indica sua eficácia para acalmar os nervos (camomila, erva doce). Se as pessoas perguntam por certo medicamento

que o pajé não possui, ele alerta que aquele remédio é bom, mas que ele possui outro em sua barraca que poderá servir nesse caso. Mas, quando o pajé detecta que não possui nenhum remédio que sirva para aquela doença, lamenta não poder ajudar aquele doente. Mas, deseja boa sorte para que ele possa restabelecer a sua saúde.

Nessas transformações da pajelança, notamos que os elementos “novos”, objetos, formas de rezar, benzer, rituais, vão-se introduzindo dentro dos tratamentos de cura realizados pelos pajés. Nesse sentido, o pajé traz uma nova significação para aqueles objetos e novas técnicas de cura. Os membros da aldeia, também introduzem novas formas de tratamento para as doenças, pois intercambiam conhecimentos. Um exemplo são os medicamentos utilizados para verminoses; ao mesmo tempo, não deixam de procurar o pajé para introduzir o tratamento com plantas.

A esse respeito, Durand (1997) reflete:

(...) Que o objeto simbólico está muitas vezes sujeito a inversão do sentido, ou, pelo menos, a redobramentos, que conduzem os processos de dupla negação: o engolir engolido, a árvore invertida, a barca-cofre que contem ao mesmo tempo que sobrenada, o cortador de elos que se torna no senhor do elos, etc. Esta complexidade de base, esta complicação do objeto simbólico justifica o nosso método que se é de partir dos grandes gestos reflexológicos para desempenhar os tecidos e os nós que as fixações e as projeções sobre os objetos do ambiente perceptivo constituem. Os três grandes gestos que nos são dados pela reflexologia desenrolam e orientam a representação simbólica para matérias de predileção que já não tem senão uma longínqua relação com uma classificação já demasiada racionalizada em quatro ou cinco elementos. E, segundo a equação que Leroi-Gourhan estabelece: força+matéria=instrumento, diremos que cada gesto implica ao mesmo tempo uma matéria e uma técnica, suscita um material imaginário e, senão um instrumento pelo menos um utensílio. É assim que o primeiro gesto, a dominante postural, exige as matérias luminosas, visuais e as técnicas de separação, de purificação, de que as armas, as flechas, os gládios são símbolos frequentes. O segundo gesto, ligado à descida digestiva, implica as matérias da profundidade: a água ou a terra cavernosa suscita os utensílios continentais, as traças e os cofres, e faz tender para os devaneios técnicos da bebida ou do alimento. Enfim, os gestos ritmos de que a sexualidade é o modelo natural acabado, projetam-se nos ritmos sazonais e no seu cortejo astral, anexado todos os substitutos técnicos do ciclo: a roda e a roda de fiar, a vasilha, onde se bate a manteiga e o isqueiro e, por fim, sobre determinam toda a ficção tecnológica pela rítmica sexual. A nossa classificação tripartida concorda, portanto, entre outras, com uma classificação tecnológica que distingue os instrumentos percussores e contundentes, por um lado, os continentais e os recipientes ligados às técnicas da escavação, por outro, enfim, os grandes prolongamentos técnicos do

tão precioso utensílio que é a roda: os meios de transporte do mesmo modo que as indústrias do têxtil ou do fogo. (DURAND, 1997: 38, 39).

A imagem condiciona o aspecto do objeto e sua função. Nas curas da pajelança aparecem vários tipos de objetos utilizados durante a cura.

Durand (2010) destaca que as civilizações não-ocidentais nunca separaram as informações (digamos, “as verdades”) fornecidas pela imagem daquelas fornecidas pelos sistemas da escrita. Os ideogramas (o signo escrito copia algo num desenho quase estilizado sem se limitar a reproduzir os signos convencionais, alfabéticos e os sons da língua falada) dos hieróglifos egípcios ou os caracteres chineses, por exemplo, misturam com eficácia os signos das imagens e as sintaxes abstratas. Em contrapartida, antigas e importantes civilizações como a América pré-colombiana, a África negra, a Polinésia etc., mesmo possuindo uma linguagem e um sistema rico em objetos simbólicos, jamais utilizaram uma escrita. Durand (1997: 41) reforça, lembrando, com efeito, para concluir, que o desenvolvimento deste estudo só foi possível porque partimos de uma concepção simbólica da imaginação, quer dizer, de uma concepção que postula o semantismo das imagens, o fato de elas não serem signos, mas sim conterem materialmente, de algum modo, o seu sentido.

Nesse regime de cura, entendemos que as pajelanças se transformam para renovar e “fortificar” sua eficácia, e dentro das aldeias. Os Sateré-Mawé utilizam os postos médicos para seus tratamentos de saúde, reivindicam melhores condições de atendimento em hospitais da rede pública de saúde, mas não querem deixar de utilizar e aprender suas próprias formas de curar as doenças porque sabem que certas doenças, principalmente as causadas por feitiço, não são de conhecimento da medicina Ocidental, que não conhece a via de tratamento adequada; e outras doenças são tratadas com muito rigor e atenção pelos especialistas das aldeias.

Para os não-indígenas, essa alternativa de medicina é viável dado que, as pessoas de um modo geral, não utilizam somente uma via de tratamento que seja a Medicina Ocidental; elas procuram curar-se utilizando de vários caminhos, o que chamamos de *itinerário terapêutico*, onde o doente faz um caminho no sentido de buscar o estado de equilíbrio psicológico, social e espiritual; nesse sentido, entende-se que as pessoas procuram restabelecer o equilíbrio da vida, buscando várias alternativas de tratamento da doença.

A pessoa doente procura vários tratamentos e formas de obter a cura. Nessa procura por diversos diagnósticos, temos o itinerário terapêutico, onde o paciente

percorre vários especialistas da biomedicina, da medicina indígena e das diversas medicinas que consegue encontrar ao longo dessa caminhada em busca da cura. Nesse itinerário terapêutico, o paciente faz uso do sistema oficial de saúde, isto é, o Sistema Único de Saúde – SUS, bem como dos sistemas populares e informais de cura, como os sistemas médicos indígenas. Desta maneira, percorre diferentes contextos terapêuticos dentro de uma socioespacialidade médica e consulta médicos não-indígenas, curandeiros populares, feiticeiros, especialistas indígenas e outros agentes que lidam com os sistemas de tratamento terapêutico e de cura.

Notadamente, os Sateré-Mawé também procuram tratar suas doenças buscando caminhos alternativos, como forma de se livrarem o mais rapidamente da doença e obterem a cura. Nesse sentido, também realizam um itinerário terapêutico, já que usufruem do sistema oficial da saúde, o SUS.

Nesse sentido, Durand (1997) aponta que o regime noturno de imagem celebra por esforçar-se em fundir e harmonizar as contradições que envolvem os homens, apresentado-se de forma mística e sintética e, em ambos os casos, trata-se de um mergulho na intimidade na tentativa de alcançar o conhecimento. No caso, dos Sateré-Mawé o especialista faz uma viagem ao mundo “dos não-humanos”, consulta os espíritos guias, concentra-se no ato de curar, enquanto os membros das aldeias aprendem a utilizar as plantas medicinais, procurando encontrar um ponto de equilíbrio entre a vida e a morte.

Esse equilíbrio da vida é importante porque traz consigo as energias emanadas pelo corpo. Um corpo doente representa uma energia negativa e traz várias preocupações para os familiares da pessoa doente; dessa forma, a doença é sinônimo de queda, de chegar à “quase morte”; se não tratar, a pessoa poderá morrer. Por medo de perder a vida, então procuram manter a saúde, por meio de seus conhecimentos medicinais, valorizando as práticas de cura e a presença dos especialistas nas aldeias.

3.2 Dos regimes cosmológicos e a alteridade

Taussig (1993) procura construir aquilo que ele denomina de uma história particular dos sentidos, enfatizando especificamente as questões da alteridade e da mimesis. Instigado pela arte e pelo poder da imaginação, ele procura compreender o quanto é real aquilo que é efetivamente construído simbolicamente. A mimesis é parte desse processo, de entregar-se e tornar-se Outro. Esse poder que em determinadas situações - a que o autor analisa é a situação colonial é intrínseco a mimesis e à alteridade pode ser uma força destrutiva, mas também uma força curadora.

Nas histórias narradas pelos Sateré-Mawé, o processo de colonização nas aldeias deu-se também de forma violenta, haja vista os acontecimentos mais recentes, como o da empresa francesa, que invadiu a Terra Indígena Andirá-Marau por duas vezes, causando grandes estragos físicos e emocionais, danos irreversíveis presentes na memória dos Sateré-Mawé. No processo de colonização, os religiosos tiveram e têm grande participação nas transformações de ordem social, econômica, política e cosmológica do povo Sateré-Mawé.

A transformação dá-se dentro do processo de alteridade entre indígenas e não-indígenas. As práticas de pajelança, alicerçadas nas proibições a certos tipos de atendimentos, como no caso dos não-índios que, segundo os Sateré-Mawé, a maioria da população não-indígena “não procura pajelança, e sim feitiçaria”, transformam as práticas de cura dos especialistas.

Mesmo sabendo que na antiga aldeia (Ponta Alegre) já se falava em feitiçaria, os sateré-mawé entendem que, na cidade, esse tipo de trabalho torna-se mais intenso, e o especialista acaba por transformar seu trabalho em “pura feitiçaria”, como já previam as antigas notícias de autores do século passado. Contudo, nossa análise está profundamente ligada a esses processos históricos e religiosos, em que as palavras exercem um controle nas atividades e práticas do especialista. Dados do contexto histórico, como o da relação com o “outro”, o processo de colonização, intervenções do estado, contato com outras etnias e outros povos são levados em consideração com o contexto atual.

No caso dos Sateré-Mawé, e em específico desse grupo localizado na cidade de Manaus e Iranduba, os primeiros contatos com a religião cristã fizeram com que muitas práticas se transformassem. E, ao longo dos anos, o contato com a religião

Adventista do Sétimo Dia acabou por fim transformando as práticas rituais, como no contexto da proibição de certos alimentos, e o culto evangélico realizado nos finais de semana, proibindo os Sateré-Mawé de receberem turistas, pesquisadores e clientes/pacientes em busca de cura. Apesar das proibições religiosas, os Sateré-Mawé realizam suas atividades em outros dias da semana. E, quanto às regras alimentares procuram, segui-las de acordo com seu contexto local.

Seguindo uma lógica de socioespacialidade, os Sateré-Mawé indicam demarcar seus espaços de tempo e vida social. A religião marca um novo tempo na vida social, mas também coloca regras. Entretanto, os sateré buscam na cosmologia outras razões míticas, que elaboram um plano a ser seguido dentro da lógica de mundo que possuem, aliada às transformações na vida religiosa. Cantar os hinos na língua materna é um dos sinais emblemáticos da cultura sateré.

Outros pajés e membros das aldeias, que não seguem a religião evangélica ou cristã, são vistos pelos Sateré-Mawé como especialistas, que trabalham em função do homem “branco”. Nesse caso, nossa análise parte do princípio de que o especialista esteja relacionado a um contexto de ligações de famílias; em outras palavras, a relação de parentesco acaba influenciando quando se fala das atividades de pajelança, haja vista as várias tensões entre os membros das aldeias visitadas.

Fazendo interlocuções com alguns não-índios, eles se referiam à pajelança como sendo uma provável força que emanava de espírito, e que somente o pajé tinha esse poder de falar com espírito de seu mundo. No processo de alteridade, os não indígenas procuram a pajelança como forma de trazer ao seu mundo o sentido da cura pelos espíritos, o que dizem fazer parte do mundo do índio.

3.3 A Pajelança

Durand (1997) aponta que o imaginário é simbólico e que estes símbolos regem as nossas mentes num regime de antítese, dialogando entre o horror ao tempo e o medo da morte. Esses símbolos possuem uma matriz universal. Assim, quando pensamos em doença, tememos a morte; são os símbolos catamorfos, arquétipos do abismo; o medo da morte é expresso pela queda.

Os Sateré-Mawé buscam na pajelança a cura das doenças, notando que a queda pela doença acaba abalando a estrutura familiar da aldeia. Sobre esse

momento, Durand (1997) nos faz refletir que num regime diurno de imagens a doença é temida por todos, representada no doente; a queda não é só individual, mas coletiva. Enquanto o doente não levantar, o grupo estará acometido de doença.

Os elementos teriomorfos estariam bem representados nas lutas para implementar a saúde dentro das aldeias. As reivindicações dos Sateré-Mawé vão além de um plano físico, incluem um plano espiritual. Preparam-se no meio do caos (cidade/Estado), representado pelas adversidades, com preconceito que encontram mediante suas solicitações, teoricamente um enfrentamento da animalidade, também presente nas curas.

O regime diurno comporta símbolos ascensionais, espetaculares e diairéticos que estão alinhados com as práticas de pajelança porque comportam os dois primeiros a recuperação da potência, virilidade, luminosidade, enquanto que o último estaria ligado à dialética por indicar opostos, por exemplo: luz *versus* trevas, onde a luz estaria nas palavras fortes ditas durante as “benzeções” ou “rezas”, ou seja, na produção de uma cura, no rito da cura, nas intenções das palavras pronunciadas, na “purificação do doente” trazendo novamente ao pleno movimento da vida e à recuperação da saúde; e as trevas estariam no processo desse insucesso. A figura do pajé representaria nesse processo o herói que pode combater a doença. O doente enfrenta a angústia do espaço e do tempo, nos limites impostos pela doença, incluindo a família e a aldeia onde reside. Portanto, os símbolos do regime diurno conectam a doença, o doente, o trabalho do pajé, as pajelanças e o processo de rituais da cura.

O ritual de cura estaria no âmbito das práticas inerentes ao processo de cura da doença, conforme o pajé detecta na pessoa. As transformações desse processo estão nas formas com que são implementadas, utilizando-se de novas ferramentas para chegar à cura.

O pajé Curum-Bené utiliza algumas pedras, joias e algumas miçangas para verificar se a pessoa está com feitiço ou que tipo de tratamento ela terá que seguir. Esses objetos segundo o próprio pajé seriam utilizados por ele para chamar os espíritos e descobrir o que a pessoa tem.

Podemos dizer que esse tipo de transformação dos objetos podemos dizer que não traz prejuízo ao processo de cura; eles representam ferramentas para que o pajé intencione seu trabalho, ou seja, os objetos se transformavam numa via de acesso ao “descobrimento”, numa espécie de “referência primeira”, porque existe

uma segunda intenção do pajé, que é utilizar de seus conhecimentos práticos, como preparar os banhos, o remédio, as garrafadas; dependendo da situação da doença, o pajé encaminha um tratamento seguindo seus conhecimentos.

Dialogando com o pajé, perguntei. Se seu pai que era pajé também utilizava aqueles objetos para se comunicar com os espíritos, ou descobrir a doença da pessoa, ou ainda, para consultar a situação de vida do cliente. O pajé Curum-Bené responde que os objetos que ele utiliza para suas práticas não eram de seu pai, ele comprou esses objetos e depois os “purificou” “rezando” neles e emanando energias para que os mesmos fossem utilizados durante as consultas dos doentes. Quando ele parar de trabalhar, se alguém da família quiser seguir suas práticas, ele passará esses objetos para a pessoa, pois servirão para guiar as curas, visto que já estão preparados, estão purificados para a cura. Segundo o pajé, os objetos têm energia, “são olhos que enxergam longe”. (Pajé Curum Bene, Aldeia Inhaa-Bee, novembro/2010).

Segundo a teoria de Durand (1997) sobre o imaginário, o pajé denomina luz “rezas” aos objetos, uma espécie de símbolos espetaculares que determinam uma atitude do pajé contra a doença.

Nos atendimentos realizados, ele joga esses objetos em diferentes lugares do apertado balcão de sua barraca e gira várias vezes uma joia, uma espécie de broche de ouro com pedras brancas. Nesse girar, lembramos a ciclicidade: nascimento, morte, ressurreição. É a síntese dos contrários, uma possibilidade de que aquele objeto aponte a doença e o tratamento.

Dessa forma, o pajé está entre o paralelo de um regime noturno e diurno; o primeiro representa a ciclicidade da vida; o segundo, a representação dos objetos para o pajé e sua utilidade no processo de cura.

Existem momentos em que o pajé atende os clientes não utilizando esses objetos. São os casos em que o próprio cliente já traz o diagnóstico de sua doença; geralmente são pessoas que já passaram pelo processo de cura da medicina Ocidental e que em seu itinerário terapêutico resolveram procurar alternativas de cura.

O pajé só realiza a consulta utilizando seus objetos de pajelança quando o cliente solicita essa prática.

Um não-índio chega até a barraca do pajé Curum-Bené e pergunta se tem remédio para reumatismo:

O pajé responde:

- Tem.

O Sr. Se dirige mais próximo olha a barraca e pergunta sobre a serventia de alguns remédios expostos na barraca. O pajé vai respondendo rapidamente.

Por fim, o cliente decide levar o remédio para o reumatismo.

Porém, o pajé responde:

- Você terá que tomar três garrafadas dessa. E explica como o cliente deve tomar o remédio. O cliente presta muita atenção e diz que virá buscar as outras duas garrafadas quando terminar a primeira. Antes de ir embora, pergunta se não seria possível levar logo as garrafas que precisam ser tomadas. O pajé prontamente responde:

- Não pode porque eu preparo essa garrafada na hora, se não o remédio não vai funcionar. Primeiro, o Senhor tomará essa, depois que acabar, o Senhor vem aqui comigo e eu preparo na hora a outra garrafada. O Cliente diz que virá porque precisa ficar bom, pois tem muitas dores no joelho e precisa trabalhar. O pajé responde que seu problema é reumatismo; “quando o Senhor chegou aqui, eu logo conheci que era reumatismo, isso o Senhor tem que cuidar logo, para não agravar mais a doença”. O cliente agradece a atenção do pajé e retira-se.

Recorrendo ao imaginário e ao regime de imagens diurno e noturno de Durand (1997), o trabalho do pajé ou a sua figura representa uma espécie de herói para o cliente, que busca reequilíbrio da vida, recuperação da saúde, simbolizando a ascensão, recuperação da potência. A garrafada entra num plano do engolimento para purificar-se, curar-se, diminuindo os sintomas gradativamente com as garrafadas, tomadas uma por vez, minimizando a doença até que esta desapareça por completo, simbolizando uma inversão da queda.

O pajé Deolindo Sateré demonstra grande conhecimento no processo de descobrir a doença. Ele nos diz que a maioria das doenças são por inveja ou feitiço. *A inveja é você olhar a pessoa e desejar que ela adoença ou então fazer feitiço para a pessoa, procurando um feitiçeiro ou alguém que saiba jogar feitiço.* Durante os procedimentos de cura, o pajé Deolindo utiliza-se de uma agulha de aço com linha de algodão e um pequeno pedaço de pano de cor branca ou vermelha e simbolicamente, ele costura a pessoa. Com a reza ele retira o feitiço e precisa costurar a pessoa para completar a cura. Dependendo do feitiço, o especialista precisa “rezar” e costurar por pelo menos três vezes.

Esses objetos - segundo o pajé Deolindo - alguns especialistas utilizam para essa peculiaridade, outros fazem apenas os gestos da costura. Na falta desses objetos, ele também apenas faz os gestos da costura no local onde está o feitiço.

Os objetos utilizados na pajelança representam uma parte do tratamento, mas não necessariamente sua total eficiência nesse sistema; na falta deles, podem ser substituídos ou improvisados, porque podem ser transformados em objetos de pajelança. O poder da cura não está nos objetos utilizados e sim na “força do pajé”, nos conhecimentos que ele aprendeu e nos espíritos com os quais ele se comunica.

Dito de outro modo, é um conjunto de imagens e símbolos que carregam a “força do pajé” na eficácia do tratamento.

Nas entrevistas com os membros das aldeias, alguns referiam-se aos “pajés que têm mais força” e àqueles que demoram a demonstrar o resultado do tratamento. Os pajés dizem que isso é do conhecimento do pajé e que este sabe até onde poderá ir, tratando certas doenças que exigem conhecimentos e experiência e, que ainda, em casos de feitiço, perseguição, perturbação por espíritos malignos, os espíritos que acompanham o especialista terão que lutar contra espíritos maus que perseguem o doente. Portanto, o conjunto de técnicas utilizadas e mais a “força do pajé” dada pelos espíritos guias determinam o tratamento da doença.

A pajé Dona Baku utiliza de muitos objetos para os atendimentos aos doentes que aparecem na aldeia *Sahu-Apé* no Iranduba. Em seu local de atendimento, ela sempre deixa aceso o breu branco, que emite um cheiro bem agradável, e faz uma reza na cabeça da pessoa que está doente. E assim, conversa com os espíritos que a ajudam na cura, seguindo o tratamento que eles irão indicar para o doente. Observamos que Dona Baku está sempre usando um vestido branco, para realizar os atendimentos em sua “*cunã* farmácia” indígena, local onde ela recebe pessoas que procuram a busca de cura de suas doenças.

Na casa de cura de Dona Baku observamos vários tipos de objetos, como pedras, ossos de cobra, jacaré, peles, garrafadas preparadas, perfumes preparados com raízes, penas de aves, peles de cobra, entre outros objetos que fazem parte dos rituais da pajelança Sateré-Mawé. Nos atendimentos realizados por Dona Baku, o cliente chega à aldeia e logo ela o recebe com muita alegria, sempre com o fogo aceso. O fogo, segundo Dona Baku, é para purificar o ambiente e a pessoa que está chegando, o que ela chama de energia do corpo; a pessoa carrega consigo uma energia e, se ela está doente, seja pelo espírito ou doença do corpo físico, essa

pessoa poderá trazer energia negativa para a aldeia e assim proliferar a doença que está nela.

Num regime diurno dessa pajelança, diríamos que existe uma antítese regendo as práticas de Dona Baku, assim como as dos demais pajés Sateré-Mawé. No tocante à divisão de objetos, é relevante salientar que os objetos “impuros” foram transformados em “puros”, “potentes”, criando uma forma de deixar a pajelança “mais forte”, criando um ambiente de mistério e poder. Por outro lado, o pajé, segundo os membros da aldeia, precisa ter “espíritos fortes” que o guiem durante o tratamento, e ainda possuir grande conhecimento de suas práticas e experiência.

Nesse regime de cura, a utilização de objetos “possuídos de poder”, ou ainda, “carregados de energias positivas”, compõe o cenário de transformação da pajelança. Pois, segundo os especialistas, os objetos poderão se substituídos, mas passam por um processo de ritual de purificação, ou seja, carregá-los de energia positiva, ou ainda torná-los “puros”, “energizados” para manipulação da pajelança. Nesse sentido, a manipulação desses objetos, ordena uma simbologia que pode ser renovada, desde que tal objeto seja transformado – purificado e energizado pelos espíritos guias do especialista. E, na falta deste objeto, o pajé atribui gestos (usa o corpo) que simbolizam a cura, no caso das rasgaduras: o especialista simbolicamente “costura” o local onde está localizada a rasgadura. Em outras palavras, o especialista retira a doença, no caso das rasgaduras – o feitiço - e após esse ato, ele costura como se tivesse realizado uma cirurgia, aliado às rezas.

O pajé Orestes, residente da aldeia *Inhaã-Beé* no Tarumã-Açu, fala de seu conhecimento nas rezas, nas manipulações de plantas medicinais, cipós, folhas, raízes. Ele não possui um local específico para seus atendimentos. Quando as pessoas o procuram, ele conversa com a pessoa procurando um lugar mais reservado para que a conversa flua bem, e a pessoa se sinta à vontade para falar de seus problemas de saúde. Na aldeia, por ser um local mais afastado do centro urbano da cidade de Manaus, as visitas até o pajé acontecem raramente, pois é necessário ir de “voadeira” (barco de pequeno porte) para chegar até o local. Dessa forma, o pajé Orestes vai até a cidade, a cada quinze dias, com intenção de vender seus artesanatos, e leva consigo alguns remédios preparados com produtos vindos da floresta, pois na aldeia *Inhaã-Beé* é possível encontrar muitas sementes, árvores, animais que possam servir no preparo desses remédios para curar algumas doenças. Por exemplo, a banha de cobra é utilizada para cicatrizar ferimentos; a

banha de tartaruga, para embelezamento da pele; a folha da planta chamada “babosa”, para os cabelos, e assim outros tipos de materiais encontrados na floresta servem para algum tipo de tratamento.

Dona Tereza, a matriarca da família, possui uma área de plantas medicinais e indica as utilidades de cada uma delas. Seu aprendizado ocorreu por meio de seus pais. Na aldeia Ponta Alegre, a utilização de plantas e ervas medicinais é bem presente no dia-a-dia das pessoas. Os conhecimentos sobre plantas e ervas medicinais é coletivo e deve ser aprendido por todos da aldeia, mas num contexto diferente, pois nem todos aprendem, e poucos possuem espaço físico na cidade para terem seu próprio acervo de plantas e ervas medicinais. Dessa forma, os parentes que moram em áreas, onde se tem espaço físico para isto, em geral, trazem para os parentes que não possuem esse acervo utilizado pelos Sateré-Mawé. Notadamente, o uso de ervas e plantas medicinais não é restrito somente aos especialistas; o conhecimento é coletivo, bem como o preparo de alguns remédios, que os Sateré-Mawé chamam de *naturais*, justificando que estes são preparados com plantas, folhas, cipós, raízes e partes de alguns animais, como aves (tucano), quelônios, anfíbios, mamíferos, aracnídeos, répteis, utilizados no tratamento de várias doenças. Portanto, fazem uma diferenciação desses *remédios naturais*, e classificam suas funções de uso terapêutico, indicando cada um desses, para os casos em específicos da doença. Entretanto, o conhecimento do especialista é mais amplo do que os dos demais membros da aldeia. Segundo os próprios Sateré-Mawé, o especialista possui “dom”. Dessa forma, amplia seus conhecimentos para uma outra dimensão da vida, um mundo concretizado visto por todos e um mundo imaterial, invisível, a que só o especialista tem acesso. O contato com os espíritos guias, as negociações das curas, a retirada de feitiço, somente é realizada pelo *paini*. Outras atividades como benzer ou rezar, “pegar osso”, “conhecer plantas medicinais são atribuições de outros especialistas, e que poderão ser aprendidos por outros membros da aldeia. Porém, seguindo a lógica dos Sateré-Mawé, se a pessoa não tiver o “dom”, não conseguirá chegar a ser *paini*.

O pajé dá seguimento a uma ciclicidade de eventos da vida cotidiana. Nessa sequência, lembramos os símbolos e atributos do regime noturno mencionado por Durand (1997). Em relação ao pensamento e práticas das pajelanças, percebemos que o domínio das técnicas de cura é determinado pelas experiências que o especialista adquire com o tempo. O conhecimento do especialista vem com sua

vida diária e no contato que estabelece com os espíritos guias. O tempo não é o tempo cronológico desse mundo, e sim um tempo de que somente ele pode falar. Ao mesmo tempo, o especialista é o guia desse tempo pois, na concentração para falar com os espíritos guias, ele precisa agir rápido, em busca da cura do doente.

A cura depende da habilidade do especialista, e o doente espera a cura, num tempo determinado por nossos relógios, o tempo marcado pelos homens, enquanto o especialista segue um tempo outro, entrando numa dimensão mítica, que conversa com sua cosmologia.

A cosmologia aponta os caminhos dessas viagens míticas, enquanto os membros da aldeia acionam sua visão de mundo em relação ao pajé. Este tenta equilibrar o ciclo da vida, para restabelecer a saúde do doente individual e, ao mesmo tempo, ascende a um status de pajé mais “forte”, por trazer o doente de volta ao seu equilíbrio vital, o mais rapidamente possível, porque domina todas as áreas de conhecimento de que necessita para reerguer o doente, e assim, curar a doença.

Para pensarmos nesse contexto de “mais forte”, “menos forte”, Durand (1997) fala do que seria a estrutura e regime. Estrutura: uma “forma transformável” desempenhando o papel de protocolo motivador para todo um agrupamento de imagens e suscetível, ela própria, de se agrupar numa estrutura mais geral a qual ele chama ‘Regime’, classificando-o em regime diurno e regime noturno, os quais não podem ser considerados como “agrupamentos rígidos de formas imutáveis”. A questão que Gilbert Durand (1997) coloca é: saber se os regimes resultam do próprio indivíduo com suas características, bem como se as suas possíveis alterações têm algo a ver com o social, com o exterior. (DURAND, 1997, p. 45).

O regime de cura dos Sateré-Mawé indica uma espécie de transformações cosmológicas que o especialista agrupa, dependendo do seu contexto social, nos atendimentos entre os indígenas e no atendimento entre os não-indígenas.

Se no regime diurno:

É por atitudes da imaginação que se chega às estruturas mais gerais da representação, e é a imagem do gládio, as suas coordenadas espetaculares e ascensionais que anunciam as estruturas esquizomorfas, a saber, a desconfiança em relação ao dado, às seduções do tempo, a vontade de distinção e de análise, o geometrismo e a procura da simetria e por fim o pensamento por antíteses. Poder-se-ia definir o Regime Diurno da representação como o trajeto representativo que vai da primeira e confusa glosa

imaginativa implicada nos reflexos posturais até a argumentação de uma lógica da antítese e ao “fugir daqui” platônico. (DURAND, 1997, p. 132).

Essa procura da simetria de poder entre os membros das aldeias e especialistas Sateré-Mawé nos indicam emergir de um sistema de hierarquias, de poder, onde a cosmologia do grupo explica por meio do mito da primeira mulher curandeira.

Reportar-nos-emos, agora, à história do guaraná, relatada pelos Sateré-Mawé, onde os dois irmãos, no começo do mundo, proibem a irmã de casar-se e sair de casa. Os irmãos sabiam que a mulher era a única que conhecia bem as plantas medicinais da floresta. E, por conhecer bem as plantas medicinais que curam, os irmãos não a deixavam sair de casa, para que a mesma não conhecesse ninguém. Assim, certo dia a moça teve curiosidade de conhecer a floresta sozinha, e saiu de casa. E aconteceu que a cobra a engravidou. Os irmãos ficaram sabendo da desobediência da irmã, mas decidiram perdoá-la, para que a mesma ficasse em casa, utilizando seus conhecimentos medicinais. Com o passar do tempo, o filho da moça nasceu, um menino saudável e robusto. Os irmãos, enciumados, tentavam matar o sobrinho. A moça, sabendo da intenção dos irmãos, não deixava a criança sair sozinha. Mas, certo dia, o menino sentiu vontade de comer castanhas, no lugar onde a mãe sempre o levava para saborear esse fruto. Os tios haviam deixado um vigia na floresta, para que observasse os passos do menino. Os tios deixaram uma armadilha, para que o menino morresse ao ir comer castanhas na floresta. O menino indo até a floresta sozinho, para comer as castanhas, teve seu pescoço cortado, separado do corpo. A mãe, sentindo a falta do filho, por perto, foi até a árvore de castanhas e lá encontrou o filho morto. Com seus conhecimentos medicinais, a moça acabou fazendo seu filho renascer através da planta do guaraná. Essa hierarquia de poderes, “benzer”, “curar”, “viajar no mundo dos espíritos” é atividade primordial a um especialista Sateré-Mawé. Os especialistas demonstram que isto muda com o tempo. Nos aprendizados dos especialistas, o *paini* “benze”, “tira feitiço”, “pega osso”, “conhece bem as ervas e plantas medicinais”. Amanhã, um especialista poderá realizar curas diferentes, como “tirar feitiço”, atribuição dada a um pajé que tem o “dom” da cura, dado pelos espíritos guias, que o acompanham ao longo de sua vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme foi apresentado, ao longo do trabalho, para Durand, existe uma oposição entre o regime noturno e o regime diurno estruturado pela dominante postural com as suas implicações manuais e visuais e também com as suas implicações adlerianas de agressividade. O regime diurno tem a ver com a dominante postural, com a tecnologia das armas, com a sociologia do soberano mago e guerreiro, com os rituais da elevação e da purificação; o regime noturno subdivide-se nas dominantes digestivas e cíclicas; a primeira subsumindo as técnicas do continente e do habitat, os valores alimentares e digestivos, a sociologia matriarcal e alimentadora; a segunda agrupando as técnicas do ciclo, do calendário agrícola e da indústria têxtil, dos símbolos naturais ou artificiais do retorno, dos mitos e dos dramas astrobiológicos.

O modelo teórico de Durand (1989) exposto fundamentalmente em “As estruturas antropológicas do imaginário” serviu de base conceitual para analisar o cenário atual da pajelança Sateré-Mawé. A partir desta orientação analítica, focamos nas transformações e regimes cosmológicos das práticas dos especialistas e dos membros das aldeias visitadas. Apresentamos também as motivações que conduzem os não-indígenas a procurar a pajelança Sateré-Mawé como uma das alternativas de cura da doença, que foi o nosso principal foco.

A pajelança pensada na ótica dos próprios Sateré-Mawé traduz uma forma de curar doenças, seja esta do espírito ou do corpo físico. O sistema de pajelança obedece a uma cosmologia de mundo que compartilha e torna eficaz o sistema de pajelança. O pajé conduz a cura por meio de seus guias ou espíritos curandeiros que indicam o tratamento ideal para o doente. As atividades requeridas por um pajé determinam a sua especialidade como: de curador, feiticeiro, benzedor, conhecedor das plantas medicinais, pegador de osso; essas taxonomias próprias do grupo indicam a “força” que este especialista tem. Em suma, é reconhecido como *paini* pelos membros das aldeias, se este praticar com eficácia todas as atividades de cura. Se lhe faltar uma dessas especialidades não pode ser considerado *paini*.

A partir daí, esboçamos narrativas, diálogos e observações, procurando metodologicamente, um olhar antropológico para todas as questões. Nosso objetivo foi mostrar como as transformações e regimes cosmológicos de pensar a prática de

cura são acionados em relação ao processo de cura da doença, observando o cliente e seu contexto.

A pajelança dos Sateré-Mawé traz uma semântica desses regimes, o diurno e o noturno, englobando uma série de práticas da pajelança descritos ao longo deste trabalho, que ocorrem nas aldeias, tanto na cidade como nas áreas mais afastadas. Assim, a dinâmica das práticas de cura são transformadas e resignificadas, assim como a cosmologia Sateré-Mawé é reestruturada com novos elementos que ampliam a visão de mundo, a partir do momento em que também se ampliam e dimensionam as técnicas de cura, evidenciadas nos especialistas e nos demais membros das aldeias visitadas.

Nossa intenção foi tornar visíveis as novas práticas que transformam a pajelança por meio desses regimes e suas alteridades cosmológicas.

Segundo Durand (1989), o regime diurno condiciona as faces do tempo, onde os símbolos teriomorfos estão representados na figura de animais, e chama a atenção para as referências que temos desde nossa infância, onde se formam as nossas primeiras imagens. No caso dos Sateré-Mawé, a formação das imagens ocorre desde muito cedo. Isto acontece porque as crianças costumam participar dos rituais, das danças; aprendem a falar a língua materna; e dessa forma, começam a modelar-se as estruturas do imaginário. Assim, surgem as primeiras imagens relacionadas aos símbolos teriomorfos que podem se contrapor entre imagens positivas e negativas, haja vista que os Sateré-Mawé realizam suas pajelanças nesse limiar de regimes, travando uma luta constante entre manter a saúde e não adoecer, ou ainda, no processo do adoecimento e no processo de cura. Os símbolos teriomorfos remetem à figura de animais positivos e negativos. Lembramos que os Sateré-Mawé falam da importância de não se alimentar com comida “reimosa” e alimentos impuros; dessa forma existem aqueles animais que denotam uma imagem positiva.

Os símbolos nictomorfos revelam as faces do tempo, as trevas noturnas versus luz. Nessas características dicotômicas, podemos refletir que a feitiçaria serve para identificar a fronteira que existe entre um *paini* curador e um *paini* feiticeiro, antagônicos, ordenando cosmologicamente a pajelança dos Sateré-Mawé. Entretanto, as estruturas imaginativas do mal (trevas) e do bem (luz) fazem parte do mundo cosmológico na maioria das sociedades. Porém, os *painis* podem revelar-se

figuras ambíguas, exercendo suas práticas de curador e ao mesmo tempo de feiticeiro, como denominam os Sateré-Mawé, quando falam da feitiçaria, onde há trevas, maldade, obscuridade dos trabalhos da pajelança, desvio de conduta por parte do *paini* que está condicionado a curar as doenças, e não praticar “maldades”, fazer ou jogar *miakuret*. Contudo, os Sateré-Mawé distinguem doença e saúde, vida e morte, como antagônicas, seguindo uma cosmologia. Dessa forma, singularizam a pajelança indígena Sateré-Mawé.

Lembramos o ritual que passa a menina Sateré-Mawé em sua menarca. Ela é riscada com dente de paca, no sentido de purificar o sangue. A saída do sangue menstrual coloca a menina no limiar entre uma possível doença e, ao mesmo tempo, o sangue que desce ao ser riscada serve para purificar seu corpo e manter a sua saúde. Segundo um dos especialistas e a matriarca Dona Tereza, a menina precisa passar por esse processo como forma de cuidar do corpo e da saúde, se não ela fica vulnerável aos espíritos maléficos; não poderá se expor demais durante o dia, precisa ficar em reclusão até que o processo ritual de ser riscada com dente de paca possa lhe trazer proteção. Observamos que o dente de paca, símbolo teriomorfo que remete à animalidade, simboliza um novo tempo para a menina e, de certo modo, para todos os membros da aldeia pois, ao ficar menstruada, logo estará disponível para o casamento. O sangue seria a obscuridade, a negatividade de um ritual, e também marca um novo tempo para sua vida.

De acordo com os Sateré-Mawé, a menina é riscada com dente de paca para que tenha boa saúde, fique livre de dores menstruais, de espíritos maléficos que possam se aproximar, não sofrer com muitas dores durante o parto, ficar “pura”, “livre”, “protegida” de males que possam afeitar a saúde do corpo e da mente. Nesse sentido, o significado do sangue menstrual para os Sateré-Mawé é um estado de vulnerabilidade da mulher. Também atribuem certos momentos em que a mulher menstruada não pode comer certos tipos de alimentos, “comida reimosa”, como o peixe liso, que na cosmologia indígena aparecia como um animal “feiticeiro”. A menstruação é um estado delicado, momento em que a mulher fica “reimosa”; pode representar uma ameaça ao homem. Para os Sateré-Mawé a mulher menstruada não poderá dançar no ritual da tucandeira, ao lado do menino ou do guerreiro que está sendo “ferrado”; ela poderá enfraquecer as forças desse guerreiro, e ele poderá adoecer. O Ritual da Tucandeira é realizado todos os anos nas aldeias Sateré-Mawé, onde os meninos colocam suas mãos em uma luva (*sari*) repleta de formigas

tucandeiras, no intuito de manter a saúde, ser bom guerreiro, caçador. Marca a vida entre ser criança e ser adulto, significando que aquele guerreiro que se ferra está apto a entrar na vida adulta e formar sua própria família. Durante o ritual da tucandeira, as meninas, que pretendem casar-se, dançam ao lado do iniciado e cuidam de suas mãos ferradas pelas tucandeiras. Os mais antigos dizem que quem cuidava das mãos do guerreiro e de sua alimentação era a mãe do menino e hoje isso mudou ficando a encargo das meninas.

Essas transformações ritualísticas entre os Sateré-Mawé apresentam um isomorfismo ritual. No baixo Amazonas, rio Andirá, os Sateré-Mawé poderão proceder o ritual com o mesmo significado, mas observando alguns diferentes detalhes do ritual, no caso quem cuidará do guerreiro após as ferradas das tucandeiras. Isso implica, em novas formas de abordar o ritual (re) significando dentro da cidade, colocando em prática as transformações ritualistas.

Durand (1989), quando fala do regime noturno remete a uma dupla negação, dado que quando o guerreiro coloca as mãos na luva, ele transforma a “tucandeira” em coisa benéfica a ele, da animalidade ao bem-estar, do caos à paz, vencendo assim, a ferroada das formigas pela sua própria ferroada. No caso das meninas dançarem e cuidarem do guerreiro poderá isto significar a maior participação dessas jovens, ou envolvimento com os rituais de sua etnia, ou ainda a “eufemização” de uma parte do ritual de guerreiros. Numa reflexão durandiana, podemos dizer que a troca de mulheres não retira o significado do apoio feminino; naquele momento seria uma espécie de refúgio pertencente ao regime noturno das imagens. Simbolizando a proteção e o aconchego poderá representar lugar protetor, guardado, íntimo, recipiente, feminilidade maternal. A imagem da figura materna representa o refúgio primordial, o feto no útero materno, a mãe terra.

De acordo com Durand (1989), a valorização positiva da mulher relaciona-se a multicoloração que “está ligada diretamente às constelações noturnas ao engrama da feminilidade moderna, à valorização positiva da mulher, da natureza, do centro, da fecundidade”.

Ao lado dessa valorização positiva da mulher, da feminilidade, está a crença na divina maternidade da terra, da Grande Mãe, representada pelo simbolismo telúrico, pois “primeiramente a terra, tal como a água, é a primordial matéria do mistério, que é penetrada, que é escavada, e que se diferencia simplesmente por uma resistência maior à penetração” (DURAND, 2002, p. 230).

Os Sateré-Mawé canalizam um regime de imagens, como no caso do “vovozinho” ou “curupira”, “o guardado da floresta”, que a pajé Dona Baku descreveu, um elemento teriomorfo e, ao mesmo tempo, um tipo de herói, pelo motivo de ser ele o protetor da aldeia *Sahu-Apé*, além de seus guias espirituais. O controle que ele exerce na aldeia é por meio do temor. Ao cair da noite (trevas), não se pode mais sair de casa, nem tampouco ir à floresta, pois o “curupira” poderá lhe perder dentro da floresta. Nesse regime de imagens, tomamos diversas “formas de ver o “curupira”. Em outras palavras, uma figura antagônica que estaria num plano do regime diurno das imagens, isto é, a figura do herói que protege a aldeia e avisa dos maus acontecidos e, ao mesmo tempo, o opressor que pune por desobediência aqueles que desafiam sair à noite. Contudo, prevalece aí a figura do herói protetor.

Considerando as narrativas e o imaginário Durandiano que vão deslizando lentamente de imagens diurnas, de lutas e heróis para imagens noturnas, com forte tendência mística reveladora do desejo de intimidade, e repouso na terra, na casa, no ventre (esta última já anunciando uma estrutura dramática, na qual o autor harmoniza a estrutura heroica e a mística), denota-se um domínio das faces do tempo que constitui uma das funções do imaginário.

Nessa dimensão simbólica, buscamos entender o imaginário, que está implícito na cosmologia, nas narrativas e nos mitos que compõem a força das imagens que estruturam as ações coletivas dos Sateré-Mawé. Os regimes revelam as formas que os Sateré-Mawé encontram de se protegerem dos males do mundo, como as doenças, construindo uma cosmologia estruturada nos alicerces da visão de mundo, encontrados nos mitos, nas narrativas, nas práticas rituais e nas práticas da pajelança. As transformações se constroem diante dos antagonismos do cenário da cidade e do contexto onde vivenciam suas angústias, medos, vitórias, lutas e outros sentimentos incorporados e externalizados num tempo cronológico e imaginado. Desta forma, o imaginário é individual, estruturado nas vivências e experiências próprias do ser humano; ao mesmo tempo, coletivo, porque está sendo vivenciado num contexto histórico, social, político, econômico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ALVAREZ, Gabriel O. *O Ritual da Tocandira entre os Sateré-Mawé: Aspectos simbólicos do Waumat*. Série Antropológica. Departamento de Antropologia – UnB, nº 369. Brasília, 2005.
2. ATHIAS, Renato. *Medicina Indígena no Rio Negro – Experiência de um Projeto*. In: *Medicina Tradicional Indígena em Contextos*. Anais da I Reunião de Monitoramento. Área de Medicina Tradicional Indígena. Projeto Vigisus II / Funasa. Brasília. Fundação Nacional de Saúde. 2007. Pp. 101-108.
3. AUGÉ, Marc. *Las guerra de los sueños. Ejercicios de etno-ficción*. Barcelona: Gedisa editorial. 1998.
4. BARTH, F. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Contra-capa Livraria, 2000.
5. BERNAL, Roberto Jaramillo. *Índios Urbanos: processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus*. Manaus: EDUA, 2009.
6. BUCHILLET, Dominique. (org.). *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém, MPEG/CNPq/SCT/PR/CEJUP/UEP, 1991.
7. CARDOSO, Ruth. “Aventuras de antropólogos em campo ou como espaçar das armadilhas do método”. In: *A aventura antropológica teoria e pesquisa*. São Paulo: Paz e Terra, 1986.
8. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever”. In: *O trabalho do antropólogo*. São Paulo-SP: UNESP / Paralelo 15, 2 edição, pp. 17-35, 1998.
9. CAPRANZANO, Vicent. “Diálogo”. In: *Anuário Antropológico/88*. Brasília DF: Editora Universidade de Brasília, pp. 59-80, 1991.
10. CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas*. Cosac Naify, 2009.
11. _____ 1998. Pontos de Vista sobre a Floresta Amazônica: Xamanismo e Tradução. *Mana* 4 (1):7-22.
12. DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. Lisboa: Edições 70, 1996.
13. DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário. Introdução à arquetipologia geral*. 1 edição, Lisboa: Editorial Presença, 1997.
14. _____ *O Imaginário – ensaios acerca das ciências e da filosofia da imagem*. 4 edição. Rio de Janeiro: Difel, 2010.
15. ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. (Coleção Biblioteca Universal). Tradução: Beatriz Perrone-Moisés e Ivone Castilho Benedetti. 2 edição. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

16. EVANS-PRITCHARD, E.E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
17. FIGUEREDO, Aldrin Moura. *A Cidade dos Encantados: a constituição de um campo de estudo (1870-1950)*. (Dissertação de Mestrado em Antropologia). São Paulo, UNICAMP 1996.
18. FIGUEROA, Alba Lucy Giraldo. *Guerriers de l'écriture et commerçants du onde enchanté : histoire, identité et traitement du mal chez les Sateré-Mawé (Amazonie Centrale, Brésil)*. (Tese de Doutorado) Paris : EHESS, 1997.
19. FOOTE-WHYTE, William. "Treinando a observação participante". In: A.Z. Guimarães (org.). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, p. 77-86, 1975.
20. FRABONI, Maurício. *Waraná: o legítimo Guaraná dos Sateré-Mawé*. In: *Povos Indígenas do Brasil*, 1996-2000. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.
21. GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, baixo Amazonas*. São Paulo: Editora Nacional. 1976
22. GALLOIS, Dominique Tilkin. *Xamanismo Waiãpi: Nos Caminhos Invisíveis, A Relação I-Paie*. In: Jean Langdon. (Org.). *Xamanismo No Brasil: Novas Perspectivas*. FLORIANÓPOLIS: UFSC, 1996.
23. GARNELO, Luiza. 2003. *Poder, hierarquia e reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz (Coleção Saúde dos Povos Indígenas). 2003.
24. GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
25. HARNER, M. 1995. *O Caminho do Xamã – Um Guia de Poder e Poder*. Editora Cultrix. Capítulo 3. Xamanismo e estados de consciência. Pp. 76-97.
26. LANGDON, E. Jean. "A tolerância e a política de saúde do índio no Brasil: São compatíveis os saberes biomédicos e os saberes indígenas?" In: GRUPIONI, Luis Donizete, VIDAL, Lux, FISCHMANN, Roseli (orgs). *Povos indígenas e tolerância. Construindo praticas de respeito e solidariedade*. São Paulo: EDUSP-UNESCO, pp. 157-166, 2001.
27. _____ (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1996.
28. _____. *Saúde dos Povos Indígenas. Reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: ABA, 2004.
29. LAPLANTINE, François. *Antropologia da Doença*. São Paulo, Martins Fontes, 1991.

30. LÉVI-STRAUSS, Claude. "A Ciência do Concreto". In: *O Pensamento Selvagem*. 4ª edição. São Paulo: Campinas. 1989.
31. _____ (1982). "O Feiticeiro e sua Magia". In: *Antropologia Estrutural*. 6ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2003.
32. LORENZ, Sônia. *Sateré-Mawé: Os filhos do Guaraná*. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista – CTI, 1992.
33. MAINBOURG, Evelyne Marie Therese; ARAUJO, Maria Ivanilde; ALMEIDA, Iolene Cavalcante. *Populações Indígenas da cidade de Manaus: inserção na cidade e legislação com cultura*. 2008.
34. MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII. Uma análise de psicologia Histórica*. São Paulo: Editora Perspectiva. 1979.
35. MAUSS, M. *Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. In: *Sociologia e Antropologia*. v. II. São Paulo: Edusp. 2003
36. MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém: cejup, 1995
37. PEREIRA, Clóvis Farias. *Sociedade e Política: As Relações Sociais e a Construção da autonomia dos Sateré-Mawé*. Monografia, Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2004.
38. PEREIRA, Nunes. *Moronguetá – Um decameron indígena*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967. 2 vols. (Coleção Retratos do Brasil, n. 50). 1967.
39. _____ *Panorama da alimentação Indígena: comidas, bebidas e tóxicos na Amazônia Brasileira*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1974.
40. _____ *Os Índios Maués*. Manaus: Editora Valer. Coleção Poranduba. 2003.
41. PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA-PNCSA. *Indígenas nas cidades de Manaus, Manaquiri e Iranduba. Processo de territorialização dos Sateré-Mawé*. Fascículo 23, 2008.
42. RODRIGUES, J. Barbosa. 1982. *A emancipação dos Maués*. Rev. da Exposição Antropológica, s.l. : s.ed., 2000.
43. ROMANO, J. Osvaldo. *Índios Proletários em Manaus: El caso de los Sateré-Mawé citadinos*. Dissertação de Mestrado, UnB, Brasília – DF, 1982.
44. RUBIM, Altaci Corrêa. *O reflexo da sociedade envolvente na identidade das crianças Sateré-Mawé da aldeia em contexto urbano Yapyrehyt*. Trabalho de Conclusão do Curso de Normal Superior da Universidade do Estado do Amazonas, 2005.
45. SAHLINS. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor. Tradução de Barbara Sette. 2004.

46. SANTOS, Marcel de Lima. *Xamanismo a palavra que cura*. (Coleção Estudos de Religião). São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte, MG: Editora PUCMinas, 2007.
47. SANTOS, Ricardo V. & COIMBRA, E. A. Jr. *Saúde e Povo Indígena*. Editora: FIOCRUZ, Rio de Janeiro: 1994.
48. SANTOS, Glademir Sales dos. *Identidade étnica: os sateré-mawé no bairro da Redenção, Manaus-AM*. Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia. Instituto de Ciências Humanas e Letras. Universidade Federal do Amazonas - UFAM. Dissertação de Mestrado defendida em setembro de 2008.
49. SILVA, Raimundo Nonato Pereira da. *O universo social dos índios no espaço urbano: identidade étnica na cidade de Manaus*. Dissertação (mestrado em Antropologia Social). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2001.
50. SENA, Raylene Rodrigues de. *Movimentos migratórios da população sateré-mawé: povo indígena da Amazônia*. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional. Faculdade de Estudos Sociais. Universidade Federal do Amazonas - UFAM. Dissertação de Mestrado defendida em março de 2007.
51. SEEGER, Anthony, DAMATTA, Roberto & VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. 1987 [1979]. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". In: J. P. de Oliveira Filho (org.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero. 1987 (pp.11-29).
52. SZTUTMAN, Renato. "Sobre a ação xamânica". In: Dominique Gallois (org.) *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: FAPESP/ Humanitas/ NHII. 2005.
53. TURNER, Victor. *Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Rio de Janeiro: EDUFF, 2005.
54. TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Traduzido por Carlos Eugênio Marcondes de Moura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
55. TED LOCK, Barbara. *A mulher no corpo de xamã. O feminino na religião e na medicina*. Editora Rocco, 2009.
56. TEIXEIRA, Pery. *Sateré-Mawé. Retrato de um povo indígena*. Fundo de População das Nações Unidas. Manaus: Universidade Federal do Amazonas. 2005.
57. UGGÉ, Henrique. *As bonitas histórias Sateré-Mawé*. Manaus: SEDUC, 1991.

58. VIERTLER, R. B., 1981. Implicações de Alguns Conceitos Utilizados no Estudo da Religião e da Magia de Tribos Brasileiras. In: *Contribuições à Antropologia em Homenagem ao Professor Egon Schaden*. Coleção Museu Paulista, Serie Ensaio, Vol. 4. (Tekla Hartman e Vera Penteadó Coelho, orgs.), pp. 305-318, São Paulo: Universidade de São Paulo, Fundo de Pesquisas do Museu Paulista.
59. WRIGHT, Robin M. *História indígena do noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas*. In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. 2002.

ANEXOS



Figura 1 – Aldeia Hiwy, Tarumã-Açu, Manaus-Am.
Fonte: Kalinda Félix, Maio/2011.



Figura 2 – A matriarca Dona Tereza, falando na língua materna, no dia do evento esportivo no Tarumã-Açu (Aldeia Hiwy, Tarumã-Açu, Manaus-Am).
Fonte: Kalinda Félix, Maio/2011.



Figura 3 – Lago do Tiu, Aldeia Hiwi (Tarumã-Açu-Manaus).
Fonte: Kalinda Félix, Maio/2011.



Figura 4 – Lago do Tiu, ao fundo Aldeia Inhaã-Beé (Tarumã-Açu-Manaus).
Fonte: Kalinda Félix, Maio/2011.



Figura 5 – Especialista Sr.Orestes, tocando buzina durante os jogos Indígenas, Arena Amadeu Teixeira – Manaus, AM.
Fonte: Kalinda Félix, Abril/2011.



Figura 6 – Apresentação de dança e cantos indígenas durante os jogos Indígenas. Tocando tambor da liderança da Aldeia Inhaã-Beé Pedro *Ramaw Wato* e sua família esposa e filhos, ao lado *Paini Orestes* tocando buzina. Grupo Musical *Watyama*. Atual cuia
Fonte: Kalinda Félix, Abril/2011.



Figura 7 – Especialista Curum-Bené (Praça Terreiro Aranha, Manaus-Am).
Fonte: Kalinda Félix, Agosto/2010.



Figura 8 – Tui'sa Moisés da Aldeia Y'apyrehyt e Curum-Bené
(Ritual da Tucandeira)
Fonte: Kalinda Félix, Abril/2009.



Figura 9 – Especialista Sr. Deolindo, com sua família, participando dos jogos Indígenas na Arena Amadeu Teixeira, Manaus-Am.
Fonte: Kalinda Félix, Abril/2011.



Figura 10 – Grupo musical *Muheru*, Especialista Sr. Deolindo, cantando na língua materna, durante o ritual da tucadeira das Aldeias Y'apyheryt e Waikiru.
Fonte: Kalinda Félix, Abril/2009.



Figura 11: Especialista Dona Baku, Aldeia Sahu-Apé, Iranduba-Am
Fonte: Kalinda Félix, agosto/2010.



Figura 12: Especialista Dona Baku, faz a reza no visitante, Aldeia Sahu-Apé.
Fonte: Kalinda Félix, agosto/2007.



Figura 13: Interior da *cunã-farmácia* de Dona Baku, alguns remédios naturais Aldeia Sahu-Apé, Iranduba-Am.
Fonte: Kalinda Félix, agosto/2007.



Figura 14 - João Sateré (filho de Dona Baku), tomando sapó, no dia do ritual da Tucandeira, Aldeia Sahu-Apé, Iranduba-Am.
Fonte: Kalinda Félix, novembro/2010.



Figura 15 – Cacique Luiz Sateré, no dia do Ritual da Tucandeira, aldeias Y'apyheryt e Waikiru. (bairro da Redenção, Manaus-Am)
Fonte: Kalinda Félix, Abril/2009



Figura 16 – Dona Nándia esposa do cacique Luiz Sateré. Ritual da Tucandeira, cantando e dançando com as filhas. Das aldeias Y'apyheryt e Waikiru. Grupo Musical *Muheru*
Fonte: Kalinda Félix, Abril/2009



Figura 17 – Luvas preparadas para o Ritual da Tucandeira. Aldeias Y'apyheryt e Waikiru. Bairro da Redenção, Manaus-Am
Fonte: Kalinda Félix, Abril/2009



Figura 18 – Trançando as Luvas preparadas para o ritual da Tucandeira. Das aldeias Y'apyheryt e Waikiru. (Bairro da Redenção, Manaus-Am)
Fonte: Kalinda Félix, Abril/2009



Figura 19 – Colocando as Tucandeiras na luva (*sahi*).
Aldeias Y'apyheryt e Waikiru. Bairro da Redenção, Manaus-Am
Fonte: Kalinda Félix, Abril/2009



Figura 20 – Colocando as Tucandeiras na luva (*sahi*).
Aldeias Y'apyheryt e Waikiru. Bairro da Redenção, Manaus-Am
Fonte: Kalinda Félix, Abril/2009



Figura 21 – Cacique André Sateré da Aldeia *Waikiru*.
colocando as luvas de Tucandeiras.
Aldeias Y'apyheryt e Waikiru. Bairro da Redenção, Manaus-Am
Fonte: Kalinda Félix, Abril/2009



Figura 22 – Barracão da Aldeia Y'apyrehyt. Bairro da Redenção, Manaus-Am
Fonte: Kalinda Félix, Abril/2009



Figura 23 – Dente de paca, utilizado para riscar a menina na menarca.
Fonte: Kalinda Félix, Abril/2009.



Figura 24 – Casa de Dona Tereza, Aldeia Hiwy, Tarumã-Açu, Manaus-Am.
Fonte: Kalinda Félix, janeiro/2007.

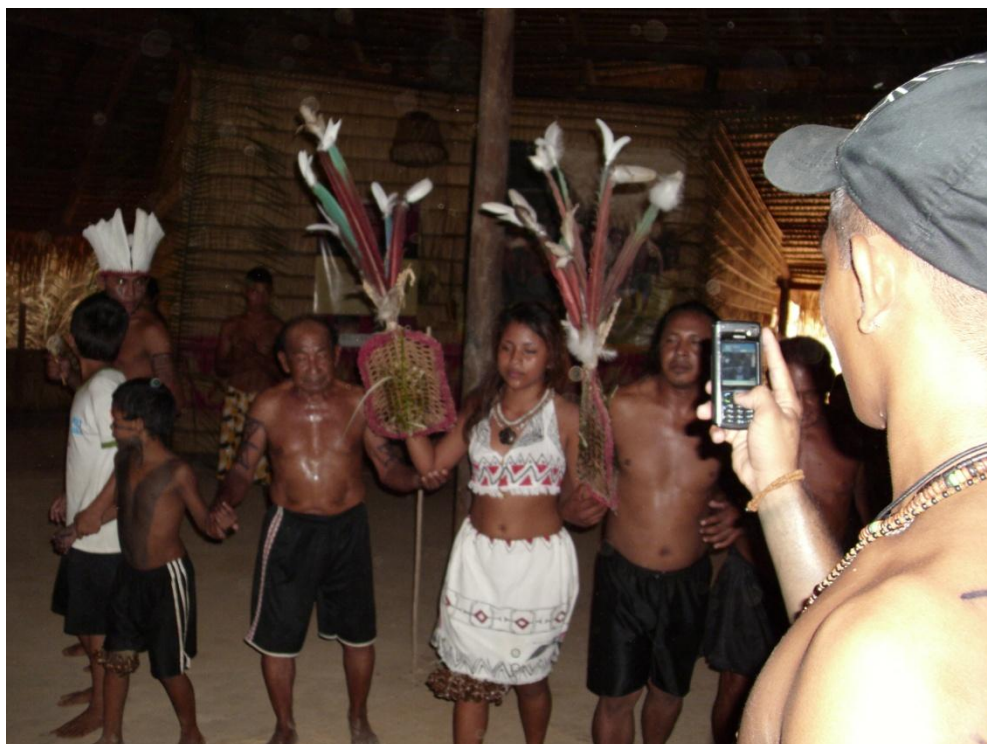


Figura 25 – Menina não-indígena, sendo ferrada pelas tucandeiras.
Ritual da Tucandeira, Aldeia Sahu-Apé-Iranbuba-Am.
Fonte: Kalinda Félix, Novembro/2010.



Figura 26 – Rapaz não-indígena, sendo ferrado pelas tucandeiras.
Ritual da Tucandeira, Aldeia Sahu-Apé-Iranbuba-Am.
Fonte: Kalinda Félix, Novembro/2010.



Figura 27 – Dança da Tucandeira, os neófitos de camisetas brancas.
Ritual da Tucandeira, Aldeia Sahu-Apé-Iranbuba-Am.
Fonte: Kalinda Félix, Novembro/2010.



Figura 28– Dança da Tucandeira, o iniciado já ferrado.
Ritual da Tucandeira, Aldeia Y'apyrehyt (bairro da Redenção, Manaus-Am).
Fonte: Kalinda Félix, Abril/2009.

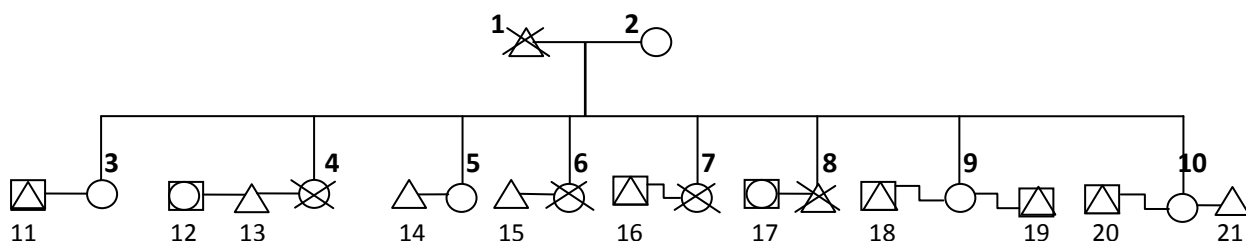


Figura 29 – da esquerda para direita Kutera (falecida), Kiwi, Moi e Ariá. Antigo grupo musical. Apresentação na Aldeia Y'apyrehyt.
 Fonte: Kalinda Félix, março/2007.



Figura 30 – Time de futebol feminino Sateré-Mawé. (campus da UFAM)
 Campeonato de Peladão Indígena
 Fonte: Kalinda Félix, Novembro/2010.

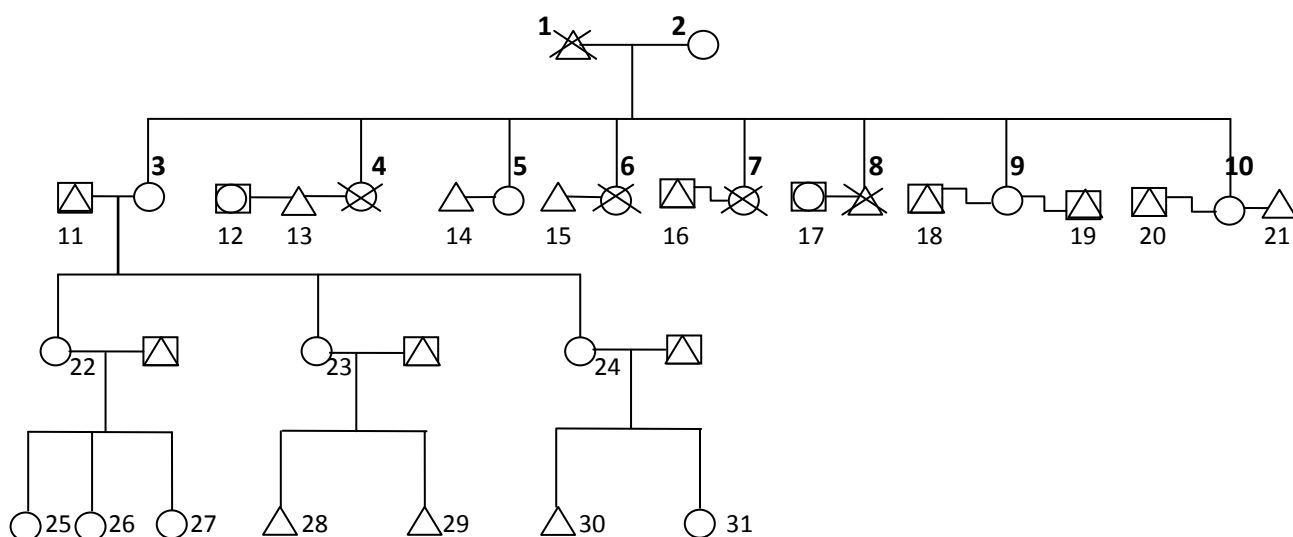
GENEALOGIA DOS SATERÉ-MAWÉ
 Núcleo Dona Tereza – Matriarca, e Sr. Abidão (falecido)
 com o filho, as filhas e maridos
CLÃ GAVIÃO OU YWANIA HIWY



- | | |
|--|---|
| 1 – Sr. Abidão – Aldeia Ponta Alegre (Barreirinha, AM) | |
| 2 – Dona Tereza (Hary) Aldeia Hiwy | |
| 3 – Leilinha (Awaita) Bairro do Aleixo | 11 – Sr. José ou Zé - Bairro do Aleixo |
| 4 – Zerbina (Menkia) Aldeia Y'apyrehyt | 12 – Sra. Rose Aldeia Y'apyrehyt |
| 5 – Zelinda (Dona Baku) Aldeia Sahu-Apé | 13 – Sr. Ovídio - Aldeia Y'apyrehyt |
| 6 – Zeila (Kutera) Aldeia Inhaã-Beé | 14 – Sr. Bitá ou Acei - Aldeia Sahu-Apé |
| 7 – Zenilda (Aruru) AMISM | 15 – Sr. Benedito ou Pajé Curum Bené - Aldeia Inhaã-Beé |
| 8 – Zaquel (Rewi) Aldeia Hiwy | 16 – Sr. Agenor |
| 9 – Zeilda (Moreho) Bairro do Novo Israel | 17 – Sra. Rosa |
| 10 – Zorma (Woriri) Aldeia Waraná | 18 – Sr. Pedro Sampaio |
| | 19 – Sr. Daniel |
| | 20 – Sr. Pedro Alencar |
| | 21 – Sr. João - Aldeia Waraná |

(DONA TEREZA - MATRIARCA)

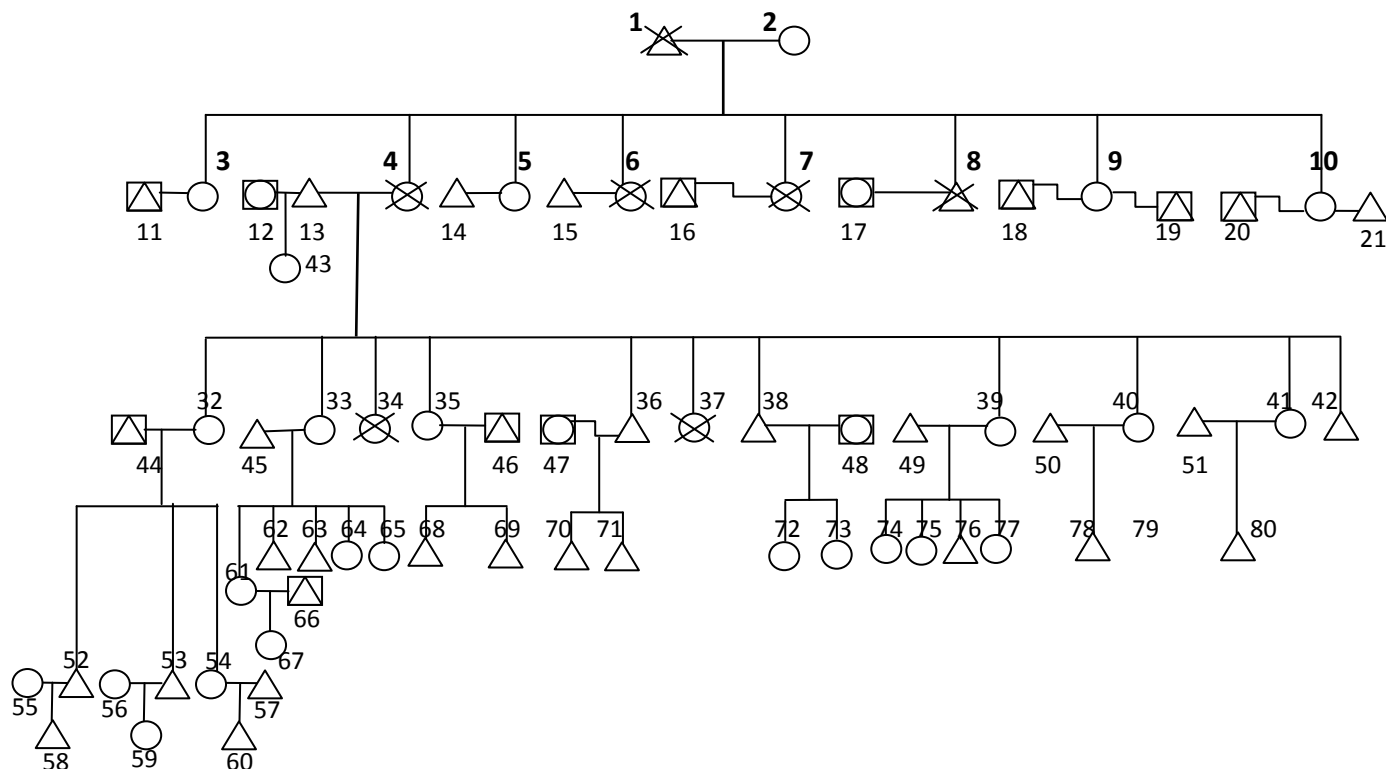
Família da Leilinha ou *Awaita*
 Residem no bairro do Aleixo (Zona Leste de Manaus)



- | | | |
|------------------|-----------------|------------|
| 22 – Maria Lúcia | 26 – Prisciane | 29 - João |
| 23 – Telma | 27 – Priscilane | 30 - José |
| 24 – Relma | 28 – Juan | 31 - Maria |
| 25 – Priscila | | |

(DONA TEREZA - MATRIARCA)

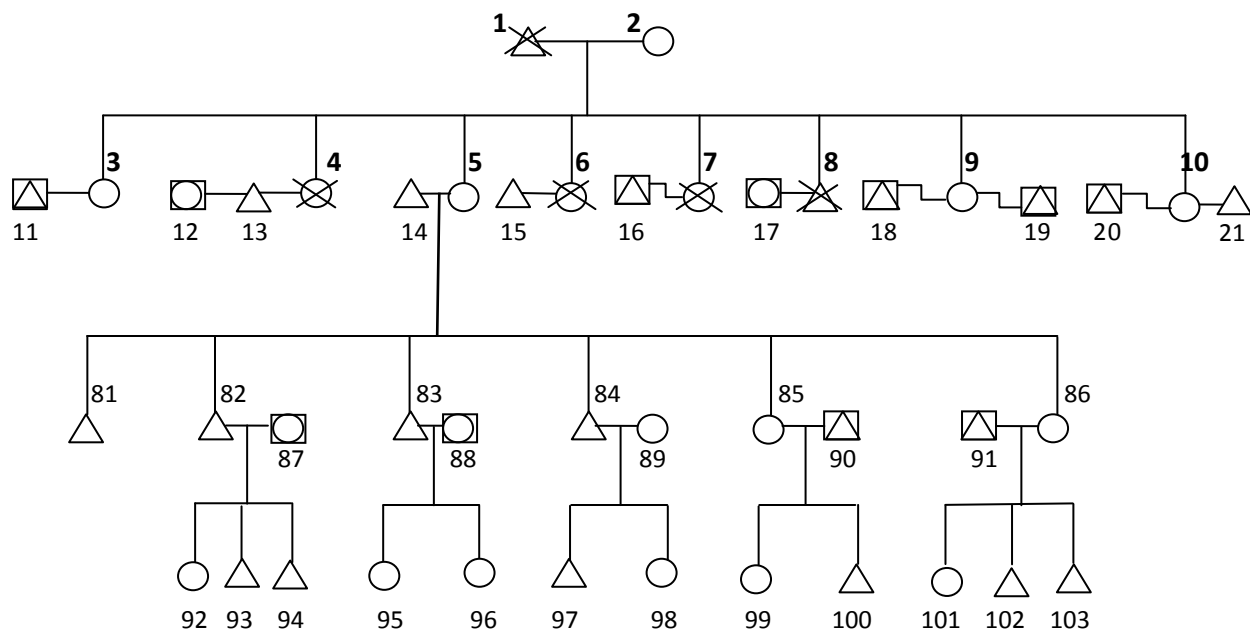
Família da Zerbina ou *Menkia* (falecida) e do Sr. Ovídio
Residem no bairro da Redenção (Zona Centro-Oeste de Manaus)



- 32 – Vanda - Aldeia Y'apyrehyt
 33 – Terezinha ou Upi - Aldeia Hiwy
 34 – Maria (falecida)
 35 – Marly ou Murehú - Aldeia Y'apyrehyt
 36 – Moisés ou Wasiri - Aldeia Y'apyrehyt
 37 – Falecido antes de 1 ano
 38 – Nilson ou Hut - Aldeia Y'apyrehyt
 39 – Valda ou Oroky - Aldeia Y'apyrehyt (mora na aldeia Waikuru)
 40 – Jarete ou Mawy - Aldeia Y'apyrehyt (mora na aldeia Waikuru)
 41 – Suzy ou Y'nehoi - Aldeia Y'apyrehyt (mora na aldeia Waikuru)
 42 – Wilson ou Wowori - Aldeia Y'apyrehyt
 43 – Ana - Aldeia Y'apyrehyt
 44 – Alair (Parintintin) – Aldeia Y'apyrehyt
 45 – Eliomar – Aldeia Hiwy
 46 – Eguiberto – Aldeia Hiwy
 47 – Elen – Vila Ariaú
 48 – Sara ou Franciana - Aldeia Y'apyrehyt
 49 – André (cacique aldeia Waikuru)
 50 – Helquias – Aldeia Waikuru
 51 - Elson - Aldeia Waikuru
 52 – Erico - Aldeia Y'apyrehyt
 53 – Erison – Aldeia Hiwy
 54 – Camila – Aldeia Hiwy
 55 - Anita - Aldeia Y'apyrehyt
 56 – Camila - Aldeia Y'apyrehyt
 57 – Elsivan – Aldeia Waikuru
 58 – Alexandre – Aldeia Y'apyrehyt
 59 – Cassandra – Aldeia Hiwy
 60 – Weverson – Aldeia Waikuru

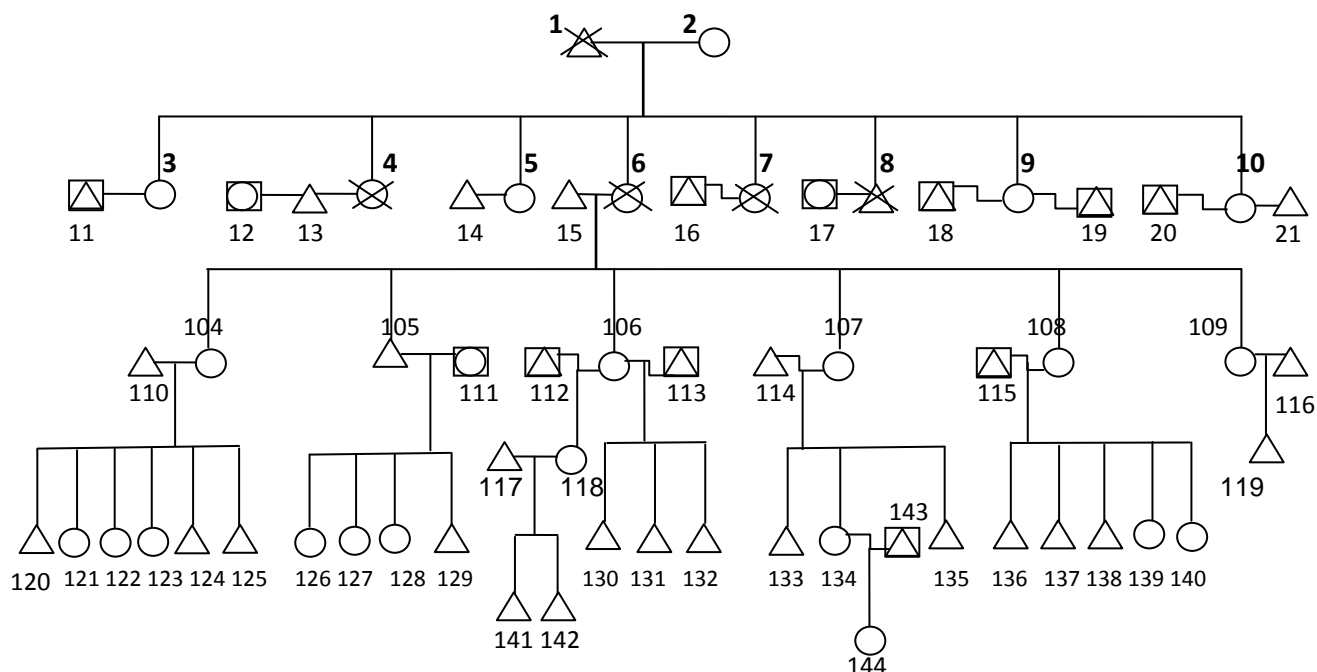
- 61 – Mirele – Aldeia Hiwy
 62 – Elio – Aldeia Hiwy
 63 – Hebert – Aldeia Hiwy
 64 - Carla Bianca - Aldeia Hiwy
 65 – Zerbina - Aldeia Hiwy
 66 – Karaiwa - Aldeia Hiwy
 67 – sem nome - Aldeia Hiwy
 68 – Rodrigo - Aldeia Hiwy
 69 - Wendel - Aldeia Hiwy
 70 – Kelvin - Aldeia Y'apyrehyt
 71 – Kelison - Aldeia Y'apyrehyt
 72 – Brenda - Aldeia Y'apyrehyt
 73 – Beatriz - Aldeia Y'apyrehyt
 74 – Nandra – Aldeia Waikuru/Hiwy
 75 – Larissa – Aldeia Waikuru/Hiwy
 76 – Kayro - Aldeia Waikuru/Hiwy
 77 – Olga – Aldeia Waikuru/Hiwy
 78 – Jackson – Aldeia Waikuru
 79 – Izalu - Aldeia Waikuru
 80 – Naiara - Aldeia Waikuru

(DONA TEREZA - MATRIARCA)
 Família da Zelinda ou *Dona Baku* e do Sr. Bitá ou *Acei*
 Residem na **aldeia Sahu-Ape** (Iranduba, AM)



- 81 – Lucemir ou Uriuru
- 82 – João ou Awotó
- 83 – Misael ou Pichichita
- 84 – Ismael ou Sahu
- 85 – Midiam ou Piam
- 86 – Luciane ou Pynharim
- 87 – Elizabeth ou Diri Diri
- 88 – Francinilda ou Nungana
- 89 - Janilza ou Wayka
- 90 – Jailson ou Mokio
- 91 – Wellington
- 92 – Zelinda ou Kiã
- 93 – João ou Awotó
- 94 – Johnatan ou Anehu
- 95 – Genoveva ou Tuirí
- 96 – Vitória ou Japa
- 97 – Wiliam ou Nho'i
- 98 – Geise
- 99 – Maria ou Uenguá
- 100 – Curumim
- 101 – Luiza ou Rymbá
- 102 – Denilson ou Weyta
- 103 – Pycó

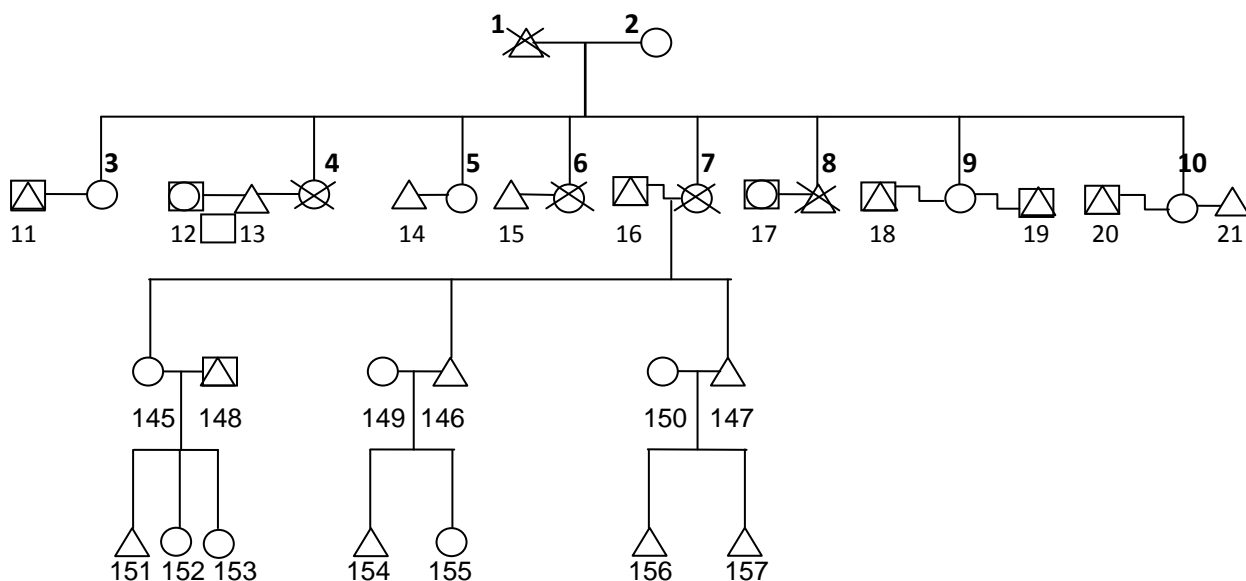
(DONA TEREZA - MATRIARCA)
 Família da Zeila ou *Kutera* (falecida) e o Sr. *Curum* Bené
 Aldeia Inhaã-Bee



104 – Zeilda
 105 - Pedro Ramaw
 106 – Mazonina ou Moi
 107 – Marta ou Ariá
 108 – Amilka ou Ranayan
 109 – Ailka ou Kiwi
 110 - Djalma Filho
 111 – Irá (Tikuna)
 112 – Adolfo Filho
 113 – Benjamin (Parintintin)
 114 – Sr. Marialva
 115 – não revelado
 116 - Jeter
 117 – Iclas
 118 – Inara
 119 – Jeter Junior
 120 – Anderson
 121 – Andressa
 122 – Andreia
 123 – Andrielle
 124 – Djalma Neto
 125 – Wesley
 126 – Raissa
 127 – Apure
 128 – Hãa
 129 – Raman
 130 - David
 131 – Tapaiuna
 132 – Curum

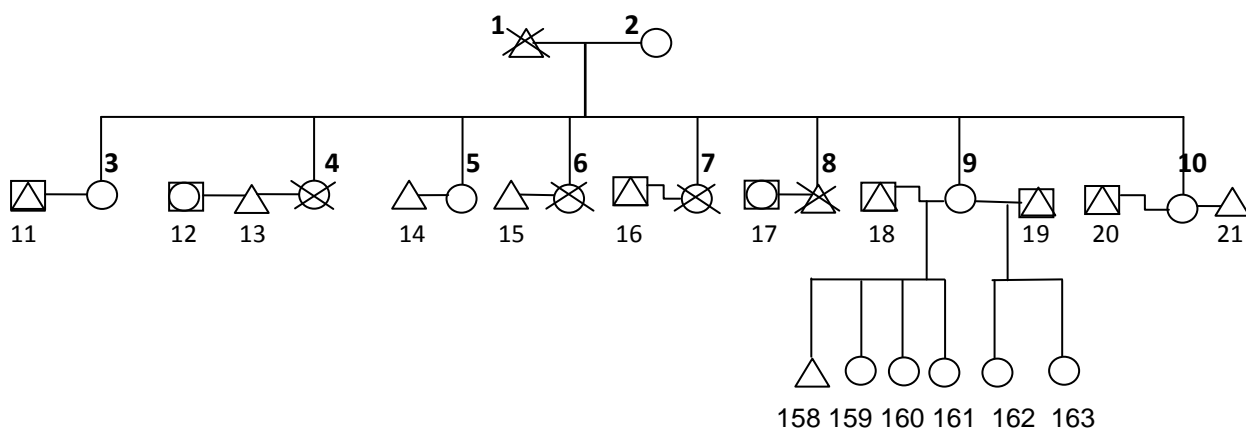
133 – Junior
 134 – Aninha
 135 – Cauã
 136 – não revelado
 137 - não revelado
 138 – não revelado
 139 - não revelado
 140 - não revelado
 141 - Yaro
 142 - Israel
 143 - Japonês
 144 - Evelyn

(Dona Tereza – Matriarca e seus filhos)
 Família da Zenilda ou *Aruru* (falecida) e o Sr. Agenor
AMISM



- 145 – Sonia Regina - AMISM
- 146 – Abakuki
- 147 – Ageu
- 148 – Luiz
- 149 – Regiane
- 150 – Jane
- 151 - Russem
- 152 – Suelen
- 153 – Luana
- 154 – Junior
- 155 – não revelado
- 156 – não revelado
- 157 - não revelado

(Dona Tereza – Matriarca e seus filhos)
 Família do Zaquel ou *Rewi* e Família Zeilda ou *Moreho*

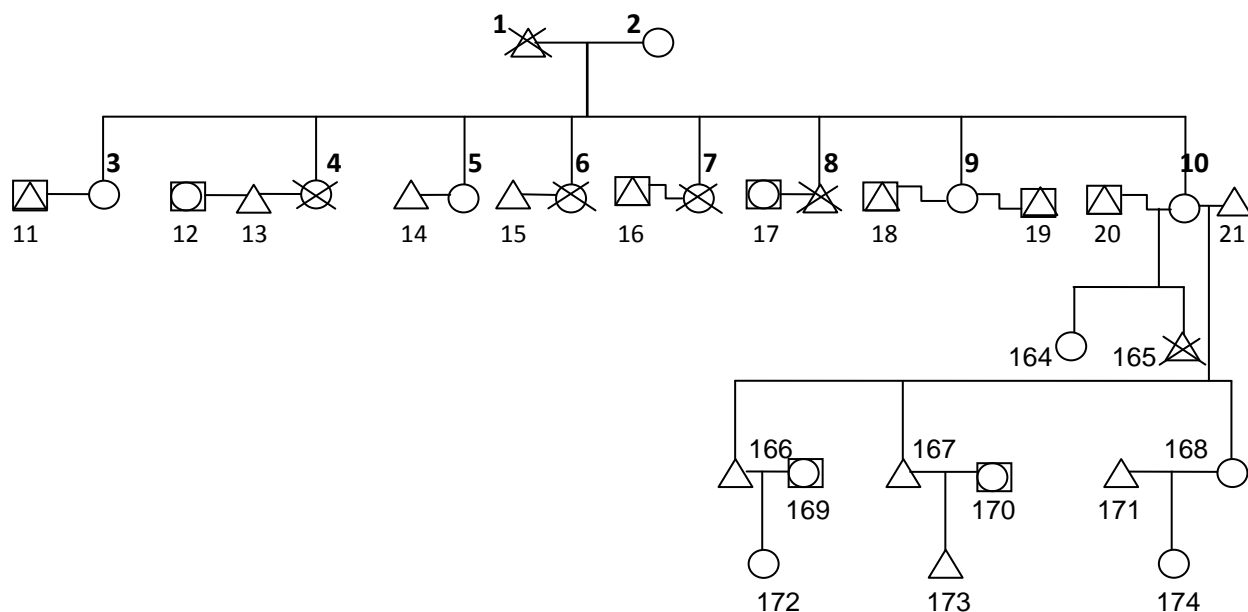


- 158 – Fabiano
- 159 – Merian

- 160 - Rose Mary
- 161 - Meirejane

- 162 - Daniela
- 163 - Eliane

Dona Tereza – Matriarca e seus filhos)
 Família da Zorma ou *Woriri*
 Aldeia Waranã (Manaquiri, AM)

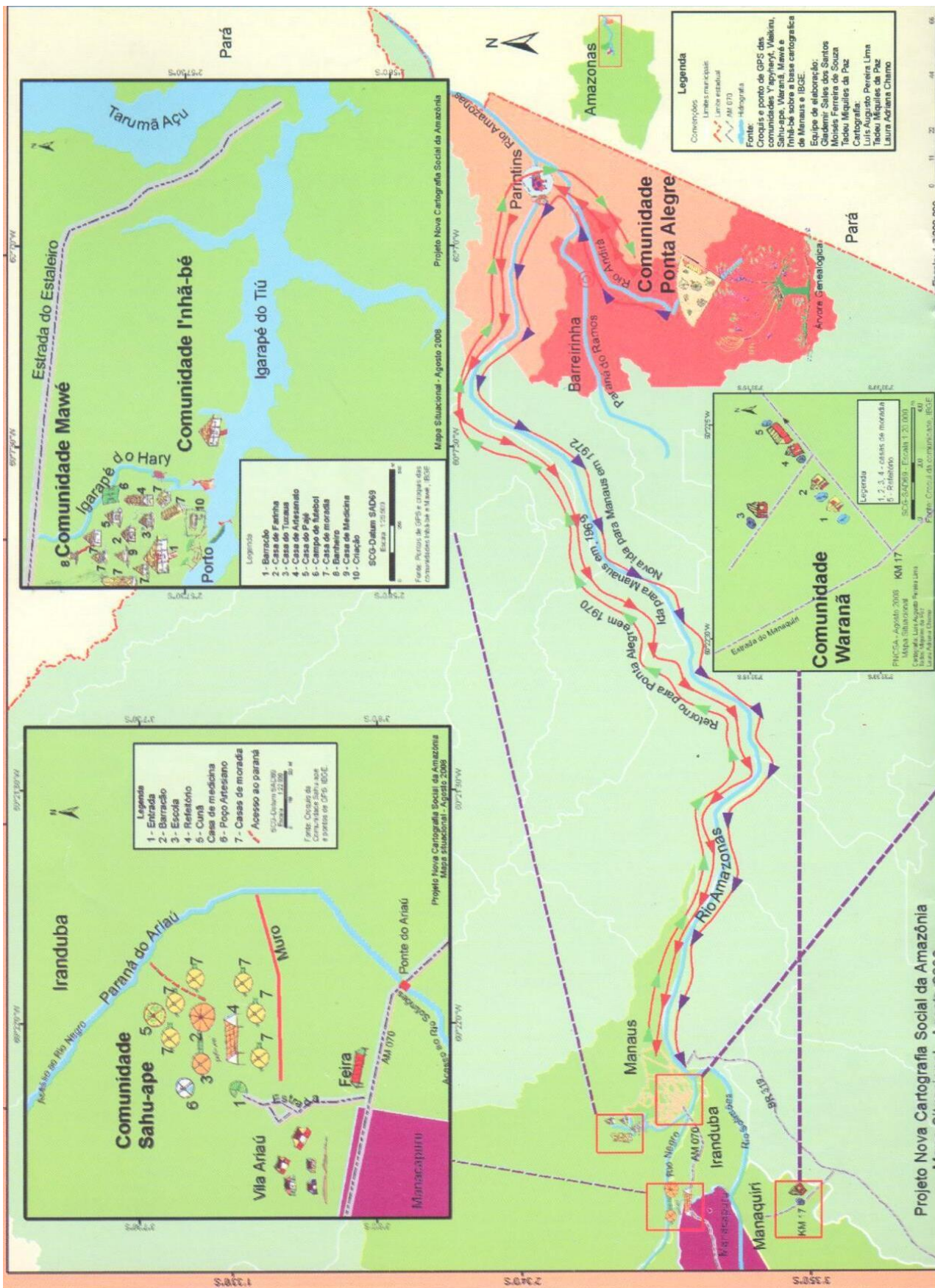


164 – Francilene
 165 – Francimar
 166 – Nazareno
 167 – Gilmar
 168 – Tatiane
 169 – Vanderleia
 170 – Maria
 171 – Zé
 172 – Emanuele
 173 – sem nome
 174 - sem nome

LEGENDA:

○ SEXO FEMININO	⊗ FALECIDA
△ SEXO MASCULINO	⊗ FALECIDO
◻ MULHER NÃO SATERÉ-MAWÉ	◻ HOMEM NÃO SATERÉ-MAWÉ
┌─┐ DIVORCIADOS	

Figura 32 – Genealogia dos Sateré-Mawé (núcleo familiar de Dona Tereza e Sr. Abidão)
Fonte: Kalinda Félix, Trabalho de campo, 2011.



MAPA 2 – Aldeias Inhá-Beé, Hiwy (Tarumã-Açu, Manaus) e Sahu-Apé (Irاندuba-Am)
Fonte: Nova cartografia Social da Amazônia, Fascículo 23, Agosto/2008.

