

Entre Karuwaras e Caboclos: pajelança, territorialidade e relações afroindígenas entre os Tenetehar-Tembé do alto rio Guamá (PA)¹

Benedito Emílio da Silva Ribeiro²
Museu Paraense Emílio Goeldi

Daniel Xavier da Fonseca³
Universidade Federal do Pará

Resumo: Esta pesquisa analisa as práticas culturais em torno da pajelança Tembé na Terra Indígena Alto Rio Guamá, nordeste do Estado do Pará. Estabelece conexões e avalia interações, empréstimos e trocas com práticas de origem africana e europeia, que revelam relações afroindígenas no interior das aldeias. Mapeando as especificidades da pajelança, os praticantes e repertórios de conhecimento dos Tembé do Guamá, percebe-se como este povo incorporou elementos “exógenos” para potencializar, criativamente, suas práticas tradicionais e demarcar aspectos de sua identidade e territorialidade.

Palavras-chave: Amazônia; relações afroindígenas; povo Tenetehar-Tembé; práticas culturais; território e espiritualidade.

¹ O presente artigo retoma algumas reflexões apresentadas durante o 44^o Encontro Anual da ANPOCS, no GT37 – *Retomadas e Re-existências Indígenas e Quilombolas*, coordenado pelo Prof. Dr. Cauê Fraga Machado e pelo Prof. Dr. Sandro José da Silva.

² Mestrando do Programa de Pós-graduação em Diversidade Sociocultural, Museu Paraense Emílio Goeldi – Belém, Pará, Brasil. Graduado em História (Licenciatura) pela Universidade Federal do Pará, Campus de Bragança. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas Interculturais Pará-Maranhão (GEIPAM/UFPA) e do Grupo de Pesquisa Diversidade e Interculturalidade na Amazônia: pesquisas colaborativas e pluridisciplinares (DINA/MPEG).

³ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia - Universidade Federal do Pará/Campus de Castanhal. Licenciado em História - Universidade Federal do Pará/Campus de Bragança. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas Interculturais Pará-Maranhão (GEIPAM/UFPA).

Between Karuwaras and Caboclos: pajelança, territoriality and afroindigenous relations between the Tenetehar-Tembé of the upper river Guamá (PA)

Abstract: This research analyzes the cultural practices surrounding the Tembé shaman in the Alto Rio Guamá Indigenous Land, northeast of the State of Pará. Establishes connections and evaluates interactions, loans and exchanges with practices of African and European origin, which reveal afroindigenous relations within the villages. Mapping the specificities of pajelança, practitioners and knowledge repertoires of Tembé do Guamá, it is clear how these people incorporated “exogenous” elements to creatively enhance their traditional practices and demarcate aspects of their identity and territoriality.

Keywords: Amazonian; afroindigenous relations; Tenetehar-Tembé people; cultural practices; territory and spirituality.

Entre Karuwaras y Caboclos: pajelança, territorialidad y relaciones afroindígenas entre el Tenetehar-Tembé del alto río Guamá (PA)

Resumo: Esta investigación analiza las prácticas culturales que rodean al chamán Tembé en la Tierra Indígena Alto Río Guamá, al noreste del Estado de Pará, establece conexiones y evalúa interacciones, préstamos e intercambios con prácticas de origen africano y europeo, que revelan las relaciones afroindígenas dentro de las aldeas. Al mapear las especificidades de la pajelança, los practicantes y los repertorios de conocimiento del Tembé do Guamá, queda claro cómo estas personas incorporaron elementos “exógenos” para mejorar creativamente sus prácticas tradicionales y demarcar aspectos de su identidad y territorialidad.

Palabras clave: Amazonía; relaciones afroindígenas; pueblo Tenetehar-Tembé; prácticas culturales; territorio y espiritualidad.

Nesse artigo⁴ enveredamos pelo universo da pajelança nas aldeias Tembê e analisamos questões atravessadas pelos sentidos de alteridade, cultura e território. O povo Tenetehar-Tembê, da família linguística Tupi-Guarani, atualmente habita a Terra Indígena Alto Rio Guamá (TIARG), localizada no nordeste do Estado do Pará⁵. As aldeias onde a pesquisa ocorreu – Sede e Ytwuaçu, a saber – localizam-se nas margens do alto rio Guamá, e estão próximas das cidades de Capitão Poço e Santa Luzia, no extremo ocidental/norte da TIARG. Nessas observamos a extensão de saberes e práticas culturais acionados no cotidiano Tembê, os quais relacionam-se com formas de promover a saúde, curar as doenças e afastar certos males provocados pela ação de não-humanos. O artigo é resultante das atividades etnográficas desenvolvidas no âmbito de dois Projetos de Pesquisa⁶ e do amadurecimento teórico sobre tais observações em campo.

Aqui, expandimos nossas reflexões sobre o fenômeno da pajelança e suas especificidades entre os Tenetehar-Tembê das aldeias Sede e Ytwuaçu, de modo a compreendê-la no bojo dos trânsitos e contatos históricos existentes nessa região do nordeste paraense e avaliar as influências outras – como das tradições de matriz africana, por exemplo – incorporadas na pajelança Tembê e criativamente ressignificadas pelos pajés ao longo do exercício de suas práticas de cura. Ou seja, o estudo da pajelança entre os Tenetehar-Tembê do alto rio Guamá permite traçar modos como a própria comunidade formula interpretações, individuais e coletivas, em torno das diferenças, historicamente presentes e tensionadas no interior das aldeias, e constroem sentidos cosmopolíticos (SZTUTMAN, 2019) quanto à existência, unidade e sua territorialidade.

Para o desenvolvimento da pesquisa, seguimos as colocações de Roberto Cardoso de Oliveira (2000) acerca dos processos de interpretação antropológica do Outro a partir da observação direta e participante, indispensável ao exercício etnográfico. Isso permitiu o levantamento e análise das trajetórias de alguns pajés nas aldeias Tembê, de seus saberes e fazeres nas artes de curar, observando diferentes manifestações e práticas de pajelança que dialogam e se cruzam com outras expressões religiosas dentro das aldeias, como o catolicismo ou a umbanda por exemplo. Estas, por sua vez, são captadas pelos Tembê e passam a compor

⁴ Gostaríamos de abrir esse texto com alguns agradecimentos importantes: à Dra. Maria Roseane Corrêa Pinto Lima (UFPA) e à Dra. Vanderlúcia da Silva Ponte (UFPA), pela leitura da primeira versão do artigo e pelas colocações críticas feitas, que levaram ao amadurecimento de nossa reflexão antropológica; ao Dr. Cauê Fraga Machado (UFRGS) e ao Dr. Sandro José da Silva (UFES), por algumas questões fundamentais colocadas sobre o artigo durante seu GT no 44º Encontro da ANPOCS; e aos pareceristas *ad-hoc* que fizeram sugestões valiosas para afinarmos o presente texto. Asé!

⁵ Além da TIARG, os Tembê encontram-se também nas Terras Indígenas Turé-Mariquita e Tembê, no município de Tomé-Açu (PA), e em duas comunidades – Jeju e Areal – no município de Santa Maria do Pará, que estão em processo de reconhecimento junto a FUNAI. Outros Tembê moram em aldeias na Terra Indígena Alto Turiaçu (MA), do povo Ka'apor. Esta, junto com a TIARG, a Reserva Biológica Gurupi e outras TI's no Maranhão, dos povos Awá-Guajá e Guajajara, constituem o "Mosaico Gurupi". Para mais detalhes, ver: PONTE, 2014; PONTE; RIBEIRO, 2019.

⁶ A saber, os projetos de pesquisa foram: *Análise das práticas e representações de saúde e doença Tenetehar-Tembê na gestação, parto e pós-parto*, coordenado pela Dr.^a Vanderlúcia da Silva Ponte e com vigência entre 2016 e 2018; *Entre a aldeia e o quilombo: crenças e práticas culturais revelando relações afro-indígenas (Bragança, Pará)*, coordenado pela Dr.^a Maria Roseane Corrêa Pinto Lima e com vigência entre 2017 e 2019. Ambos os projetos contaram com o financiamento da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da Universidade Federal do Pará – PROPESP/UFPA.

parte de sua arena político-cultural, traduzidas com outros significantes. Conforme enfatizou Clifford Geertz (2008), a imersão na cultura do outro e o olhar atento para suas dinâmicas específicas possibilitam ao antropólogo aproximar-se e minimamente compreender as teias de significados (re)construídas cotidianamente pela/na comunidade e interpretar aqueles signos culturais em seus próprios termos.

Assim, a partir das vivências em campo e dos contatos pessoais, sobretudo os pajés com os quais realizamos entrevistas semiestruturadas e conversas informais, visualizamos um conjunto de práticas cotidianas e de saberes partilhados pela comunidade acerca de rituais, restrições e cuidados para manter a saúde, curar e evitar certas doenças ou infortúnios. Mas a profundidade desses conhecimentos, no entanto, se mantém restrito aos próprios pajés, que ontologicamente interagem e se comunicam com os espíritos e seus lugares sociocósmicos. Eles nos informaram sobre dimensões gerais da pajelança praticada nas aldeias Tembé, possibilitando-nos entender aspectos da cultura deste grupo indígena falante de língua Tupi-Guarani que estão relacionadas com a espiritualidade e suas conexões cosmológicas com a natureza e o território. No entanto, antes de adentrar no universo específico dos Tenetehar-Tembé do alto rio Guamá, faz-se necessário apresentar uma visão geral do cenário antropológico da pajelança na Amazônia e das discussões teóricas acerca das relações afroindígenas e da contramestiçagem.

Pajelança, mestiçagem e relações afroindígenas na Amazônia: breves considerações

A pajelança na Amazônia, de modo geral, evidencia contextos espirituais que acionam práticas médico-religiosas e conhecimentos específicos e mobilizam uma série de detentores culturais presentes historicamente em centros urbanos e comunidades rurais diversas, como verificado em algumas análises historiográficas e antropológicas na região (GALVÃO, 1976; FIGUEIREDO, 1979; MAUÉS, 1990; 1994; 2005; MOTTA-MAUÉS, 1994; FERRETTI, 1994; 2011; 2014; FIGUEIREDO, 2008; MAUÉS; VILLACORTA, 2008; PACHECO, 2010; FONSECA, 2018). Essas pesquisas trazem à tona um universo múltiplo de crenças e experiências culturais que (re)organizava e dava certo sentido aos cotidianos de homens e mulheres amazônidas, em sua maioria atravessados por um componente étnico-racial, nos diferentes cenários históricos e socioespaciais. Logo, a pajelança se espraia como importante elemento cultural que gravita em torno de relações e interações entre diversos sujeitos em contato na Amazônia – indígenas, africanos, europeus e “mestiços” – e que aqui tomou proporções estruturantes para a vida social com o atravessamento dos séculos.

Nesse sentido, a pajelança tornou-se central entre as populações amazônicas, uma vez que mobiliza práticas cotidianas e imaginários seculares sobre encantarias e curas sobrenaturais, presentes tanto em espaços urbanos quanto nas zonas rurais, e sobretudo nessas últimas. Conforme escreveu Raymundo Heraldo Maués (1996), a pajelança na Amazônia envolve religiosidades e manifestações cosmológicas que se agrupam como expressão, também, de uma medicina mediúnica que se enraizou nesta região. As crenças e práticas da pajelança categorizada como “cabocla” se desenvolveram, segundo ele, a partir de diversas matrizes (indígenas/Tupinambá, negras e portuguesas) e bagagens culturais que, criativamente, foram imbricando-se com o tempo e produzindo sentidos novos junto às populações rurais, e mestiças, da Amazônia. Logo, como definiu Maués (2005)

ao apresentar o campo religioso do/a amazônida enquanto caleidoscópio de sua diversidade cultural, esses processos de *bricolage* entre práticas cristãs e um *corpus* xamânico de origem indígena e africana resultaram nas expressões da pajelança “cabocla” como partes integrantes de um catolicismo popular amazônico.

Nessa diversidade de práticas de cura e de conhecimentos cosmológicos reunidos em torno da pajelança, seus conhecedores – pajés e curadores – acionam entidades específicas que lhes auxilia em seu ofício: santos católicos, encantados⁷, voduns e orixás, entre outros entes, conforme a linha de atuação ou filiação espiritual do pajé ou curador. Isso permite observar movimentos particulares de abertura e fechamento atrelado à própria pajelança. Conforme avaliou Mundicarmo Ferretti, essas muitas pajelanças (indígenas, negras e “caboclas”) existentes sobretudo na região Norte do Brasil guardam especificidades que as distinguem umas das outras por meio da execução da cura pelo pajé, dos repertórios movimentados e da respectiva tradição a elas associadas; mas ao mesmo tempo, essas pajelanças se aproximam em distintos níveis que a envolvem nas diásporas nessa parte do país – ou seja, entre Maranhão e Pará.

No Maranhão, os termos *pajé* e *pajelança* designam, portanto, atualmente diversas tradições médico-religiosas que podem apresentar diferentes graus de aproximação com o *tambor de mina*, com o *terecô* – sistema afro-brasileiro que parece ter surgido em Codó, no interior do estado, bastante associado a práticas terapêuticas, que foi muito perseguido pela polícia e era também conhecido como pajé (FERRETTI, M. 2001) – e com a umbanda. Mas essas tradições apresentam também diversos elementos encontrados na *pajelança* indígena e/ou da pajelança cabocla da região Norte. (FERRETTI, 2011: 96, grifos da autora)

Desta forma, a pajelança pode ser entendida como um conjunto de saberes e fazeres extremamente dinâmico que gira em torno de pajés/curadores, cujas influências se somam e se subtraem nesses muitos territórios onde uma pluralidade de expressões culturais, formas religiosas e imaginários se enraizaram socialmente. Em algumas pajelanças, percebe-se um fechamento no qual as práticas rituais e formas de cura seguem uma organicidade identificável com “religiões” ameríndias ou aquelas de matriz africana. Em outras, percebe-se uma abertura centrípeta que reúne e embaralha diferentes elementos culturais, como é o caso da pajelança “cabocla”. Nesta, por exemplo, observou-se que os conhecimentos xamânicos de origem indígena, principalmente relacionados aos antigos Tupinambá, se inserem num corolário cosmológico “comum” de crenças e práticas desta pajelança, ao qual soma-se as outras influências – como das religiões de matriz africana e do próprio catolicismo europeu. Isso levou, inclusive, à compreensão de que o perspectivismo indígena é uma base ontológica partilhada, de forma geral, pela população amazônida, sobretudo entre as comunidades rurais da região (MAUÉS, 2012).

Como ficou nítido até o momento, neste breve balanço, a pajelança foi lida e interpretada em uma chave antropológica (e sociológica) que a conectava com dimensões da mestiçagem na Amazônia. Muito disso está relacionado ao métier do antropólogo cujas teorizações partem dos próprios termos observados em campo. Mas nesse processo de descrição e análise cultural, como ensinado por Geertz (2008: 21), é preciso mergulhar nas densas profundezas sem perder de vista a superfície e suas duras realidades. No caso, essas duras superfícies que

⁷ Os encantados na Amazônia são pessoas (homens ou mulheres) que viveram na terra e, por certos motivos, não passaram pela experiência da morte, tornando-se seres sobrenaturais invisíveis e habitantes de cidades subterrâneas e subaquáticas e outros “espaços fundeados”, que são conhecidos no imaginário popular como lugares de encanto e se espalham por todo o território amazônico. Para maiores aprofundamentos sobre os encantados e suas relações na Amazônia, consultar: GALVÃO, 1976; MAUÉS, 1994; 2005.

chamados atenção na leitura da pajelança correspondem ao racismo estrutural e o branqueamento sociocultural impositivo, ao simulacro da branquitude em torno do sincretismo e ao modo nada orgânico que os atores sociais processam historicamente as diferenças. Ao contrário do que está concebido, a pajelança não é um *a priori* reificante de imaginários coloniais que essencializam sujeitos na Amazônia em mônadas identitárias e culturais, as quais devem permanecer enquanto fórmulas estáticas no tempo-espço. A pajelança, muito mais, é encruzilhada ontológica pela qual indígenas e negros/as transitam, interagem e afastam-se distintamente.

Desse modo, a pajelança se projeta como catalisador importante na compreensão específica dos processos de retomada e resistência que envolvem essas populações, pois revela diferentes caminhos para entender a relação com o Outro e como esses sujeitos sociais (aqui, os Tembé) interpretam e acionam as diferenças que se concatenam em torno da pajelança. Destarte, o estudo renovado dessa temática mobiliza novos entendimentos sobre as dinâmicas socioculturais na região, para além de essencialismos, e questiona uma visão aculturativa que cristalizou práticas e vivências a partir da mestiçagem e suas “perdas” diacríticas. Mais do que o sentido hegemônico de miscigenação e sincretismo, que faz perder de vista as diversas conexões apagadas pela branquitude homogeneizante presente na mestiçagem (MUNANGA, 1999), a pajelança e suas práticas aportam na reconstrução do ser e suas encruzilhadas ancestrais e na compreensão epistemológica desses cacos pulverizados pela violência colonial, como apontado por Luiz Rufino Júnior:

A encruzilhada aponta para múltiplos caminhos, afinal, a noção de caminho assentada no signo Exu se compreende enquanto possibilidade, e não como certeza. Dessa forma, a encruza compreende a coexistência de diferentes rumos, é logo uma perspectiva pluriversalista (Ramose, 2008). Em sua potência, diferentemente do que é praticado pela lógica ocidental, um caminho não se torna credível em detrimento de outros. A encruzilhada esculhamba a linearidade e a pureza dos cursos únicos, uma vez que suas esquinas e entroncamentos ressaltam as fronteiras como zonas pluriversais, onde múltiplos saberes se atravessam, coexistem e pluralizam as experiências e suas respectivas práticas de saber. (RODRIGUES JUNIOR, 2018: 78)

A encruzilhada, segundo ponderou Luiz Rufino, é rota de coexistências ancestrais que transgride convenções simplistas. É caminho potente sob a proteção cruzada de Exu, no qual ocorrem encontros e desencontros entre subjetividades e reposicionam-se memórias, cognições e afetividades outras, pluriversais. Nesse giro rebelde e insurgente contra colonialismos, racismos e suas violências epistemológicas, coletivos negros e indígenas acionam suas muitas singularidades nos cursos desse processo emancipatório, as quais se misturam sem, no entanto, se fundirem numa operação tributária e atomizada.

Nesse ponto, a “mistura” não resulta numa unidade conceitual estruturante, que é engessada e desarticuladora; pelo contrário, um possível sentido – real ou virtual – de coesão presente na ideia de “mistura” se percebe na própria pluralidade mantida ao longo do processo, a qual é ativada como tal pelos sujeitos sociais nas formulações pragmáticas que tecem sobre si, o coletivo e a própria natureza dessa “mistura”. É o caso, por exemplo, de movimentos afroindígenas que têm provocado discussões sobre os modos emergentes de (co)existência, o agenciamento próprio das heterogeneidades (negras e/ou indígenas) e as possibilidades do devir-outro em face da aliança afroindígena, como analisado por Cecília Mello (2017) entre um grupo no extremo sul da Bahia. Aqui, observam-se deslocamentos subjetivos que cruzam linhas existenciais em movimento e gestam outro ser/estar no mundo. “Afroindígena seria, portanto, uma terceira força, uma

linha de devir com características próprias, que revelam a entre-captura entre negros e índios ao longo do processo histórico da colonização e atualmente” (MELLO, 2017: 32). Outras encruzilhadas que desafiam as convenções epistemológicas da colonialidade ocidental.

Em vista disso, dimensionamos a ideia conceitual de afroindígena a partir de horizontes interpretativos que nuançam uma diversidade de situações na Amazônia, envolvendo indígenas e negros – bem como “mestiços” –, e tendem a aproximar-se de outras investigações etnográficas realizadas sobre o tema. Logo, encontram-se centrados nas relações afroindígenas propriamente ditas e em seu potencial de entender o contato desde perspectivas transversais e pluralistas (GOLDMAN, 2015; 2021); não pela ordem imediata das identidades ou do pertencimento enquanto estratégia de restaurar a dimensão étnico-racial local, eclipsada pelo branqueamento compulsório – conforme averiguado historicamente por Agenor Sarraf Pacheco (2012) na região do Marajó-PA. As relações afroindígenas, como teoricamente sustenta Goldman, exprimem modulações transversais, um tanto abstratas, das conexões entre indígenas e negros e a virtualidade desse encontro-confronto, que produz agenciamentos outros e modos singulares de articular a alteridade e as heterogeneidades intrínsecas às unidades “afros” e “indígenas”. Assim, essas relações e sua perspectiva de contramestiçagem colocam em evidência formas particulares, contra-hegemônicas e anticoloniais, de existir e processar diferenças.

Trata-se, assim, de proceder a um confronto entre cosmopolíticas e coletivos em princípio heterogêneos que poderia servir para seu esclarecimento mútuo, evitando o evolucionismo no plano histórico, o dualismo no plano ontológico, e o maniqueísmo no plano ético. Essas cosmopolíticas e esses coletivos devem, assim, ser tomados no que apresentam de desconhecido, incerteza, indeterminação, não a partir daquilo que sabemos ou acreditamos saber a seu respeito. (GOLDMAN, 2015: 650)

Isto fica minimamente explícito quando, em campo entre os Tembê, soube-mos da ação de Karuwaras e Caboclos nas aldeias, contatados em momentos específicos através da pajelança. São entes diferentes, heterogêneos, cuja interseção é (ou pode ser) agenciada na aldeia. As Karuwaras correspondem, para os Tene-tehar-Tembê, a uma diversidade de espíritos ancestrais: dos heróis culturais (como Maíra), dos donos da água e da mata, dos animais ou dos mortos (WAGLEY; GALVÃO, 1961; COELHO, 2014; PONTE, 2014). Residem em espaços sociais outros, identificados por nós como pertencentes à Natureza – rios, igarapés, lagos, matas etc. –, e algumas vezes podem assumir ontologicamente a forma de animais típicos da fauna local, dos quais são os “donos” ou “mestres” (FAUSTO, 2008). Já os Caboclos aqui referidos, e que ouvimos falar nas aldeias, são identificados desde as entidades cultuadas nas religiões de matriz africana, como a Umbanda e o Tambor de Mina (FERRETTI, 1994; RABELO; ARAGÃO, 2018), e podem ser associados como orixás ou como encantados entre os praticantes dessas religiões.

Karuwaras e Caboclos representam (ou presentificam) seres existentes no cosmo e são inteligivelmente traduzidos em concepções cosmológicas distintas, as quais ligam-se com certas “tradições” negras ou indígenas – com seus equivalentes nominais para cada povo. Esses muitos espíritos antepassados (e divinizados em dado momento e para certos grupos) transitam e, igualmente, territorializam espaços sociais diversos na Amazônia. Como observado, seja na literatura antropológica, seja etnograficamente em campo, esses entes espirituais encontram-se em movimentos tanto no ambiente de aldeias indígenas (no “brincar diferente”) quanto dos próprios terreiros (nas práticas da “linha de cura”). Ou

ainda, fazem-se presentes em espaços públicos na cidade – em momentos solenes na Universidade ou em audiências públicas, por exemplo – quando são evocados pelos atores (indígenas ou negros afroreligiosos) como uma forma conjunta, e complementar, ao exercício político ocidental (DE LA CADENA, 2009). Nas aldeias Tembé, o movimento/circulação coexistente de Karuwaras e Caboclos desencadeia certa expansão da territorialidade quando esses entes são acionados pelos/as pajés, durante suas ações espirituais diversas na comunidade.

Pajés nas aldeias Tembé: descrevendo trajetórias, saberes e práticas culturais

Ao longo da pesquisa de campo, contatamos as principais pessoas nas aldeias Sede e Ytwuaçu que eram identificadas pelos Tembé, em algum grau, como “pajé”. Por conta desse reconhecimento convencional, dado pelo grupo, esses sujeitos foram nossos principais interlocutores no andamento desta pesquisa, e consequentemente para a tessitura do artigo. Suas narrativas (registradas em áudio) revelaram aspectos importantes sobre as muitas formas de curar entre os Tenetehar-Tembé, sobre os rituais que ocorriam nas aldeias e também acerca dos entendimentos cosmológicos associados aos processos da pajelança. Três interlocutores-pajés foram de extrema importância para a construção da pesquisa: *Firmina*, *Bento* e *Maria Lúcia*⁸, todos indígenas Tembé.

Dona *Firmina* Tembé é filha de um dos maiores caciques e lideranças da aldeia Sede [*in memoriam*], moradora da aldeia Ytwuaçu e é casada com o senhor *João* Tembé, grande raizeiro⁹ dessa comunidade. Dona *Firmina* é considerada, e respeitada, pelos Tembé do Guamá como uma grande e importante parteira da aldeia Ytwuaçu, bem como das demais aldeias dessa região. Segundo ela nos contou, sua história como parteira começou muito cedo, ainda em sua infância quando ela percebeu que tinham um dom “mágico” (MAUSS, 2017; MAUÉS, 2005) que a singularizava, uma mediunidade que abria pontes de diálogo com o mundo espiritual:

Minha mãe era médium, minha mãe era curandeira, era parteira boa. Ela dizia que ela achava que quem ia ficar com os poderes que ela tinha era eu. E quando eu completei cinco anos eu comecei a sentir, eu via as coisas, eu escutava, eu ficava com medo. Mas ela me dizia: ‘Minha filha, não fique com medo que isto é um dom que Deus vai te dar’. Eu passei 20 dias sem comer, sem beber, só tinha uma coisa que eu fazia, era fumar. Com 20 dias eu trabalhei, eu rezei, ensinei remédio e daquele dia em diante eu continuei e comecei a fazer parto. Nesse dia apareceu um espírito para mim, uma pessoa que era parteira. Ela disse que eu precisava fazer o parto, mas eu disse que eu tinha medo, ela disse que ia me acompanhar. Eu disse para a minha mãe: ‘Mãe, a primeira pessoa que a senhora for fazer o parto eu quero lhe acompanhar, eu tenho uma pessoa aqui que disse que eu preciso fazer um parto’. Ela disse: ‘Tá bom, então’. O primeiro parto que eu fiz foi da minha cunhada e graças a Deus, eu fiz um parto muito ótimo, dei conta do recado e desse dia em diante me dominei a fazer eu mesma. (Firmina Tembé, entrevista, 2015)

Esse dom, que estava com dona *Firmina* desde o nascimento, lhe possibilita ver e interagir com entes espirituais diversos: a Mãe d’água, a Curupira e outros “bichos” – termo que também é usado para referir-se às Karuwaras –, mas também com Caboclos (que a acompanham) e outros espíritos. É um dom próprio de

⁸ Para preservar a identidade das/os participantes indígenas dessa pesquisa e garantir os padrões éticos que a envolvem, os nomes utilizados ao longo do artigo são fictícios, sendo que seus pseudônimos ficarão marcados em itálico.

⁹ Termo êmico Tembé utilizado para designar aqueles conhecedores tradicionais, do sexo masculino, que tem um grande saber sobre ervas e cascas de pau “do mato”, boas para fazer os remédios caseiros, e que são responsáveis por coletar esses espécimes etnobotânicos por saber identificá-los na mata.

pajé, como a mesma disse em outra de nossas conversas. Após entender a extensão desse dom e como a mesma deveria fazer uso dele, dona *Firmina* começou a exercer sua profissão como parteira e curandeira da comunidade, junto de sua mãe. Dona *Firmina* administrava as curas e ensinava os remédios e banhos terapêuticos, além de realizar inúmeros partos nas aldeias da região. Por suas grandes habilidades no partejar, pela gama de conhecimentos que possui sobre as ervas medicinais e pelas formas de curar que advém dessa mediunidade e de sua linhagem ancestral, ela é identificada pelo grupo também como pajé muito poderosa e prestigiada, ainda que dona *Firmina* prefira se autodefinir como parteira e também Agente Indígena de Saúde – AIS, transitando pelos campos da saúde indígena e da medicina ocidental e sendo elo entre os conhecimentos tradicionais Tembé e os saberes biomédicos repassados pela equipe multidisciplinar que atua nas aldeias (LANGDON; DIEHL; DIAS-SCOPEL, 2014).

Como parteira, dona *Firmina* trabalha especialmente com mulheres e crianças em liminaridade. Nesse universo feminino administrado – e acessado – por ela, o sangue e suas ações cíclicas têm grande dimensionamento perante as comunidades indígenas em vista das regulações sociais e atualizações cosmológicas que ele engendra (BELAUNDE, 2006). A menstruação e o parto marcam momentos de fragilidade e vulnerabilidade entre as mulheres, os quais se estendem também para o grupo que fica igualmente sujeito à agência das Karuwaras. Por conta disso, as mulheres nessas fases cujo sangue tem uma ação muito grande (menstruação, gravidez e puerpério) devem respeitar as interdições socialmente delineadas a elas, como as restrições de circulação em certos horários e espaços e os tabus alimentares – o que Luiza Garnelo (2003) observou entre os Baniwa como forma de controle social da conduta, e potência, feminina.

O sangue tem forte poder atrativo para os entes espirituais existentes no território Tembé, e que circulam próximo das aldeias. As mulheres menstruadas, grávidas ou recém-paridas podem ser “atacadas” e acometidas por doenças ao passar por certos lugares onde as Karuwaras costumam habitar, ou por não tomar os devidos cuidados em casa, restringindo a alimentação e consumindo os remédios caseiros (banhos, chás, etc.) que as protegem da ação desses espíritos. Conduzir esses momentos que representam perigo para as mulheres e crianças recém-nascidas indica a experiência e amadurecimento da parteira, e da pajé no caso de dona *Firmina*, em relação ao seu dom. Conforme verificou Benedita Celeste Pinto (2015: 96) entre comunidades quilombolas da região tocantina, as atribuições relacionadas ao partejar e a cura de certos males garantem às parteiras “tanto o reconhecimento diante dos seus, como [...] o domínio de um universo especificamente feminino”. No entanto, entre os Tembé¹⁰ e outros povos originários, existem exceções quando dimensionamos a presença de indígenas LGBTQIA+ e o tensionamento que fazem acerca da binaridade ocidental de gênero e da colonização das sexualidades (FERNANDES, 2017), mas que não são o foco deste artigo.

Podemos concluir assim que a potência da pajelança de dona *Firmina* advém de seu dom e, sobretudo, da atuação dela como parteira, associando-se ao fato de manipular o sangue das mulheres, nos diferentes momentos de suas vidas. Afinal, como apontado por Belaunde (2006), o sangue é um importante operador de di-

¹⁰ Apesar do partejar englobar, geralmente, esse universo próprio das mulheres, existem casos de excepcionalidade. Durante pesquisas etnográficas com os Tembé do Gurupi, contatou-se e entrevistou-se o senhor “Amâncio” Tembé, que atua como *parteiro* na aldeia Tekohaw. Segundo ele expôs em entrevista, seus conhecimentos em torno do acompanhamento e cuidados no contexto da gestação-parto-puerpério foram aprendidos enquanto acompanhava dona Verônica Tembé [*in memoriam*] nos partos que realizava nas indígenas grávidas daquela região.

ferências na Amazônia indígena, demarcando gênero e administrando as perspectivas no horizonte cosmológico desse “xamanismo reprodutivo”. Logo, o sangue que verte na menstruação ou durante o parto garante, à parteira-pajé que o manipula, relações com a ancestralidade cósmica e a reprodução de conhecimentos, a qual liga-se a esse fluido vital e aos seres por ele atraídos – como as Karuwaras, no caso dos Tembé. Isso confere à parteira-pajé potência espiritual/xamânica, uma vez que suas ações – ao administrar o sangue e os corpos – representam certos rasgos nas “cortinas da percepção e comunicação que geralmente separam a experiência cotidiana da experiência de ‘outros’ espaços-tempos cosmológicos” (BELAUNDE, 2006: 229).

Ademais a esses aspectos apresentados, observamos que dona *Firmina* guarda características que a singularizam nesse universo das pajelanças praticadas entre os Tenetehar-Tembé, algumas vezes apontada como uma pajé que “brinca diferente”, como veremos mais à frente no artigo. Essa diferença percebida na pajelança de dona “*Firmina*”, no entanto, não diminui sua importância perante à comunidade como pajé e, principalmente, como parteira. Pelo contrário, potencializa sua função social (MAUÉS, 1994) e espiritual junto aos Tembé, sendo vista e respeitada como a pajé principal na região – a “chefe”. Mas há, nas aldeias do alto rio Guamá, outras pessoas identificadas como pajé e que exercem suas próprias modalidades de curar e proteger.

O outro interlocutor central da pesquisa foi *Bento* Tembé, jovem conhecedor da cultura e professor de língua tenetehar nas escolas das aldeias do Guamá. Morador da aldeia Sede, ele é um pajé em formação que foi aprender partes da tradição de seu povo junto aos parentes Tembé do Gurupi. Lá aprendeu a falar na língua com os mais velhos e, pelo que percebemos a partir das conversas com ele, aos poucos foi tomando maior dimensão de seu dom como pajé indígena. Esse dom para a pajelança, como nos disse sua mãe, dona *Márcia* Tembé, já vinha desde quando ele era criança, expresso através de sua curiosidade. Então, já muito moço, *Bento* saía com a irmã e suas tias e ia acompanhar: “ele já rezava para lá, já orava, fazia não sei o que para lá ele mesmo, entendeu. Ele mesmo, sempre ele já começou a fazer esses tipos de coisa” (*Márcia* Tembé, entrevista, 2018). Isso foi instigando-o com o tempo, enquanto crescia na aldeia, e o fez buscar pelo aprendido: falar a língua tenetehar; saber usar as plantas medicinais nos remédios caseiros; ter as habilidades de cantor e curador.

Segundo *Bento* nos revelou, a preparação para ser pajé está relacionada com o dom e o amadurecimento da pessoa. Para ele, as habilidades para a pajelança vêm com o tempo, “conforme as tuas músicas que tu vais tirando, como é o pensamento, como é que tu vais se comportando assim no mato, na tua caçada, quando tu vais pescar, tudo isso é tipo assim um teste de avaliação” (*Bento* Tembé, entrevista, 2018). Ou seja, é preciso ter esse entendimento do funcionamento social da natureza e o respeito às interdições interespecíficas que permitem, posteriormente, ao pajé interagir com as Karuwaras sem que estas lhe façam mal. Essa habilidade de contato-comunicação auxilia o pajé a concentrar forças espirituais que o mesmo emprega nas suas curas, usando maracá e cigarro de *tawari*¹¹, rezando e/ou cantando (COELHO, 2014: 40). Segundo *Bento* expôs, as músicas/cantos são importantes nesse processo de atuação do pajé, pois elas podem tanto chamar as Karuwaras quanto afastá-las, sendo ele um pajé reconhecido na comunidade por sua habilidade e conhecimento das cantorias.

¹¹ O *tawari* (*Couratari tauari*) é uma planta amazônica comumente usada, pelos Tembé e outros povos da região – indígenas e não indígenas –, em rituais e sessões de pajelança. A fumaça do cigarro de *tawari* tem propriedades específicas que atraem e afugentam os espíritos – no caso dos Tembé, as Karuwaras.

É assim, a minha parte é assim nos eventos, é comigo sobre essa situação [das cantorias]. Mas saiu, se eu sair da parte de cantoria, aí já é outra pessoa que é responsável. Por exemplo, aqui a mulher do Evaldo, a nora do Raimundo, a Mariana, só que ela não está aí, se encontra em Belém, e a tia Firmina aqui embaixo, são as que nós procuramos mais. Mas assim, não quer dizer que eu não faço, entendeu. Eu tento ter meus remédios lá em casa, porque qualquer hora eu não sei o quê que pode acontecer e aí eu já tenho em casa, entendeu, principalmente. Quem faz remédio para as minhas filhas sou eu mesmo lá, faço meus banhos lá e banho elas. Agora quando eu vejo que está muito, que não quer, que aquele negócio não quer sair dela, aí eu a levo para um mais forte do que eu, ela que resolve lá. (Bento Tembé, entrevista, 2018)

Assim, a função social de *Bento* como pajé na aldeia está intimamente ligada com as festas-rituais e o seu papel de conhecedor cultural das cantorias, bem como em torno de seu saber sobre as pinturas corporais com jenipapo, que possui também o atributo de atrair e, ao mesmo tempo, repelir as Karuwaras e sua agência extra-humana. Logo, *Bento* tem sido um dos principais responsáveis por organizar a Festa da Menina-Moça, ritual de passagem Tenetehar muito importante, na qual a pajelança Tembé tem forte expressão – seja pela presença e ação das Karuwaras, seja pela potência estética (LAGROU, 2011) agenciada durante essa festa-ritual. Todavia, seu exercício como pajé não se resume às cantorias e festas tradicionais. Ele também conhece o poder espiritual das ervas medicinais e as manipula para fazer remédios e banhos que curam doenças, protegem da agência das Karuwaras e as afasta. Mas igualmente recorre a outros pajés mais fortes – e experientes – na comunidade, especialmente quando a força das Karuwaras é maior que suas habilidades e conhecimentos.

Por fim, apresentamos a outra pajé interlocutora desta pesquisa e que se encontra em processo de iniciação: dona *Maria Lúcia* Tembé, moradora da aldeia Sede e casada com o senhor *Evaldo* Tembé. Dona *Lúcia* tem sua mediunidade desenvolvida a partir de um terreiro de Mina localizado na cidade de Capitão Poço-PA, que fica a alguns quilômetros de distância da aldeia Sede. Ela foi iniciada nesse terreiro pelo pai-de-santo *Wesley*, maranhense, que é o mestre espiritual que vem acompanhando e preparando dona *Lúcia* como pajé. Ela recorreu ao pai-de-santo em Capitão Poço pois não havia quem lhe iniciasse na aldeia, segundo revelou seu esposo *Evaldo*: “Na aldeia Sede, perderam o pajé principal. Não têm quem prepare os outros e nem todo pajé gosta de preparar os outros” (*Maria Lúcia* Tembé e *Evaldo* Tembé, entrevista, 2018). E assim ela passou a frequentar o terreiro e foi iniciada, exercendo seu dom como pajé aos poucos.

Segundo dona *Lúcia* nos explicou durante nossas conversas, há dois tipos de pajé: aquele de nascença, que já nasceu preparado para exercer seu dom; e aquele que nasceu com o dom, mas precisa ser iniciado e preparado por outro pajé, mais experiente. É o caso de dona *Maria Lúcia* Tembé. E todo pajé de verdade, conforme ela nos disse, reconhece seu dom quando está “brincando”, pois ele sente no corpo ou enxerga os espíritos. Buscamos saber mais sobre a preparação de dona *Lúcia* para ser pajé, no terreiro, mas ela nos deu apenas respostas curtas e incertas, pois esse assunto fica no campo do segredo. Todavia, ela e seu *Evaldo* comentaram sobre outros detalhes:

Autor: Quem ajuda a curar? **Lúcia:** Caboclo. **Autor:** Como ele ajuda? **Lúcia:** Com ervas. **Autor:** Quais? **Lúcia:** Vários tipos. Alho, mucuracaá, cabí... **Evaldo:** Durante a reza ela sabe o que tem que fazer. [...]. **Autor:** Você sabe quem te dá força? **Lúcia:** Sim. **Evaldo:** Mariana. **Lúcia:** Pena Verde. **Evaldo:** O sonho define, prever os acontecimentos. (*Maria Lúcia* Tembé e *Evaldo* Tembé, entrevista, 2018)

As respostas de *Maria Lúcia* e *Evaldo* indicaram a interação – neste caso específico – entre a pajelança indígena Tembé e a Mina do Maranhão, que tem matrizes africanas. Ora, nesse caso, temos uma indígena que saiu da aldeia para buscar iniciação e ser preparada/cruzada em um terreiro de Mina situado na zona urbana. Após o processo de iniciação, nossa interlocutora passará a ser uma pajé, sendo capaz de lidar com as ações das Karuwaras e outros entes, realizar curas com a ajuda de espíritos auxiliares – sejam eles Caboclos ou Karuwaras – e participar mais ativamente de rituais na aldeia, bem como iniciar outros/as pajés (MAUÉS, 1990). Contudo, *Maria Lúcia* recebe no terreiro ensinamentos de matriz africana e se utiliza também dos conhecimentos Tembé, os quais advém da aprendizagem intergeracional (com os mais velhos) na aldeia. Esses saberes indígenas estão presentes em suas falas, no decorrer da entrevista, evidenciando as modulações que assinalam a potencialidade das relações afroindígenas e da forma como elas são percebidas e acionadas por diversos coletivos na Amazônia – aqui, os Tembé.

A partir do caso de dona *Maria Lúcia* Tembé, pudemos perceber e identificar dinâmicas e relações envolvendo o universo afrorreligioso e o campo indígena/Tembé da pajelança, nos quais dona *Lúcia* está inserida. Ao mesmo tempo, permite-nos observar os trânsitos e articulações da mesma entre saberes tradicionais negros e indígenas, evidenciando um cruzo de epistemologias em torno dessa pajé em iniciação e o próprio estreitamento de suas relações com práticas vindas do Maranhão, cujo contato é feito através do pai-de-santo que a iniciou no terreiro em Capitão Poço. Os trânsitos e relações cosmológicas entre Pará e Maranhão aproximam parte das populações negras e indígenas desses dois estados numa encruzilhada ancestral de existências e saberes distintos.

Sentidos da pajelança Tembé: “brincadeiras” e curas entre Karuwaras e Caboclos

Contudo, como essas muitas práticas se mostram no cotidiano da aldeia? Essa pergunta nos impulsiona aqui às trilhas das “brincadeiras” e itinerários de cura próprios desse universo da pajelança Tembé realizada nas aldeias Sede e Ytwuaçu. Mas o que são as “brincadeiras” para os Tembé? O termo deriva de “brincar” que, entre os Tenetehar-Tembé, pode ser empregado como referência para certos momentos rituais em que as Karuwaras são convidadas a transitar em espaços específicos da aldeia (como a Ramada) e, eventualmente, incorporam nos pajés indígenas. Também é usado para falar de trabalhos de cura no geral, como sessões específicas realizadas na casa de um doente, por um pajé. Nesse sentido, as “brincadeiras” são vistas como momento de interação social com os espíritos, Karuwaras e/ou Caboclos, como forma de buscar coesão e conexão dialógica com essas entidades sociocósmicas.

Mas a própria “brincadeira” tem especificidades e se fazem algumas diferenciações. Então, ao se falar sobre “brincar diferente” nas aldeias, significa interpretar que os espíritos ancestrais que incorporam em certos pajés/curandeiros, e o próprio processo ritual que promove as curas e a coesão social com os entes, é diferente do que se pratica habitualmente nas aldeias em cerimônias públicas como a Festa da Menina-Moça. Segundo nos contou dona *Maria Fernanda* Tembé, moradora da aldeia Sede e irmã de dona *Firmina*, existem outras formas de curar na aldeia, diferentes das “brincadeiras” indígenas. Como erveira da sua

aldeia, uma conhecedora cultural sobre ervas medicinais e seus usos para remédios caseiros – como chás e garrafadas –, perguntamos se ela também fazia rezas e banhos, a mesma nos disse:

Fernanda: Não, não. A minha irmã que reza. A Firmina. Ela reza, ela faz parto. Se for para cantar a macumbagem ela faz [risos]. **Autor:** Mas a senhora não faz mais nada!? **Fernanda:** Não... só o que eu ainda faço, eu faço assim é garrafada né. **Autor:** A senhora faz garrafada? **Fernanda:** É, eu faço. Porque a gente conhece assim os paus. Mas o que eu gosto mesmo é que ela faça. Eu gosto que ela faça. Para mim é bom o que ela traz! Eu mesmo fazer, eu faço. [...]. **Autor:** Por que a senhora acha que ficou para ela [o dom]? **Fernanda:** Eu acho que ficou para ela porque nós não sabemos dançar, fazer aquelas... e ela não, ela faz. **Autor:** Ela sabe? **Fernanda:** Ela sabe. Às vezes a gente chega lá e diz assim: ‘ah, Mina’, eu chamo Mina, ‘ah, Mina, eu queria que tu fizesses uma brincadeira para mim mana, que a gente está ruim, está sentindo isso’. Aí ela diz assim: ‘vocês gostam de ver eu que nem palhaça’. Eu digo: ‘não, mana, porque faz tempo que tu não fazes isso’. E ela chama, senta numa cadeira e chama os cabocos dela e ela reza, ensina remédio tudinho. (Maria Fernanda Tembé, entrevista, 2018)

Ainda que dona *Firmina* tenha formas particulares de expressar seu dom, o qual guarda conexões com exercícios da pajelança presentes em cultos afroreli- giosos, quando dona *Maria Fernanda* utilizada a expressão macumbagem para se referir à brincadeira feita pela irmã, ela nos informa como é minimamente en- tendida a forma de pajelança praticada por dona *Firmina* na aldeia. Macumba- gem deriva da palavra macumba, que na Amazônia identifica pejorativamente o Tambor de Mina, o Batuque e os rituais de “fechamento de corpo” de tradição afro, como indicado por Vicente Salles (2003: 171-2). Além disso, os Caboclos ori- undos da Umbanda também são, de certa forma, cultuados e agenciados na al- deia, pois são eles que dançam, rezam e ensinam remédios durante a brincadeira, após serem chamados por dona *Firmina*. Porém, dona *Firmina* nunca nos disse quem eram, pois tal conhecimento pertence, mais uma vez, ao campo do segredo e do interdito.

Mas dona *Fernanda* não é a única que percebe essas “brincadeiras” diferentes na aldeia, principalmente praticadas por sua irmã *Firmina*. O pajé *Bento Tembé* também nos contou sobre essa forma diferente de “brincar” que o mesmo percebe na prática de alguns/as pajés, e evidenciou certos marcadores que diferenciam, na visão dele, as pajelanças que são praticadas nas aldeias do alto rio Guamá:

É assim, porque cada um de nós tem um espírito, só que são uns mais fortes, outros mais fracos. Então, quando nós estamos brincando aqui, geralmente esses que tem espírito de branco, espírito que eu falo assim, os caboco de branco, geralmente não brincam com nós aqui, brincam quem tem espírito de índio mesmo, de antigamente entendeu, que, por exemplo ela, a tia Firmina, a tia Carla já tem esse espírito assim de caboco, mas é de branco entendeu, mas se for assim pra pegar elas pegam, porque elas tem caboco de índio, só que como elas já são muito mais habilidosas com os pon- tos de se proteger, aí elas já se previnem, entendeu. (Bento Tembé, entrevista, 2018)

De acordo com *Bento*, brincam de forma mais enérgica nos rituais indígenas na aldeia aqueles que possuem “espírito de índio”, ou seja, aqueles que possuem a capacidade de entrar em transe e ser incorporado por esses espíritos ancestrais indígenas – as Karuwaras. Entretanto, há na aldeia sujeitos que tem também espírito de branco, ou seja, “caboco de branco”¹² como mencionado por *Bento*. Ele citou indígenas da aldeia que possuem esse espírito de branco, como as tias *Carla* e *Firmina*, e que brincam com esses Caboclos que se encontram relacionados a

¹² Nesse caso, o termo “branco” referido por Bewāri, e por outros Tembé, está associado ao não indígena, sem necessaria- mente estar ligado a um rótulo racial específico, de acordo com a concepção Tembé. Logo, “branco” pode referir-se a um sujeito – e no caso analisado neste artigo, a uma entidade – étnico-racialmente identificável enquanto branco, negro ou “mestiço”, mas que não faz parte do universo indígena como, virtualmente, um parente.

outra territorialidade sóciocósmica. Ainda segundo *Bento, Carla e Firmina* também podem brincar com as Karuwaras – os espíritos de índio – devido a sua habilidade com os pontos. Os pontos são as músicas ritualísticas entoadas em diferentes rituais religiosos de matriz africana, tais como na Umbanda ou na Mina Nagô (LUCA, 2003: 164). Assim, dominar os pontos revela a habilidade do/a pajé no diálogo e domínio dos entes, sejam Karuwaras, sejam Caboclos.

Isso revela aspectos dessas encruzilhadas afroindígenas observáveis nas aldeias do Guamá, uma vez que esta prática ritual específica (dos pontos), por exemplo, aparece com sentidos semelhantes na pajelança indígena – no caso, dos Tembê – e nas religiões de matriz africana. São modulações da diferença e formas de flexibilidade (GOLDMAN, 2021) que envolvem esses entes espirituais – Karuwaras e Caboclos – nas aldeias e os saberes dos pajés que os contatam, cujas nuances e transitoriedades produzem sentidos e territorialidades específicos. Logo, esta leitura das “brincadeiras” entre os Tembê, que as particularizam segundo as diferenças percebidas e agenciadas nos processos rituais respectivos, não representam a compartimentalização das práticas de pajelança na aldeia. Cada um exercendo à sua maneira, como seu dom lhe permite atuar, os/as pajés Tembê realizam seus rituais para a cura dos doentes-pacientes, sendo a reza o primeiro passo no processo. Afinal, é por meio dela que o/a pajé descobre a causa do adoecimento.

Ao falar-nos sobre os modos como a pajé *Lúcia* realiza o procedimento da cura, seu esposo, *Evaldo Tembê*, afirma que: “quando ela benze, ela sabe dizer o que a criança tem, se é flechada de bicho, quebranto. Durante a reza ela sabe o que tem que fazer. Reza e ensina o remédio” (*Maria Lúcia Tembê e Evaldo Tembê*, entrevista, 2018). Conforme estudado por Napoleão Figueiredo (1979), essas rezas na Amazônia caracterizam-se como orações ou preces que tem forte base cristã/católica, ao passo que também incorporam uma mística ritual própria, com influência indígena e africana. Os conhecimentos em torno das rezas são adquiridos por seus executores através da transmissão oral e intergeracional, comumente dentro do contexto familiar. “Exemplo típico é a ‘benção’ contra o quebranto com ramos de arruda, acompanhando as orações” (FIGUEIREDO, 1979: 25-26). A reza nas aldeias é importante forma de tratamento espiritual, junto do banho, contra as doenças causadas pelos “bichos” – Karuwaras –, como nos revelou dona *Firmina* em entrevista:

Autor: Qual é o motivo que faz com que as pessoas lhe procurem mais? Qual é? **Firmina:** É rezar para afastar coisa da água, do mato. **Autor:** Mãe d’água? **Firmina:** Mãe d’água. **Autor:** Dona Firmina, quais são os principais remédios que a senhora usa para fazer as curas. **Firmina:** A reza e o banho. Banho é de remédio, assim, cheiroso ... de catinga de mulata, mucuracaá, cipó-d’alho, cipó-pucá, esse que eu faço banho para afastar. **Autor:** Serve para que? **Firmina:** Bicho d’água e bicho do mato. **Autor:** Afasta eles? **Firmina:** Afasta. E a reza. (Firmina Tembê, entrevista, 2017)

Nesse processo de cura, é necessário que o pajé faça a manipulação das ervas para a produção dos banhos, que para o caso da flechada de bicho¹³ – da água ou do mato – são identificados como banhos de remédio cheirosos. O aroma é um aspecto relevante na utilização de certas ervas nesses banhos, bem como em outros processos de fabricação de remédios medicinais. Como salientado por Glenn Shepard Jr. (2008), para muitos povos indígenas na Amazônia, as propriedades

¹³ É um tipo de doença causada pela agência das Karuwaras. A causa desse tipo de adoecimento pode ser o “descuido ou desrespeito da parte da vítima” (MAUÉS, 1990: 103), que adentra a morada do encantado sem pedir licença ou passa próximo em horário indevido e/ou com pintura no corpo, por exemplo. O doente precisa ser tratado urgentemente por um pajé, para que seu espírito não seja levado pela Karuwara que o flechou.

sensoriais – odor, textura, sabor, cor etc. – são importantes na atribuição e classificação etnofarmacológica dada aos espécimes botânicos usados em práticas terapêuticas ou em rituais, por exemplo. Para os povos Matsigenka e Yora, do Peru, essas propriedades conferem às plantas medicinais a tipologia de venenos poderosos contra as doenças.

As ervas medicinais são recursos indispensáveis para os itinerários terapêuticos Tenetehar-Tembé das aldeias. Algumas das principais ervas empregadas pelos Tembé, segundo analisaram Vanderlúcia Ponte et al. (2020), são: aroeira, ar-ruda, babosa, bebecá, cajuí, camilitana, canoinha, capim santo, catinga de mulata, cidreira, copaíba, cumê de tucura, elixi-parigórico, hortelãzinha, japana, jatobá, mortinha, mucuracá, pariri, pau d'algo, sequiua, unha de gato, vindicá, entre outras. Esses diversos espécimes etnobotânicos encontrados nos quintais das casas e dentro da floresta são utilizados para curar males e remediar doenças provocadas pelos entes espirituais que habitam o cosmo, os quais estão intimamente ligados ao seu território-territorialidade Tembé e a potência de espaços vistos como sagrados: os fundos dos rios e dos igarapés que cortam a mata, o centro da floresta e o alto do céu. Em uma perspectiva cosmográfica, esses lugares representam entre os Tembé pontos de intersecção das camadas sociocósmicas.

Sobre o banho cheiroso feito pela pajé “Maria Lúcia”, a mesma nos revelou que o banho, após seu preparo, deve ficar “na frente das imagens pra pegar o axé, a força [...] nos horários da flechada, seis horas e meio-dia” (*Maria Lúcia Tembé e Evaldo Tembé*, entrevista, 2018). Essa fala nos chama a atenção, sobretudo, pelo fato dela utilizar o termo *axé*, vocábulo Nagô – ou ainda *asé*, vocábulo Fon –, que é utilizado nos templos e rituais religiosos de matriz cultural africana. O mesmo é identificado como “uma força que só pode ser adquirida por introjeção ou contato. É uma força que pode ser transmitida a objetos ou seres humanos” (SANTOS, 1978 *apud* SILVERSTEIN, 1979: 164). A utilização e agenciamento do axé por dona “Lúcia” nos possibilita identificar interações entre cosmologias na pajelança praticada por ela na aldeia Sede.

“Maria Lúcia” se utiliza de conhecimentos tradicionais indígenas para manipular as ervas e as deposita em frente a imagens de santos da Igreja Católica, como Santa Bárbara, São Francisco e Jesus Cristo, entre outros, para que as divindades e/ou outros seres espirituais transmitam força – o axé – a esse banho de cheiro. Isso reflete uma profunda “integração de elementos culturais de que eram portadores os que participaram do processo de colonização da região” (FIGUEIREDO, 1979: 5), ao mesmo tempo que revela os tipos simbólicos de uso dessas tradições que se apresentam na encruzilhada cosmológica das pajelanças. A respeito do horário, a pajé não explicou sobre qual estava se referindo: se às 06h ou às 18h. Porém, as vivências em campo nos permitem deduzir que se trata das 18h, pois os Tembé constantemente nos advertiram sobre os horários para banhar no rio e igarapés ou transitar próximo deles: das 12h às 14h e após às 18h. Caso desobedecesse à regra, poderíamos ser flechados pela Mãe d’água ou outros “bichos” – Karuwaras – que também são donos de partes de rios e igarapés.

Essa questão dos horários é muito importante para os Tembé, tanto que foi um ponto de tensão com a visão ocidental de medicina implementada pelo Sub-sistema de Saúde Indígena nas aldeias anos antes, como comentou-nos *Armando Tembé*. A parte espiritual que engloba a saúde indígena, como outros contextos da vida de seu povo, foi encarada como superstição e tentaram deixá-la de lado, em segundo plano, priorizando-se os conhecimentos biomédicos trazidos pelos profissionais de saúde dos postos instalados nas aldeias. E seu *Armando Tembé* retoma isso em outra entrevista:

Aqui, a gente tem uma religião. Tem pessoas que pensam que o índio não é religioso. Nós temos a nossa religião! Nós temos a nossa crença, entendeu. Nós temos coisas que a gente crê que vocês não creem. Nossos filhos não passam meio-dia no igarapé, porque a gente acha que aquele momento é um momento sagrado para o, a Mãe da Água. Você tem que respeitar ela, porque se você não respeitar ela você vai sofrer as consequências. Seis horas, criança que tiver por aqui seis horas, “olha, seis horas, vai tomar banho! Te aquieta lá”. Nós temos a nossa crença, como vocês têm a crença de vocês, não é. (Armando Tembê, entrevista, 2019)

Pelas palavras de seu *Armando*, fica nítido o entendimento Tembê sobre sua relação com a espiritualidade que se espraiam no território, e produz a territorialidade nos vínculos com a memória ancestral e a atualização mítico-cósmica do tempo-espço. Ao perceberem os entes espirituais nos domínios específicos que ocupam, e sua agência sobre os mesmos, elaboram uma cosmografia do território Tembê que situa os espaços de interseção com aqueles domínios sóciocósmicos outros, os quais precisam ser respeitados para evitar desarmonias que desencadeiam doenças e males de vingança sobrenatural que acometem os indivíduos e a comunidade como um todo. Desta feita, observamos que os usos da pajelança entre os Tembê do Guamá visam, sobretudo, manter o equilíbrio e harmonia com as forças não-humanas do cosmo, as quais se manifestam no território-territorialidade dos Tenetehar-Tembê. Nesta chave interpretativa, aproximamo-nos das observações de Raquel Dias-Scopel (2014) acerca das relações cosmopolíticas e os agenciamentos em saúde-doença entre os Munduruku:

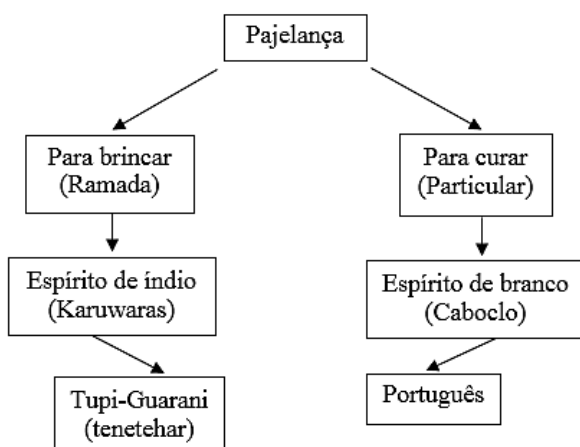
Assim, a cosmografia praticada entre os Munduruku remeteria à inscrição de significados particulares ao seu território. A construção social desses significados abrangia também um conjunto determinado de práticas e de relações sociais na condução adequada da vida cotidiana e convivência com os demais seres do cosmo, o qual podemos chamar de cosmopolítica. A manutenção de um distanciamento ideal, além de definir espaços e tempos de circulação cotidiana para os Munduruku, estava subsumida em um conjunto de deveres e modos de proceder como formas de garantir e manter a saúde, individual e coletiva. (DIAS-SCOPEL, 2014: 22)

Assim, concluímos que as “brincadeiras” em torno da pajelança incorporam também elementos importantes da cosmopolítica Tembê, possibilitando entender e processar as interações interespecíficas com esses entes sobrenaturais – sejam eles Caboclos ou, principalmente, Karuwaras – em determinados contextos nas aldeias. Em vista disso, e das demais considerações apresentadas ao longo do artigo, chegamos a certa caracterização preliminar da pajelança Tembê em dois conjuntos específicos, e não isolados: pajelança para brincar e pajelança para curar. Essas duas modalidades sintetizam brevemente as formas e entendimentos da pajelança entre os Tenetehar-Tembê, sistematizados a partir das narrativas da pajé *Firmina*, pajé *Maria Lúcia* e pajé *Bento*, bem como das percepções gerais durante nossas atividades de campo nas aldeias.

A pajelança para brincar acontece, sobretudo, em locais públicos dentro da aldeia – como a Ramada, localizada no centro da aldeia Sede – e está relacionada com a Festa da Menina-Moça ou com outros momentos menores de “brincadeira”, no qual se dança o Kaê-Kaê. Aqui, o pajé *Bento* e outros cantadores entoam cânticos em Tupi-Guarani (especificamente, na língua tenetehar) para atrair/convidar as Karuwaras e provocar, em determinados casos, o transe e incorporação desses entes espirituais pelos participantes, indígenas ou não indígenas. Logo, por meio da pajelança, eles buscam interagir e confraternizar com as Karuwaras a fim de apaziguar possíveis animosidades com estes espíritos e restabelecer as relações de harmonia cósmica entre humanos e não-humanos.

A pajelança para curar acontece de modo particular, geralmente no espaço interno da casa do paciente ou do próprio pajé. Ou seja, é tratada e realizada em ambiente fechado e restrito ao pajé, ao paciente e seus familiares e alguns possíveis convidados. Nesse processo ritual que envolve a cura de doenças (de bicho ou de índio) e outros males causados pela ação sobrenatural, as divindades cultuadas na pajelança – os Caboclos – falam e cantam em português e auxiliam o pajé no tratamento do paciente. Além disso, na pajelança de cura “tem dança, tem reza, tem benção, tem tiração de feitiço e tira olho grande, que é o pior feitiço” (Maria Lúcia Tembé e Evaldo Tembé, entrevista, 2018). Ou seja, nela se percebe uma relação mais estreita com os entendimentos da medicina tradicional indígena e os itinerários específicos dos Tenetehar-Tembé quanto ao tema da saúde e doença, cujos processos visam efetuar a cura entre os indivíduos do grupo.

Figura 1: Pajelança para curar e para brincar



Fonte: elaborada pelos autores.

Desta forma, identificamos dois marcadores centrais que permitem diferenciar as pajelanças praticadas nas aldeias Tembé pelos seus conhecedores: 1) a língua empregada para convidar especificamente Karuwaras e Caboclos, bem como a língua “falada” por esses entes incorporados durante os rituais e demais sessões de cura; 2) os ambientes em que as manifestações espirituais desses seres geralmente ocorrem – público para as Karuwaras e privado para os Caboclos. Porém, os esboços desta tipologia não estão engessados e as exceções presentes no cotidiano das aldeias fazem parte da organização sociocultural, e da própria vida Tembé. De forma geral, curas e “brincadeiras” constantemente se misturam nas aldeias e a própria agência de Caboclos e Karuwaras se nuança, modulações específicas que estão intimamente ligadas aos sentidos da pajelança plural empregada pelos/as pajés Tenetehar-Tembé das aldeias do alto rio Guamá.

Considerações finais

Investigações históricas e antropológicas sobre populações indígenas e negras na Amazônia têm corroborado com interesses crescentes de pesquisadores/as engajados/as em rearranjar os debates científicos numa chave descentra-

lizada e horizontal, que respeite e dialogue com epistemologias plurais construídas e acionadas pelos – e desde os – movimentos sociais. Isso toca no profundo reconhecimento e valorização de matrizes étnico-culturais formadoras das muitas sociedades amazônicas, e da própria sociedade brasileira, e nas discussões críticas de temas que permeiam essa formulação da identidade (nacional ou regional) encapsulante e apagadora das pluralidades, que tem na mestiçagem e no sincretismo pilares centrais dessa fórmula eclipsante.

Creio que esse *procedimento* é o caminho para enfrentar, e quem sabe evitar, a estatição e o branqueamento que ameaçam praticamente todas as teorias mais comuns sobre o contato e a mistura que, quase invariavelmente, supõem ou acabam por concluir que a única forma legítima de identidade é a nacional. Para isso, também creio ser preciso elaborar algo como teorias etnográficas da mistura, que devem estar apoiadas, elas mesmas, em uma espécie de contramestiçagem discursiva, em que nossos discursos acadêmicos, discursos afro, indígenas, afroindígenas, podem se juntar, se separar, voltar a se juntar, mas sem nunca se fundirem totalmente e, sobretudo, sem que um destrua o outro. (GOLDMAN, 2021: 11, grifo do autor)

Acreditamos, assim, que as aproximações históricas e dinâmicas socioculturais tecidas nessa região do nordeste paraense têm nas relações afroindígenas e na leitura da contramestiçagem uma importante sustentação para a compreensão das realidades locais em sua diversidade, uma vez que a situação de fronteira com o Maranhão possibilitou muitos trânsitos e a conformação de encruzilhadas existenciais, sendo que as aldeias Tembé localizam-se no meio desses muitos caminhos cruzados na região. Ao investigar pajelanças nessa parte oriental da Amazônia, destacando as praticadas entre os Tenetehar-Tembé do Guamá, buscamos entender algumas balizas que singularizam a situação sociocultural nesta região. Isso permitiu-nos diferenciar e aproximar práticas e saberes diversos empregados cotidianamente pelos coletivos sociais nessa zona expandida de fronteira entre Pará e Maranhão. E através da chave conceitual e (cosmo)política das relações afroindígenas e da contramestiçagem, perceber a porosidade heterogênea das fronteiras étnico-culturais, a dimensão racial que se impõe pelo padrão da colonialidade e na forma como esses mesmos sujeitos e de seus processos de afirmação e retomada.

Por meio do universo dinâmico da pajelança Tembé, nas aldeias Sede e Ytwuaçu, pudemos ler e entender processos plurais em torno de práticas culturais e regimes de conhecimento empregados e agenciados nas aldeias, os quais revelam a ação da mistura e a própria interpretação antropológica que os Tembé fazem dela. Observou-se, destarte, um campo de imbricações e afastamentos entre universos culturais diversos – indígenas, afros, brancos e “caboclos” – no interior das aldeias, uma vez que estes são percebidos nas suas diferenças e traduzíveis segundo as concepções Tembé, reengendrados sem perder de vista a heterogeneidade desse mosaico. Aqui, percebe-se como os indígenas se apropriam e utilizam, com criatividade, dos elementos “exógenos” para potencializar suas práticas e demarcar aspectos da indianidade, territorialidade e da própria espiritualidade.

Afinal, a pajelança e o exercício do pajé na comunidade não estão presos a uma essência imutável, um contêiner que os amarra em determinada fórmula ou numa tipologia-ideal única para a experiência Tembé, por exemplo. Há espaço para inovação, para a transformação criativa e relativa, a qual confere movimento e dinamicidade às culturas humanas (WAGNER, 2017). Para esses casos analisados aqui, que envolvem as pajelanças dos Tenetehar-Tembé do Guamá, nos aproximamos das observações de Delvair Montagner (1996) sobre as terapêuticas, as representações cosmológicas e as práticas de pajés entre o povo Marúbo da região do alto rio Javari:

O pajé imprime um caráter dinâmico ao xamanismo, ao invocar as crenças. É por meio dos cânticos e dos diálogos mantidos com a assistência, que ele transmite os ensinamentos tribais tradicionais e, ao mesmo tempo, cria novos conhecimentos. Isto significa que o xamanismo é padronizado e variável. O aspecto convencional manifesta-se na maneira do aprendiz atingir a plenitude de sua carreira, seguindo um padrão estabelecido pelo grupo. E o aspecto variável é onde realmente o pajé imprime o seu dinamismo, criando cânticos que refletem: os problemas cotidianos; as preocupações quanto ao estado de saúde do grupo, em relação ao futuro; a insegurança quanto à presença de índios arredios nas proximidades das malocas; a intervenção direta do sobrenatural no mundo dos vivos, raptando crianças, e outros eventos. (MONTAGNER, 1996: 118)

Em vista disso, o caso Tembé evidencia como práticas e saberes afroindígenas se dimensionam no âmbito de vivências interespecíficas nos diferentes tempos e espaços, acessados pela memória (mítica e histórica) e conectados a artefatos socioculturais que demarcam suas relações de alteridade e territorialidades. Nesse processo de levantamento e mapeamento das interações sóciocósmicas percebidas na pajelança Tembé, a presença de Caboclos e Karuwaras na aldeia assinala à incorporação e relação dialógica entre outras espiritualidades e suas territorialidades existenciais extramundanas, que se substancializam no território Tembé durante rituais e outros itinerários terapêuticos. Interações outras que proporcionaram aos Tenetehar-Tembé dinamizar a cultura e erigir novas condições de existência diante do território, da natureza e dos Outros, humanos – indígenas e não indígenas – e não-humanos – Karuwaras e Caboclos. Afinal, essa relação é ponto importante nos processos de retomada e r-existência em curso.

Recebido em 21 de maio de 2021.
Aceito em 30 de agosto de 2021.

Referências

- BELAUNDE, Luiza Elvira. A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia*, 49 (1): 205-243, 2006.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. 2.ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: UNESP, 2000.
- COELHO, José Rondinelle Lima. *Cosmologia Tenetehara Tembé: (re)pensando narrativas, ritos e alteridade no Alto Rio Guamá – PA*. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, UFAM, 2014.
- DE LA CADENA, Marisol. Política indígena: un análisis más allá de 'la política'. *WAN Journal*, 4: 139-171, 2009.

DIAS-SCOPEL, Raquel Paiva. *A cosmopolítica da gestação, parto e pós-parto: práticas de autoatenção e processo de medicalização entre os índios Mundurucu*. Tese de Doutorado, Antropologia Social, UFSC, 2014.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, 14 (2): 329-366, 2008.

FERNANDES, Estevão Rafael. *“Existe índio gay?”: a colonização das sexualidades indígenas no Brasil*. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

FERRETTI, Mundicarmo. Pajelança e cultos afro brasileiros em terreiros maranhenses. *Revista Pós Ciências Sociais*, 8 (16): 91-106, 2011.

FERRETTI, Mundicarmo. *Terra de Caboclos*. São Luís: SECMA, 1994.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura. *A cidade dos encantados: pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

FIGUEIREDO, Napoleão. *Rezadores, pajés & puçangas*. Belém: UFPA: Boitempo, 1979.

FONSECA, Daniel Xavier da. *Vestígios do passado: pajelança e feitiçaria no acervo do Poder Judiciário de Bragança, Pará (1888 a 1925)*. Trabalho de Conclusão de Curso, História, UFPA/Bragança, 2018.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: CEN, 1976.

GARNELO, Luiza. *Poder, hierarquia e reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2003.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOLDMAN, Marcio. ‘Nada é igual’: variações sobre a relação afroindígena. *Mana*, 27 (2): 1-39, 2021.

GOLDMAN, Marcio. “Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana*, 21 (3): 641-659, 2015.

LAGROU, Els. Existiria uma arte das sociedades contra o Estado? *Revista de Antropologia*, 54 (2): 747-780, 2011.

LANGDON, Esther Jean; DIEHL, Eliana Elisabeth; DIAS-SCOPEL, Raquel Paiva. O papel e a formação dos Agentes Indígenas de Saúde na atenção diferenciada à saúde dos povos indígenas brasileiros. In: TEIXEIRA, Carla Costa; GARNELO, Luiza (Orgs.). *Saúde Indígena em Perspectiva: explorando suas matrizes históricas e ideológicas*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2014. pp. 213-239.

LUCA, Taissa Tavernard de. *“Revisitando o Tambor das Flores”: a Federação Espírita e Umbandistas dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará como guardiã de uma Tradição*. Dissertação de Mestrado, Antropologia, UFPE, 2003.

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

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Medicinas populares e “pajelança cabocla” na Amazônia. In: ALVES, Paulo Cesar; MINAYO, Maria Cecília de Souza (Orgs.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. pp. 73-81.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. O perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia. *Mediações*, 17 (1): 33-61, 2012.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Avançados*, 19 (53): 259-274, 2005.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (Orgs.). *Pajelança e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

MELLO, Cecília Campello do Amaral. Quatro ecologias afroindígenas. *R@U – Revista de Antropologia da UFSCar*, 9 (2): 29-41, 2017.

MONTAGNER, Delvair. *A Morada das Almas: representações das doenças e das terapêuticas entre os Marúbo*. Belém: MPEG, 1996.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. “Lugar de mulher”: representações sobre os sexos e práticas médicas na Amazônia (Itapuá/Pará). In: ALVES, Paulo Cesar; MINAYO, Maria Cecília de Souza (Orgs.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. pp. 113-125.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

PACHECO, Agenor Sarraf. Encantarias Afroindígenas na Amazônia Marajoara: narrativas, práticas de cura e (in)tolerâncias religiosas. *Horizonte*, 8 (17): 88-108, 2010.

PACHECO, Agenor Sarraf. Os estudos culturais em outras margens: identidades afroindígenas em “zonas de contato” amazônicas. *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*, 9 (3): 1-19, 2012.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. Historiografia, resistência negra e formação de quilombos na Amazônia Tocantina. In: FELDMAN, Ariel et al. (Orgs.). *Historiografia: novos debates, novas perspectivas*. Cametá: UFPA/Campus Universitário do Tocantins, 2015. pp. 75-99.

PONTE, Vanderlúcia da Silva et al. ‘Uma Área de Pastagem Ela não Tem a Qualidade de Erva Medicinal’: entre saber e poder, território e territorialidade Tembé. *Revista AntHropológicas*, 31 (1): 105-140, 2020.

PONTE, Vanderlúcia da Silva. *Os Tenetehar-Tembé do Guamá e do Gurupí, povo verdadeiro! : “saúde diferenciada”, território e indianidade na ação pública local*. Tese de Doutorado, Ciências Sociais, UFPA, 2014.

PONTE, Vanderlúcia da Silva; RIBEIRO, Benedito Emílio da Silva. O argumento da “mistura”, a política indigenista e o território-territorialidade entre os Tenetehar-Tembé na fronteira Pará-Maranhão. *Revista GeoAmazônia*, 7 (14): 75-102, 2019.

RABELO, Miriam C. M.; ARAGÃO, Ricardo. Caboclos e Orixás no Terreiro: modos de conexão e possibilidades de simbiose. *Religião e Sociedade*, 38 (1): 84-109, 2018.

RODRIGUES JUNIOR, Luiz Rufino. Pedagogias das encruzilhadas. *Revista Periferia*, 10 (1): 71-88, 2018.

SALLES, Vicente. *Vocabulário crioulo*: contribuição do negro ao falar regional. Belém: IAP, Programa Raízes, 2003.

SHEPARD JR, Glenn Harvey. A sensory ecology of medicinal plant therapy in two Amazonian societies. *American Anthropologist*, 106 (2): 252-266, 2008.

SILVERSTEIN, Leni M. Mãe de Todo Mundo: modos de sobrevivência nas comunidades de Candomblé na Bahia. In: CARVALHO, José Murilo de (Org.). *Religião e Sociedade*. 4.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. pp. 143-169.

SZTUTMAN, Renato. Um acontecimento cosmopolítico: o manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers. *Mundo Amazônico*, 10 (1): 83-105, 2019.

WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. *Os índios Tenetehara: uma cultura em transição*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1961.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.