

# DA PAJELANÇA À EVANGELIZAÇÃO: REFLEXÕES SOBRE O XAMANISMO PAUMARI

MENENDEZ, Larissa Lacerda<sup>1</sup>

**Resumo:** Esse artigo aborda o xamanismo entre o povo indígena Paumari, da família linguística Arawá, localizado na Região do Rio Purus, no Estado do Amazonas. Após a atuação dos missionários do *Summer Institute of Linguistics*, houve a evangelização e conversão dos Paumari à religião evangélica. O artigo apresenta elementos da mitologia e sua relação com o xamanismo, cura de doenças e feitiçaria. Com base nas concepções paumari, a respeito de seres do mundo espiritual, corpo, alma e espírito dos humanos e não humanos, investigamos o modo como esses elementos são operacionalizados e se associam às concepções de saúde e doença, que está associada ao roubo da alma. A partir da evangelização, dá-se a ressignificação dos elementos culturais tradicionais e a mudança do status social do pajé diante da presença evangélica nas comunidades paumari.

**Palavras-chave:** Paumari. Arawá. Evangelização. Xamanismo.

**Abstract:** This article discusses shamanism among the indigenous Paumari people of the Arawá linguistic family, located in the Purus River Region in the State of Amazonas. After the work of the missionaries of the Summer Institute of Linguistics there was the evangelization and conversion of the Paumari to the evangelical religion. The article presents elements of mythology and its relation with shamanism, healing of diseases and witchcraft. From the Paumari conceptions regarding beings of the spirit world, body, soul and spirit of humans and not humans, we investigate the way these elements are operationalized and are associated to the conceptions of health and disease, it is associated with the theft of the soul, the theme found in studies of various peoples and whose cure

---

<sup>1</sup> Doutora em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, professora do Departamento de Artes Visuais e Professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão. E-mail: larismenendez@gmail.com

is related to shamanism. From the evangelization, the traditional cultural elements are renified and the change of the social status of the shaman in the face of the evangelical presence in the paumari communities.

**Keywords:** Paumari. Arawa. Evangelization. Shamanism.

## Introdução

Os Paumari<sup>2</sup> habitam o rio Purus e seus afluente e se localizam em duas regiões distintas no Estado do Amazonas. A primeira situa-se na cidade de Lábrea e suas proximidades, abrigoando as áreas indígenas do Lago Marahã e Rio Ituxi. A outra região, por sua vez, situa-se no município de Tapauá e suas proximidades e abriga as áreas Indígenas do Lago Manissuã, Lago Paricá (Abaquadi) e Cuniuá (Xila, Terra Baixa, Palhal e Açaí). Embora haja registros históricos sobre os Paumari realizados por viajantes e etnógrafos como Wallace (1853), Labre (1872), Coutinho (1863) e Prance(1978), estudos etnográficos específicos a respeito desse povo são recentes e encontrados em Bonilla (2007), Menendez (2011) e Vieira (2013).

Este artigo é resultado da análise bibliográfica da tese de Bonilla (2007) e dados da tese de Menendez (2011), coletados com base na convivência com as comunidades Paumari dos Rios Tapauá e Cuniuá em períodos, compreendidos nos anos de 1997 a 1999, além de pesquisa de campo realizada nos anos de 2007 e 2008.

O artigo mostra dados coletados no campo, como informações orais, análise de cunho etnográfico decorrente de observação participante e análise bibliográfica, objetivando uma abordagem crítica sobre as estratégias de evangelização entre o povo Paumari e seus impactos culturais.

<sup>2</sup> Segundo o último censo realizado pelo SESAI em 2014, os Paumari somavam 1804 pessoas.

Destarte, apesar de existirem estudos com os povos Arawá dessa região, como os de Maizza (2017), Balestra (2016), Aparício (1988), Bonilla (2007), neste artigo apresentamos dados empíricos sobre a ação missionária - questão não abordada por esses autores - tratando da alfabetização e criação de escolas nas aldeias, do ensino da “Antropologia Bíblica” e da tradução da Bíblia para a Língua Paumari.

As estratégias de evangelização usadas pelos missionários são apresentadas com o objetivo de se compreender como os Paumari da região do Tapuá e Cuniúá passaram a reinterpretar o mundo a partir do evento da evangelização. O artigo mostra também como a conversão dos pajés foi uma importante estratégia para a conversão e evangelização das comunidades.

## 1. Colonialidade e violência

A região do Juruá-Purus, onde vivem os Paumari, Jamamadi, Kanamari, Apurinã, Deni, entre outros povos, foi local de produção de borracha em 1877, o que gerou, por conta da violência dessa colonização, grande impacto sobre a população indígena local, com a dizimação de grande parte de sua cultura e população (RIBEIRO, 1996).

Assim, o ciclo da borracha deixou marcas profundas, provocando uma decadência significativa na vida das comunidades.

Os Paumari, assim como outras populações da região do Purus, foram muito impactados com o ciclo econômico da borracha. Após esse período, passaram também por epidemias de sarampo e doenças endêmicas, como tuberculose e malária.

Além disso, a escravidão da mão de obra indígena foi de grande impacto na demografia dessa população, levando à redução das grandes nações indígenas que povoavam o rio Purus e seus afluentes a pequenas

aldeias, cujo modo de vida foi transformado com as práticas genocidas e etnocidas.

A crescente demanda de mercado, e sendo a seringueira endêmica da Amazônia, fez com que a região experimentasse algumas décadas de crescimento econômico. Embora capital e terra fossem disponíveis, a mão de obra para o fabrico de borracha era um recurso limitado na Amazônia. Caboclos, morando às margens dos tributários do rio Amazonas, engajaram-se no corte da seringa de forma voluntária; e populações indígenas foram coagidas, quase sempre, sob regime de escravidão. (GOMES, 2017, p. 141).

Desse modo, pode-se afirmar que a escravização de indígenas e o alcoolismo configuraram-se como estratégias de dominação sobre os povos do rio Purus. A colonialidade do poder, nesse aspecto, manifestou-se, sob a égide da escravidão e da marginalização deliberada dessas comunidades, no extrativismo exacerbado de diversos recursos de seu ambiente.

Dessa maneira, cabe destacar o conceito de decolonialidade, o qual parte do pressuposto de que a estrutura da divisão internacional do trabalho entre países centrais e países periféricos, desde a colonização europeia, não se transformou após o final do ciclo de colonização. Do mesmo modo, a hierarquização étnico-racial da população transformou-se em um sistema em que a classificação atendia diretamente às demandas do trabalho escravo e, posteriormente, a um mundo dividido entre países centrais e periféricos em um capitalismo global (CASTRO-GOMEZ; GROSFOGUEL, 2007).

Na América, a idéia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova id-entidade depois da América e a

expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da idéia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas idéias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. (QUIJANO, 2005, p. 226).

Logo, com base nessa perspectiva, a colonização terminou. Porém, a colonialidade ainda se perpetua nas hierarquias epistêmicas, espirituais, raciais, étnicas, de gênero, configurando-se como estruturas de longa duração formadas desde o século XVII até o presente.

## 2. Educação escolar e missão entre os paumari: impactos da evangelização sobre o papel social do pajé

A produção a respeito da ação de missões cristãs em territórios indígenas é vasta e ampla; como afirma Capiberibe (2017, p. 329), existem ao menos quatro coletâneas elaboradas por Wright (1999, 2004), P. Montero (2006), A. Vilaça e R. Wright (2009) sobre este tema e ainda trabalhos monográficos.

O olhar da antropologia sobre a cristianização de populações nativas não é propriamente uma novidade, sendo hoje objeto de interpretações e debates teóricos

distintos e mesmo conflitantes entre si. Destes debates depreende-se que se trata de um fenômeno complexo, marcado pelo encontro entre a própria diversidade interna à religião cristã e os contextos locais em que se insere e se desenvolve o que resulta numa variedade de tipos de cristianismos. (CAPIBERIBE, 2017, p. 313).

Neste artigo, situamos a ação missionária do SIL entre os Paumari em um amplo programa que se estendeu na América Latina e em outros continentes. Esta ação missionária usou como estratégia a tradução da Bíblia e a alfabetização dos povos, cuja análise apresentada neste artigo aborda o fenômeno complexo da cristianização nativa.

Na década de 1964 (mais especificamente, em 1964) os Paumari acolheram as missionárias Shirley Chapman e Mary Ann Odd Mark, do *Summer Institute of Linguistics* (SIL). A princípio, os missionários se fixaram na região dos rios Tapauá e Cuniuá, onde fundaram uma escola e deram assistência médica à população local. Porém, posteriormente, fixaram sua missão na região próxima ao município de Lábrea (aldeia Marahã).

Essas missionárias dedicaram-se ao estudo da Língua Paumari. Em 1976, Meinke Salzer chegou à aldeia do Marahã e, na década de 1980, foram construídas duas escolas no local. Após a chegada dessas missionárias, houve também a entrada de outros missionários que visitaram também as áreas indígenas das regiões do Tapauá e Cuniuá.

O peculiar ao SIL foi ter sido projetado para atender à aliança com o movimento indigenista. Essa aliança entre evangélico fundamentalista e os indigenistas anticlericais não trouxe modificações nos objetivos religiosos da missão, que se mantiveram os mesmos; as mudanças ocorridas nesse grupo missionário como consequência dessa aliança se efeturaram na sua identidade pública e no tipo de organograma

institucional da missão. A aliança acabou gerando a dupla identidade do membro do SIL (a de missionário para o público evangélico e a de lingüista para os grupos nacionais) e a estruturação institucional dupla entre SIL e Wycliffe Bible Translators. (BARROS, 2004, p. 46).

Segundo Colby e Dennet (1995), outro objetivo dessas missões (apoiadas por Nelson Rockefeller e Willian Cameron Townsend, era realizar o mapeamento das jazidas minerais nas áreas indígenas da América Latina e pacificar a população nativa das fronteiras ricas em petróleo e minerais raros.

Mignolo (2005) aponta que a América Latina constituiu-se como uma criação moderna e colonial proveniente da expansão cristã e fundamentada no sentimento de superioridade, usando instrumentos com que se media a natureza dos seres humanos e a visão cristã como verdade única. Sob essa perspectiva, a escravidão indígena e a ação missionária constituem-se como instrumentos para exercer a colonialidade econômica e epistêmica sobre os povos indígenas.

Neste artigo, apontamos que a escolarização entre os Paumari foi iniciada pelos missionários com o objetivo de evangelização, incluindo a tradução da Bíblia e a conversão das pessoas, principalmente das crianças, como podemos ver no material de comemoração da tradução do Evangelho distribuído nas aldeias (Figura 1).

---

**Figura 1- Material de comemoração da tradução do Novo Testamento na língua paumari**

---



Fonte: Acervo da autora. Foto de material de circulação restrita do SIL.

Devido às ações missionárias, a dinâmica cultural paumari transformou-se rapidamente. Na atualidade, há poucos pajés que continuam fazendo rituais, assim como uma ou duas comunidades que não se converteram à religião evangélica (Menendez, 2011). Porém, apesar da conversão, percebe-se que muitos aspectos da cosmologia e do xamanismo foram ressignificados e atualizados nas comunidades evangélicas Paumari. Da perspectiva de algumas pessoas das comunidades, a presença dos evangélicos foi muito importante, pois, devido à ausência de políticas públicas para essas populações, os missionários promoveram a alfabetização (com objetivo de conversão religiosa), fundaram escolas,



doaram medicamentos e até prescreveram tratamento para a doença de pele que estigmatizava esse povo, conhecida como Puru-puru. De acordo com Bonilla (2009), a cura da doença de pele pelos missionários foi fundamental para o vínculo de confiança e para a conversão dos Paumari à religião evangélica.

### 3. Cosmvisão Paumari

Para os Paumari, o mundo é composto por diversos planos em que habitam seres espirituais de diferentes naturezas. O plano celestial é habitado por espíritos (*mao' nahai*) poderosos denominados *kohanahi*, que são seres eternos e criadores do universo.

Bahi, o Deus da Tempestade, alimenta-se apenas de peixe-boi e se apresenta aos xamãs sob a forma de homem rico e poderoso com o barco cheio de mercadorias. Quando quer participar dos ritos, entra nos humanos. Quando viaja, as ondas do barco dele são a chuva. Se os humanos não fazem rituais de iniciação (*amamajo*) ou da primeira alimentação das crianças (*ihinika*), ele manda a inundação. Ele é um *kohanahi*, uma pessoa que não morre mais, que já existia, existe e vai sempre existir, ou seja, é um ser eterno. Seu tamanho não é grande, mas seu apetite sim: come dois ou três peixes-boi inteiros e pode passar até uma semana sem comer. Caracteriza-se como um dos espíritos mais poderosos, intimamente ligado ao xamanismo paumari.

Na mitologia paumari, Bahi é o primeiro ser eterno, existente antes da criação do mundo e da humanidade.

Bahi, a divindade das tempestades, assim como sua filha, Jakoniro, seu irmão, chamado Rasina e a Lua, existiam desde sempre. Naquele tempo, como nos atuais, todos os seres precisavam comer. Porém, o modo de conseguirem alimento era diferente. Jakoniro matava diversos animais para alimentar seu pai e

seu irmão. Dentro de seu ventre, ela criava cobras venenosas, jararacas, cascavéis e outras víboras. Atraía os animais com o pretexto de catar piolho. Convidava o veado, a anta e outros. Quando vinham, colocava-os entre as pernas dela. Uma das cobras saía de seu ventre e dava o bote no animal. Depois de mortos, serviam de alimento para seus parentes. Porém, Bahi não comia esta caça. Preferia o peixe-boi, capturado pelo seu filho Rasina. (MENENDEZ, 2011, p.78).

Por sua vez, Jakoniro, filha do Deus da Tempestade, na mitologia, casou-se com a Lua, Jama Pitoari. Jakoniro possuía uma vagina cheia de cobras que matavam os seres que se relacionavam com ela sexualmente. Segundo Lévi-Strauss (2004a), mitos dos Jê e do Chaco explicam como os homens, ao terem relações sexuais com as primeiras mulheres, depararam-se com vulvas dentadas. Além disso, tais mitos explicam como várias espécies de animais adquiriram características distintivas, em contraste com o período em que todos os seres eram indiferenciados. Na mitologia, Jakoniro perambula com vários maridos até ser devorada pelas onças. Porém, no ventre de Jakoniro, havia ovos que deram origem ao criador da humanidade: Kahaso, que criou as frutas, a humanidade e vingou a morte de sua mãe matando as onças que a assassinaram. No mito, o corpo de Kahaso apodrece e fica cheio de feridas.

Após realizar a criação na Terra, Kahaso e seus irmãos se transformam na constelação das Plêiades, conhecidas como “Sete Estrelas” na região do Amazonas. Essa temática mítica (da podridão do corpo do herói que se transforma em Plêiades) é compartilhada por diversos povos da América, como os Mataco, Macuxi, Wyandot, Akawai, Taulipang, Arekuna, na região das Guianas, e se relaciona, entre outras coisas, à abundância de peixes (LÉVI-STRAUSS, 2004a, 2004b).

Esses seres celestiais eternos são importantes para a compreensão

do xamanismo paumari, sendo considerados espíritos muito poderosos e recebendo a denominação de *Kohanahi*. O breu de jatobá, o rapé, os espíritos de peixe, a anta, o porco também são denominados como esses espíritos poderosos que sempre existiram. Esses espíritos acompanham os pajés e têm um enorme poder de cura.

No plano terrestre, os corpos dos seres humanos são compostos pelo espírito (*mao na hai*), alma-corpo (*abonoi*), alguns tipos de espectros (*baja'di*) e também pelo invólucro corporal (*to'ba*).

O corpo humano é composto pela alma-corpo (*abonoi*), que é formada por carne, ossos e pele. Para os Paumari tudo o que possui alma-corpo (*abonoi*) é considerado gente, como a água, alimentos e animais. O *mao na'hai* está associado ao sangue e à respiração.

No xamanismo paumari, o pajé vê as formas humanas dos seres que têm a alma-corpo, as quais são chamadas de *pamoarihi*. Trata-se de fenômeno relacionado ao que foi relatado a respeito do perspectivismo ameríndio.

Em suma, os animais são gente, ou se veem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal. (CASTRO, 1996, p.1).

A forma humana que só pode ser vista pelo pajé, o *pamoarihi*, se estende a praticamente tudo o que existe. Por exemplo, a cestaria paumari, elaborada pelas mulheres, é feita de uma palmeira chamada arumã. Apenas o pajé pode enxergar a forma humana do arumã (agora

**Figura 2 - Cesto de arumã, com trançado de peixe e desenho feito por Maria Zila, dono kapaomarihi., Menendez, 2011**



Em paumari, a palavra que designa o arumã é *dono*. Já a forma humana, vista pelo pajé, é denominada *dono ka pamoarihi*, que se traduz como *gente-arumã*. Assim, o *paomarihi* dos seres é a forma humana sob a qual eles aparecem para os pajés. Gente-água, gente-arumã etc. Severi e Lagrou (2013) apontam para as relações entre os grafismos indígenas e o xamanismo em diversas sociedades. Os grafismos muitas vezes orientam os pajés em seus percursos em outras dimensões e, do mesmo modo, os grafismos paumari presentificam espíritos, bem como são meios de proteção para itinerários espirituais.

O *paomarihi* é o meio de comunicação do pajé com esses seres. Essas formas humanas dos seres que possuem alma-corpo (*abonoi*) podem jogar feitiços nos seres humanos, fazendo-os adoecer.

A dádiva permeia a vida das comunidades paumari. O circuito de dar, receber e retribuir é estabelecido entre os humanos e todos os outros seres.

O ato de tecer um cesto, por exemplo, já inclui uma série de regras de dádiva entre a mulher e a palmeira de arumã. Da perspectiva da palmeira, ela está dando sua própria pele para a mulher tecer. Por sua vez, a mulher percebe essa pele como talos e, em retribuição, deve tecer um cesto com um belo grafismo, o qual é percebido pela palmeira do arumã como uma nova pele.

**Figura 3 - Elaboração do cesto, arumã da várzea.**



Nota: Local: Manissuã.

Foto: Larissa Menendez, 2008

Porém, se a mulher arrancar o arumã e não tecer o cesto, isso acarretará a quebra da dádiva e o arumã poderá jogar um feitiço sobre essa mulher. O feitiço aparecerá como alguma indisposição, como dor no

braço, por exemplo.

O arumã tem espírito. O baja'di do arumã, quando ele está enjoado de gente cortando, dá dor na cabeça, dor no braço. O pajé o vê como gente. Gente-arumã, tala de bacaba, o espírito da bacaba, buriti, patauí, peixe, farinha, mandioca (...) Quando raspa o arumã, ele fica nu. Assim, ele pega a roupa de outros seres. Os outros seres querem pegar de volta. Se não trabalhar a arumã, ela fica brava, coloca flerpa, o espírito do 'dono' fica com raiva. Se não vestir o arumã, ele pega nosso espírito e ficamos doentes, sentimos dor. (Informação oral, MENENDEZ, 2011, p. 60).

*Baja'di* é derivado de excrementos, urina ou restos de comida deixados nos corpos e é um dos princípios do adoecimento, devendo ser retirado do corpo pelos pajés nos rituais de cura. Os macacos, por exemplo, possuem *baja'di*, assim como o arumã (palmeira com a qual se faz cestaria), a anta e o peixe-boi. Para compreendermos o xamanismo e seus rituais de cura, é importante termos clareza a respeito das ações maléficas do *baja'di* dos seres sobre os outros.

Para os Paumari, toda doença decorre de feitiço, da ação dos *baja'di* de diversos seres sobre as pessoas. No xamanismo paumari, um dos procedimentos para a cura das doenças é realizado por meio da sucção do *baja'di* causador da doença.

Para tanto, a iniciação dos antigos pajés era feita a partir de reclusão na mata, alimentação regrada e de banho que não poderia usar nenhum tipo de sabão, com o objetivo principal de transformar todo o corpo em pedra para que não fosse atingido pela doença, já que, quando o pajé “chupa” o feitiço, o material maléfico (*baja'di*) fica em um paneiro invisível que ele carrega às costas.

O *hiro-hiro* era um objeto feito de breu e ossos de veado para a inalação de rapé, outro material necessário para ativar os poderes

xamânicos. O rapé é considerado *kohanahi*, espírito extremamente poderoso que tem poder de guiar o pajé. Outros tipos de espíritos que acompanham o pajé são os *itavari*, espíritos da onça e do besouro. A substância *baja'di* encontra-se na maioria dos seres que possuem alma-corpo. Excetuando-se árvores, pássaros e alguns tipos de quelôneos, todos os seres, inclusive os humanos, são passíveis de sofrer a ação do feitiço, que seria exatamente a captura dessa alma-corpo pelos espíritos, causando o adoecimento.

O rapto da alma e o adoecimento são temas importantes e duas das principais funções dos xamãs paumari. Semelhante à concepção de xamanismo na Ásia central e setentrional, a concepção acerca da origem das doenças é atribuída ao desgarramento ou roubo da alma. Esse aspecto do xamanismo paumari é muito semelhante ao descrito por Eliade (2002, p. 243-244):

A principal função do xamã da Ásia central e setentrional é a cura mágica. Essa região em seu conjunto apresenta diversas concepções acerca da origem das doenças, mas predomina a do “rapto da alma”. A doença é então atribuída ao desgarramento ou roubo da alma, e o tratamento consiste, em suma, em procurá-la, capturá-la e fazê-la voltar ao corpo do doente. Em certas regiões da Ásia, a causa da doença pode ser a intrusão de um objeto mágico no corpo do doente ou sua “possessão” por maus espíritos...

Também é preciso levar em consideração que há diversos tipos de alma e espírito em um só corpo humano segundo os Paumari e que, após a morte, uma parte do espírito segue para o lago Aja'di, outra parte pode se transformar em pássaro ou cabeça de onça e outra parte ainda pode desdobrar-se em *baja'di* e descer às profundezas terrestres. Esse é outro aspecto que se assemelha ao xamanismo na Ásia central e setentrional.

Evidentemente, tudo isso é complicado pela

multiplicidade de almas. Como tantos outros “povos primitivos” – entre os quais especialmente os indonésios –, os do norte da Ásia consideram que o ser humano pode ter três ou mesmo sete almas (A esse respeito, ver I. Paulson, *op.cit. passim*). Com a morte, uma delas fica no túmulo, outra desce para o Reino das Sombras e a terceira sobe ao Céu. (ELIADE, 2006, p. 243-244).

Segundo os Paumari, a saúde e o adoecimento ocorrem pelas delicadas relações entre as almas-corpos dos alimentos ingeridos e dos humanos. A própria formação da vida, a concepção, a gravidez, desenvolvimento da criança, ritos de passagem são realizados para intermediar essas relações. A formação do corpo humano se dá a partir da ingestão de substâncias vitais contidas nos espíritos alimentares e o xamã, por excelência, media essas relações, assegurando que os espíritos alimentares não irão causar nenhum mal aos humanos. O corpo, formado por esses diversos elementos, torna-se vulnerável, sobretudo, na infância e na primeira menstruação das mulheres.

Bonilla (2005) destaca que a concepção e o processo de formação da criança envolvem mais que um ato sexual e um casal de pais. A possibilidade da gravidez é determinada pela intervenção do xamã no momento da concepção, pela ingestão de determinados alimentos, desejados pela mulher, que possibilitam o início da gravidez.

A introdução regular de sêmen é necessária ao sucesso da concepção. Depois de perceber que está grávida ou de realizar todos os procedimentos para engravidar, a mulher procura o xamã que lhe faz ingerir o mesmo alimento do dia da fecundação, misturado com *barijairo*, com o intuito de formar o feto. Essa substância (*barijairo*) é considerada como a principal causa da formação do corpo e da alma de todo o ser. A criança recebe o nome do alimento reintroduzido pelo pajé no corpo da mãe. Assim, os nomes dos Paumari referem-se sempre aos espíritos



alimentares da época de sua concepção. Nomes masculinos como Sipatihi (banana), Vanajo (tartaruga macho) ou femininos como Boda (mandioca) e Sawaharo (tartaruga fêmea) são exemplos dessa associação.

Da mesma forma, todo alimento é também um espírito e envolve um ritual – *ihinika* – precedido por um pajé, no qual os espíritos dos alimentos comparecem para inserir seu corpo *abonoi* (corpo/espírito) no *abonoi* da criança. Essa junção do espírito alimentar ao espírito da criança, quando bem sucedida, causa o fortalecimento e desenvolvimento do corpo a partir de uma substância benéfica que todo alimento possui: *rihai*.

Porém, esse ritual é momento de extremo perigo, pois qualquer pancada, sangramento ou susto pode causar o roubo da alma da criança pelo espírito alimentar. Quando isso ocorre, o pajé deve realizar a busca da alma e trazê-la de volta ao corpo da criança (BONILLA, 2005).

Como já mencionado, o nome dos paumari relaciona-se ao alimento consumido pela sua mãe e é interpretado como formador de seu corpo e mente (o *rihai*). Dessa forma, toda criança paumari, e também meninas após a menstruação, deve passar pelo *ihinika*, a fim de tornar possível o consumo de determinados alimentos.

Nessa ocasião, as almas-corpos dos alimentos (*abonoi*) visitam o ritual, apresentando-se ao pajé com aparência humana. Os restos desses animais estão nas mãos dos xamãs e são a materialização dessa alma-corpo. Eles contêm *ijori*, que possibilita o crescimento e é introduzido na alma-corpo das crianças para protegê-las de qualquer enfermidade. O *ijori* é comparado com a vitamina que protege de doenças e promove o crescimento. É uma pedra mágica que não é absorvida pela alma-corpo, apenas se acumula nela, fixando-a ao invólucro corporal (BONILLA, 2007).

Os Paumari afirmam que a primeira menstruação desperta o

instinto agressivo de diversos espíritos, sendo necessário fazer o ritual de iniciação (*amamajo*) para apaziguá-los.

Entretanto, na região do Tapauá e Cuniuá, esse ritual não é mais praticado por conta da conversão à religião evangélica.

Em 1862, João Martins da Silva Coutinho, em viagem de exploração do rio Purus, observou que a adolescente Paumari, ao ficar menstruada pela primeira vez, era levada para uma barraca. Ali, ela permanecia alguns meses recebendo instruções e informações dos pais a respeito da vida adulta, a qual estava iniciando. Segundo Chico Lopes, o período de iniciação tinha um tempo indeterminado e a menina ficava retida em uma pequena oca denominada *Kahami ka Gora* (casa do oricuri) que era construída de esteira tecida com palha de oricuri, adquirindo o formato de um cone. Os pais da moça preparavam peixes e caxiris para a grande festa da melhora. Nesta ocasião eram convidados vizinhos e familiares, sendo a moça colocada no centro de um barracão, com todos reunidos em forma de circunferência para a preparação de um ritual que era seguido de danças. Realizava-se o batismo e se a iniciada já estivesse comprometida, poderia ocorrer ou não a cerimônia de casamento. (FUNAI, s.d. apud MENENDEZ, 2011, p. 115).

A saída do sangue menstrual representa a volta ao estado de recém-nascido. Assim, para os Paumari, o corpo precisa ser reconstituído. Para tanto, o pajé introduz o espírito de todos os alimentos que a jovem deve consumir após o ritual (BONILLA, 2005).

Ao menstruar pela primeira vez, a moça torna-se vulnerável à doença e à morte. O sangue menstrual significa a queda das pedras (*ijori*) que seguram o invólucro corporal (*to'ba*) à alma-corpo (*abonoi*). Esse invólucro corporal é descrito como uma roupa espiritual na qual ocorrem todas as doenças e metamorfoses (BONILLA, 2007). Na morte, essa

roupa também é trocada.

Durante o ritual, a moça está com seu *abonoi* (alma-corpo) desprendido da roupa espiritual portanto; a alma-corpo pode ser capturada por qualquer espírito, causando morte, doença ou desmaio.

Assim, a pedra *ijori* é recolocada no corpo da moça pelos espíritos de pássaros, que as retiram das árvores e atuam através do pajé. O *ijori* é introduzido pelo topo da cabeça e os cantos que acompanham a introdução dele nos corpos descrevem os pássaros que defecam sobre a cabeça e ombros da moça (BONILLA, 2007).

O jaguar é porta-voz do espírito da tempestade (Bahi) e o ritual é praticado como oferenda à Bahi para impedir o dilúvio:

pergunta se haverá dilúvio. O jaguar responde que sim (...) disse que o jaguar é feroz e que muito contrariado porque soube que uma jovem filha de Santa Rita não entrou em reclusão, na ocasião da menarca. O Bahi (forma humana da chuva e da tempestade) ficou furioso e tinha intenção de recobrir a terra com o dilúvio. O jaguar é o único que pode impedir. O jaguar escuta o Bahi, é seu porta voz e passa a mensagem para a plateia. As chuvas serão abundantes. Para evitar o dilúvio pedem para os jaguares fecharem um curso d'água do Marahã ao Solimões e, em troca, por esse feito devem oferecer regularmente banquetes de *Kojahari* e cantar em seu louvor (BONILLA, 2007, p. 195, tradução nossa).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> On nous dit que ce jaguar est particulièrement féroce et qu'il est très contrarié car il a appris qu'une jeune fille de Santa Rita n'est pas entrée en réclusion, alors qu'elle vient d'avoir ses premières règles. Cela aurait rendu le Bahi (forme humaine de la pluie et de la tempête) si furieux, qu'il aurait l'intention de recouvrir la terre d'eau et d'ensevelir tout le monde. Les jaguars sont les seuls à pouvoir intervenir auprès de lui. Le jaguar écoute les paroles du Bahi, puis transmet ses messages à l'assistance. Les pluies arriveraient bientôt et seraient très abondantes. [Pour éviter un déluge, il faut demander aux jaguars de creuser spécialement un cours d'eau qui relierait le Marahã au Solimões. Et pour ça faire, il faut leur servir régulièrement des banquetes de kojahari et chanter beaucoup à leur intention.

A perda da consciência, o desmaio, durante o ritual, confirma a presença de diversas entidades convidadas para a festa do *amamajo*. Trata-se de um momento perigoso. O desmaio é causado porque a entidade coloca o feitiço na carne da vítima, que deve ser chupada pelo pajé para voltar a si. Quando a alma-corpo é capturada pelo espírito, o pajé realiza sua busca, *abonoi joi*, colocando-o novamente em seu invólucro corporal. Todos cantam forte para que a alma-corpo retorne. Os espíritos auxiliares recebem sopa vegetal, de bananas cozidas, que é servida pelas mulheres. Os beijos são oferecidos unicamente às fêmeas do jaguar (BONILLA, 2007).

Esse ritual foi documentado e analisado por Bonilla (2007) entre os Paumari da região de Lábrea. A partir das práticas atuais documentadas por Bonilla (2007), percebe-se que o poder de cura do pajé é abertamente aclamado e sua importância social é central nos rituais de alimentação (*ihinika*) e de iniciação feminina (*amamajo*).

Porém, o outro aspecto menos revelado da atuação dos xamãs paumari é a feitiçaria e o assassinato. Do mesmo modo que o pajé tem o poder revelado publicamente de curar doenças, realizar a concepção das mulheres, ele conhece os poderes para enfeitiçar e matar pessoas. As mortes por feitiço são um aspecto pouco comentado e muito temido pelos Paumari, principalmente depois da conversão à religião evangélica.

Conforme já mencionado, em 1964 missionários do SIL chegaram às aldeias paumari. A atuação oficial do SIL na América Latina era o estudo das línguas indígenas, a tradução da Bíblia e a evangelização das populações.

No entanto, segundo Colby e Dennet (1995), outro objetivo dessas missões, com grande financiamento da família Rockefeller, era fazer o levantamento das jazidas minerais, resultando em um mapeamento dessas riquezas em diversas terras indígenas.

Entretanto, para os Paumari, a chegada dos missionários significou assistência médica, erradicação de uma doença de pele conhecida popularmente como purupuru e tratamento de tuberculose, entre outras doenças. Além da cura das doenças, os missionários possibilitaram a alfabetização, ainda que relacionada à evangelização, junto às comunidades paumari.

Em um contexto violento de racismo, o discurso evangélico apresenta-se como uma alternativa e promessa de reconhecimento social. Ele reforça a ideia de que a segregação não ocorre em decorrência de uma situação histórica, mas pauta-se na crença de que a situação de exclusão dos Paumari provém de sua cultura. Na apostila de formação dos missionários (SENG, 1998), encontramos:

[...] ele pensa que os índios em geral já conhecem o Deus criador e o reverenciam grandemente, vendo a Sua mão e o seu olhar na natureza. Existe verdade nesta declaração, porém talvez seria melhor dizer que o índio reconhece que existe um Deus Criador, mas além de não conhecer o Filho, o conhecimento deste maravilhoso Criador é incompleto e comprometido com ideias humanas de animismo e doutrina de demônios. E toda a humanidade que não aceita a Palavra de Deus sofre distorções e aberrações da verdade sobre o Deus verdadeiro... A visão de Deus que o homem tem em si é distorcida e cheia de defeitos colocados ali pelo grande inimigo de Deus, Satanás.

Quando os evangélicos chegaram, em 1964, já encontraram as comunidades paumari dos Rios Tapauá e Cuniuá esfaceladas. Seus rituais não eram mais ouvidos pelos deuses e os pajés perdiam o poder que restava. A epidemia de sarampo dizimara grande parte da população e o alcoolismo predominava.

Os evangélicos americanos do SIL estabeleceram uma relação com os Paumari diferente dos demais habitantes da região. Em primeiro

lugar, comunicaram-se com eles na língua *pamoari athini*. Esse fator foi fundamental para que os pajés interpretassem que Kahaso, o Deus paumari, concedera poder a esses não-indígenas para que falassem a língua do povo Paumari. Em um contexto amazônico em que a população ribeirinha e indígena era abandonada pelo Estado, os Paumari, ao terem acesso a tratamento médico, educação e bens materiais, alcançaram uma condição de vida privilegiada em relação aos demais.

O discurso evangélico, adotado como estratégia de sobrevivência e tentativa de reconhecimento social, acomoda-se no grande esteio de símbolos que constituem o imaginário paumari.

Os Paumari moravam do outro lado. Gente, gente, muita gente mesmo. Só Paumari. Aí pegaram sarampo, acabaram. Só por dia, dois, três mortos. Remédio ninguém conhecia. *Arabani*, pajé, morreu também com sarampo, nem curou, nem nada. Quando chegaram os missionários, tinha o finado velho Eurico, pajé, que curava, enfeitiçava, tirava. Aí missionário perguntou: ‘qual a doença que vocês têm?’ Eu não sei. ‘Vocês têm pajé?’ Taí esse magrinho. ‘Então taí, ele que tá judiando de vocês’. (Savaharo, 1997 apud MENENDEZ, 2011, p. 137).

Mesmo antes da chegada dos missionários, os Paumari temiam seus xamãs. Ao mesmo tempo em que ele exercia o poder de cura, exercia o poder de enfeitiçar as pessoas. Esse temor em relação ao pajé pode ter sido um dos principais fatores para a conversão dos Paumari à religião evangélica. Atualmente, nas comunidades convertidas, todos os rituais tradicionais e os xamãs são considerados “coisas do demônio”, jahari na língua paumari.

Adotar o discurso evangélico é um esforço grande para tentar evitar a segregação da sociedade. Outra transformação causada pela evangelização foi a conversão de alguns pajés, que deixaram seus

antigos conhecimentos para aderirem aos da nova religião. Segundo o depoimento de um pajé,

Ele disse que havia entregue seu coração para Jesus, que antes era um pajé do mal, fazia feitiço para matar. Agora só curava. Os Jamamadi ainda jogavam feitiço nele, na tentativa de destruir seu poder. Nos rituais, ele e sua mãe viam os espíritos enviados para matá-lo, em cima do telhado. Contou que escreveu um depoimento de sua vida e entregou aos missionários. Disse que havia muito para eu aprender sobre os Paumari. Que se eu passasse uma semana na aldeia dele, veria os espíritos, eu teria que ser forte, pois o espírito da onça vem como onça mesmo e a pessoa não pode desmaiar. Disse que os cestos que eu carregava agradavam os espíritos e me protegiam por onde eu andasse. Eu perguntei se era verdade que o pajé usava breu de jatobá para engravidar mulheres. Ele respondeu que era o contrário, que isso causava sangramento e que ele não poderia tocar nesse assunto comigo, pois só de falar, eu já começaria a sangrar. (MENENDEZ, 2011, p. 40)

É importante ressaltar que o aspecto de feitiçaria exercido pelos xamãs paumari é um assunto perigoso, temido e pouco comentado nas comunidades. Entretanto, a maioria das mortes, se não todas elas, são atribuídas à feitiçaria. A morte por feitiçaria tem características evidentes no corpo do defunto, como manchas roxas, concebidas como chupões do pajé, autor do feitiço. O ataque dos missionários à figura do pajé correspondeu com o temor que estes exerciam (e ainda exercem) sobre os Paumari.

Antes da chegada dos missionários, tudo indica que o xamã – *Arabani*, na língua paumari – exercia um papel social de grande poder. Segundo o mito *Jará ho mainã*, o pajé Barará transformou-se no pássaro cigana e matou portugueses que iam ao encontro da aldeia para matar os

## Paumari.

No mito narrado por Savaharo, há a descrição de grandes heróis, Barará e Akari, que conseguiram derrotar os invasores portugueses. Joriro, pajé que leva o nome do peixe bodó acari, também chamado cangati, conforme escrito no início da tese, é chamado de *jará ho'maina*, que significa “branco, agora é minha vez”. Significando que, naquela ocasião, os indígenas conseguiram vencer os portugueses, em uma batalha sangrenta. (MENENDEZ, 2011, p. 128)

Na atualidade, a maioria da população paumari se converteu à religião evangélica. Desse modo, toda a doutrina ministrada pelos missionários foi ressignificada à luz da mitologia paumari.

Kahaso (o Deus paumari que se transformou na Constelação das Plêiades), assim como Jesus, foi um ser divino encarnado em homem, que morreu sacrificado, mas ressuscitou. A ideia de ressurreição faz parte do imaginário paumari e, muitas vezes, os denominados *aja'di* designam pessoas ressuscitadas, que conseguem transitar entre os dois mundos. Essas pessoas não são como os espíritos dos mortos, também designados pelo mesmo vocábulo, mas são humanos que voltaram do além em um corpo físico. Assim, o sacrifício do herói, sua transfiguração e retorno entre os homens são aspectos expressados na mitologia, que encontram sua correspondência no discurso evangélico.

Os *baja'di*, restos de comida deixados nos corpos que causam doenças, espíritos que auxiliam os pajés a fazer feitiçaria, são reconhecidos como demônios (*jahari*). Novamente, o conceito evangélico de *jahari*, diabo, encontra correspondência com o modo paumari de compreender as doenças, a morte, descritos na mitologia.

A vertente evangélica que aceita a existência e influência de vários seres sobrenaturais na vida dos humanos apenas reforça um conhecimento ancestral e apresenta-se como um outro modo de manipulação dessas



forças espirituais. Os jovens pastores, formados pelos missionários, são filhos de chefes ou pajés paumari, evidenciando que a organização social de hierarquia entre famílias se mantém.

Assim como nos rituais dos antigos pajés, o culto evangélico afasta os maus espíritos e cura as doenças, pois o poder de Kahaso, reconhecido como Jesus, pode ser invocado e manifestado pelos fiéis por meio das músicas.

O missionário e pastor tornam-se poderosos como o pajé. As antigas canções que invocavam espíritos de animais foram substituídas pelos cantos cristãos, que cumprem a mesma função: tornar as forças sobrenaturais presentes.

Assim, quando as mulheres paumari se reúnem e cantam músicas evangélicas, ou leem a Bíblia, estão invocando o espírito de Deus, *Kohanahi*, o Espírito Santo. As narrativas estão inseridas em um único e indiviso universo.

O conceito de Deus é associado ao conceito de *Kohanahi*.

*Kohanahi é mao nahai* bem forte. Tem poder de guiar o pajé. Tem *kohanahi* de rapé, de receber espírito de bicho, peixe, anta, porco. Eles pegam o espírito da abelha e colocam na criança. Deus é *kohanahi*, espírito que não podemos ver. Ele vem buscar a gente, vem no espaço. Só uma pessoa vê. Aquele que está bem firme na crença. O diabo, aparece, se transforma em boto, em pau, na cobra. Você vê, parece pessoa. O diabo faz isso para nós adoecermos. Transforma-se em boto. O Espírito Santo é o *Kohanahi* de Deus. É o sopro frio na gente, a gente sente a presença e chora. (Informação oral, MENENDEZ, 2011, p. 135).

Na mitologia, os deuses paumari Bahi, Jama Pitoari, Jakoniro e Kahaso são todos *Kohanahi*, espíritos eternos e muito poderosos que sempre existiram. Durante os cultos evangélicos, esses espíritos se tornam presentes. Para os Paumari, entretanto, a capacidade dos missionários de

aprender a língua paumari é oriunda do próprio poder de Kahaso, Deus dos Paumari. Nossa Senhora é associada à Jakoniro, deusa primordial, filha do Deus Bahi. O Espírito Santo cristão é justamente traduzido com o conceito paumari Kohanahi, descrito anteriormente.

O xamanismo, diante de todas essas transformações sofridas a partir da chegada dos missionários, parece ter perdido seu prestígio social. Contudo, a perda do prestígio social dos pajés não significou a perda dos poderes xamanísticos. Para os Paumari, toda doença e morte continua tendo uma única explicação aceitável, que é a feitiçaria – seja provocada por humanos, seja provocada por não-humanos.

Nesse sentido, as orações evangélicas invocam o *kohanahi* de Deus. É como se o poder que pertencia anteriormente ao pajé tivesse se tornado acessível a algumas outras pessoas da comunidade.

As acusações de feitiçaria persistem nas comunidades e, em alguns casos, as pessoas recorrem a pajés de outras aldeias para descobrir o autor. É importante destacar que esse aspecto da cultura nas aldeias paumari evangélicas é extremamente temido. Sobre ele paira um silenciamento e um medo muito grande.

Há um pressuposto, a partir de relatos sobre o passado, de que o pajé gozava de um status social superior. Porém, a estratégia dos missionários foi justamente combater esse poder e transferi-lo para o papel do pastor evangélico. O pastor evangélico seria portador de um poder espiritual tão grande quanto o do pajé, porém voltado apenas para a cura, para o “bem” e não para o “mal” ou “coisas do demônio”.

Assim, por ser reconhecido entre os evangélicos muito mais como feitiçeiro do que como xamã curador de doenças, é muito provável que a maior parte dos pajés paumari permaneça na clandestinidade.

Enquanto Barcelos Neto (2006) e Junqueira (2004) apontam que em determinados povos xinguanos há pajés e feitiçeiros, constatamos

que entre os povos amazônicos, como os Paumari, o xamã exerce concomitantemente esses dois papéis. Segundo Junqueira (2004, p. 298):

Os Kamaiurá cuidam do corpo com invulgar atenção e usam ervas, raízes, defumadores, escarificações, vomitórios e uma série grande de procedimentos para assegurar a saúde. Quando advém a doença, as primeiras providências são domésticas, com o uso dos remédios tradicionais. Persistindo o mal, vai-se ao pajé, pois desconfia-se de algo espiritual. A maioria das doenças tem origem na ação de espíritos, transgressões rituais e violações involuntárias de tabus. A freqüência ao pajé é grande e só não é maior porque seus serviços devem ser pagos. Mas a grande ameaça que ronda a aldeia vem do feiticeiro, figura misteriosa, de identidade dissimulada. Responsável por desgraças continuadas e mortes inexplicáveis, ele é temido, mas se chega a ser identificado, nada mais lhe resta do que se refugiar em outra aldeia para evitar a vingança dos parentes das vítimas.

Percebemos que entre os xinguanos há dois papéis separados exercidos na sociedade. Um papel público do pajé curador e um papel ameaçador, de identidade dissimulada, desempenhado pelo feiticeiro. São funções sociais diversas e desempenhadas por pessoas diferentes.

Entre os Paumari, ao contrário, as narrativas históricas indicam que o papel do *arabani* sempre foi de prestígio e temor. Ou seja, desempenhava na mesma comunidade tanto papel de pajé quanto de feiticeiro.

Em certas regiões das Terras Baixas da América do Sul, como no Noroeste Amazônico (REICHEL-DOLMATOFF, 1975), nas Guianas (SZTUTMAN, 2000, 2005) e na Amazônia Oriental (FAUSTO, 2001; TEIXEIRA-PINTO, 2004), o xamanismo tem uma natureza bipolar, ou seja, pode tanto curar quanto

Do mesmo modo que os espíritos alimentares tecem uma delicada relação com os humanos, contribuindo para sua saúde ou adoecimento, percebemos que o pajé é o intermediador por excelência nessa mediação dos espíritos com os corpos humanos. Não parece haver maniqueísmo entre bem e mal. Na concepção paumari do mundo, o pajé que cura também pode enfeitiçar; o espírito alimentar pode fortalecer ou adoecer. A liderança das aldeias paumari era exercida, anteriormente, pelo *Ka'dadi* (chefe) e pelo *Arabani* (pajé). Após a conversão, o papel dos pajés foi relegado à marginalidade. Com a condenação dos rituais paumari como coisas do demônio, o papel social do pajé deixou de existir publicamente. Atualmente, sua identidade é mantida em sigilo, ninguém se autoproclama pajé e os Paumari afirmam com veemência que não existem mais pajés. A fé no Deus judaico-cristão é proclamada como mais poderosa que as doenças causadas pela feitiçaria. Porém, o medo que as pessoas das comunidades sentem em relação ao poder letal dos feitiços é proporcional à fé e ao poder de cura que atribuem aos pastores evangélicos.

Os missionários reivindicaram para si um papel tradicionalmente ocupado pelos xamãs paumari. Porém, reivindicaram apenas o papel de cura e contato com espíritos superiores, atribuindo todas as mazelas sociais aos antigos líderes espirituais. Essa estratégia usada pelos missionários evangélicos resultou em um enfraquecimento significativo da antiga forma de organização social paumari, cujo calendário era marcado por diversos rituais (de alimentação da criança e de iniciação feminina) liderados pelos pajés. Além de modificar a dinâmica cultural dessas populações, o missionário reivindicou para si o papel social de articulador e líder religioso que antes era ocupado pelos pajés. Esse deslocamento de papéis sociais e a violência do discurso evangélico que demonizou a cultura tradicional paumari, além do racismo sofrido pelos

não indígenas da região, causaram a negação de muitos aspectos culturais que subsistem, porém são motivos de vergonha.

A colonialidade manifesta as experiências e as ideias de mundo e da história daqueles a quem Fanon denominou “*les damnés de la terre*” (“os condenados da terra”), que têm sido obrigados a adotar os estandartes da modernidade. Os condenados se definem pela “*ferida colonial*”, seja física ou psicológica, é uma consequência do racismo, o discurso hegemônico que põe em questão a humanidade de todos os que não pertencem ao mesmo lugar de enunciação ou à mesma geopolítica de conhecimento dos que criam os parâmetros de classificação e atribuem a si mesmos o direito de classificar. (MIGNOLO, 2005, p.34, tradução nossa).<sup>4</sup>

Os paumari autoproclamam-se evangélicos, convertidos e renegam a antiga tradição, atualmente relacionada ao demônio. Entretanto, o silenciamento e o medo em relação a tudo que se refere à imagem dos pajés nos fazem pensar que o poder da feitiçaria subsiste e que muitas práticas xamânicas que eram públicas apenas podem ter se tornado marginalizadas, abafadas e reprimidas. Do mesmo modo, atualmente é declarada a não-existência de pajés entre os Jamamadi Orientais (também da família Arawa e habitante da região Juruá-Purus) sob a mesma alegação dos Paumari: a violência das ações dos pajés sobre o próprio grupo (SOUZA, 2016, p. 217).

### Conclusão: ressignificação dos discursos dos pajés

<sup>4</sup> La colonialidad pone de manifiesto las experiencias y las ideas del mundo y de la historia de aquellos a quienes Fanon denomino *les damnés de la terre* (“los condenados de la tierra”, que han sido obligados a adoptar los estandartes de la modernidad). Los condenados se definen por la *herida colonial*, sea física o psicológica, es una consecuencia del racismo, el discurso hegemónico que pone en cuestión la humanidad de todos lo que no pertenecen al mismo locus de enunciación (y a la misma geopolítica del conocimiento)de quienes crean los parámetros de clasificación y se otorgan a sí mismos el derecho a clasificar.

## como consequência da evangelização

A partir da atuação missionária, os paumari receberam assistência material, desde a organização da escola até o atendimento à saúde, em uma região não atendida pelas políticas públicas. A escolarização foi contextualizada na perspectiva evangelizadora, culminando na tradução da Bíblia para a língua paumari. Esse processo resultou no fato de que, até a atualidade, o principal material didático usado para o letramento na língua materna é o elaborado pelos missionários e está carregado da perspectiva evangelizadora.

Os rituais *ihinika* (dos espíritos alimentares inseridos no corpo da criança) e *amamajo* (iniciação feminina a partir da menarca), citados anteriormente, não são mais praticados na maior parte das comunidades. Nestas ocasiões, o pajé era o principal líder espiritual que realizava a mediação entre os espíritos e os humanos, protegendo a saúde e curando as doenças. Percebemos que houve um deslocamento deste papel central dos rituais para os cultos evangélicos. Como estratégia, os missionários convidaram as pessoas das famílias de lideranças políticas e espirituais para participarem de encontros de formação, efetivando sua conversão à religião evangélica.

Dois fatores foram de fundamental importância para que os pajés reconhecessem os poderes espirituais dos missionários: a erradicação da dermatose que afetava o povo paumari e a fluência dos missionários na língua paumari. Além disso, no plano material, aproximar-se dos missionários significava ter acesso a remédio, roupas, formação e educação.

Por fim, constatamos que a cosmovisão paumari, em que tudo que existe é formado por alma-corpo, espírito, e todos os conceitos descritos neste artigo permanecem parte de uma tradição viva, assim

como a narrativa cosmogônica ressignificou a história cristã a partir de referenciais culturais paumari.

As grandes festas, que afloram nas lembranças, são cenas que não encontram repercussão na atualidade. Os jovens, que hoje são pais, também não ouviram falar sobre elas. Estão empenhados em assegurar um futuro melhor para seus descendentes, aprenderam a se portar como os não-indígenas, na esperança de serem reconhecidos e tratados com igualdade, num contexto em que predomina o racismo na relação entre indígenas e não-indígenas. Nesse sentido, converter-se à religião evangélica é também estar equiparado à sociedade de ribeirinhos que envolve as áreas indígenas paumari.

## Referências

APARICIO, M. 1998. **Cadernos do Pretão I**. Palavras de waduna.

BARCELOS NETO, Aristóteles. De divinações xamânicas e acusações de feitiçaria: imagens Wauja da agência letal. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p.285-313, out. 2006. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132006000200002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000200002&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 05 maio 2017.

BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. A missão Summer Institute of Linguistics e o indigenismo latino-americano: história de uma aliança (décadas de 1930 a 1970). **Revista de Antropologia**, [s.l.], v. 47, n. 1, p.45-85, 2004. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/s0034-77012004000100002>>. Acesso em: INSERIR DATA DE ACESSO.

BONILLA, Lydie Oiara. Cosmología e organização social dos Paumari do Médio Purus (Amazonas). **Revista de Estudos e Pesquisas**, Brasília, v. 2, n. 1, p.7-60, jul. 2005.

\_\_\_\_\_. O bom padrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmología paumari. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 11, p.41-66, abr. 2005.

\_\_\_\_\_. **Des proies si désirables, soumission et prédation pour les Paumari d'Amazonie brésilienne.** 2007. 440 f. Tese (Doutorado) - Curso de Ciências Sociais, Antropologia Social e Etnologia, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2007.

The Skin of History: Paumari Perspectives on Conversion and Transformation. In: VILAÇA, Aparecida; WRIGHT, Robin (Eds.). **Native Christian: Modes and Effects of Christianity among Indigenous People of the America.** Farnham: Ashgate Press, 2009. p. 127-145.

CAPIBERIBE, Artionka. **ALÍNGUAFRANCADO SUPRASENSÍVEL: SOBRE**

XAMANISMO, CRISTIANISMO E TRANSFORMAÇÃO. **Mana**, [s.l.], v. 23, n. 2, p.311-340, ago. 2017. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442017v23n2p311>>. Acesso em: INSERIR DATA DE ACESSO.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem.** São Paulo: Cosac & Naif, 2002. 552 p.

\_\_\_\_\_. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, [s.l.], v. 2, n. 2, p.115-144, out. 1996. FapUNIFESP (SciELO). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/s0104-93131996000200005>> Acesso em: 05 maio 2017.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Eds.). **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2007. 308 p. (Serie Encuentros).

CHANDLESS, Willian, **Notas sobre o rio Purus** (lidas perante a Real Sociedade de Geografia de Londres em 26 de fevereiro de 1868). Manaus: Separatas dos Arquivos da Associação Comercial do Amazonas, v. 9, p. 21-29.

CHAPMAN, Shirley; DERBYSHIRE, Desmond C. Paumari. In: DERBYSHIRE, Desmond C.; PULLUM, Geoffrey K. (Eds.). **Handbook of Amazonian Languages.** v.3. Berlin : Mouton de Gruyter, 1991. p. 161-352.



CHAPMAN, Shirley; ODMARK, Mary Ann (Ed.). **Pamoari athini'bo'da hida: histórias antigas dos Paumari**. Porto Velho: SIL, 1996[1986].

CHAPMAN, Shirley; MEINKE, Salzer. **Ajiriha'ava: livro de exercícios na língua Paumari**, 4. Porto Velho: SIL, 1996.

\_\_\_\_\_. **Curso de alfabetização Paumari**: manual 4. Porto Velho: SIL, 1996.

\_\_\_\_\_. (Comp.). **Dicionário bilíngue nas línguas paumari e portuguesa**. Porto Velho: SIL, 1998. 323 p. Disponível em: <<https://www.sil.org/system/files/reapdata/51/61/19/51611943349403374018341797368230947157/PMDic.pdf>>. Acesso em: 12/02/2018

\_\_\_\_\_. **Gramática Paumari: livro de exercícios**. Porto Velho: SIL, 1994. 45 p. Circulação restrita.

\_\_\_\_\_. **Vamos ler: cartilha de transição para os falantes da língua Paumari**. Porto Velho: SIL, 1996.

\_\_\_\_\_. (Comp.). **Athii 'Bamiki kapapirani hida: Ciências e estudos sociais na língua paumari e portuguesa**. Porto Velho: SIL, 1995. 114 p. Circulação restrita.

CHAPMAN, Shirley; SALZER, Meinke; SENN, Beatrice. **Curso de alfabetização**, manuais 1 a 3: Paumari. Porto Velho: SIL, 1996.

\_\_\_\_\_. **Curso de pré-alfabetização Paumari**, manual 1. Porto Velho: SIL, 1996.

\_\_\_\_\_. **Paomari athini kapapirani**: cartilhas Paumari, 1-4. Porto Velho: SIL, 1996.

COLBY, Gerard; DENNETT, Charlotte. **Seja feita a vossa vontade**. Rio de Janeiro: Record, 1998.

COUTINHO, João Martins da Silva, 1863. Relatório da exploração do rio Purú. In: **Relatório da Repartição dos Negócios d'Agricultura Commercio e Obras Publicas (1864)**, apresentado à assembléia geral legislativa na 3ª sessão da 12ª Legislatura, em 15 de maio de 1865. Anexo 0:5-96.

CUNHA NEIVA, Tania Maria. **Alguns dados sobre o grupo paumary**.

Rio de Janeiro: Museu do Índio / Fundação Nacional do Índio, 1975.

CHANDLESS, Willian, **Notas sobre o rio Purus lidas perante a Real Sociedade de Geografia de Londres em 26 de fevereiro de 1868**. Manaus: Associação Comercial do Amazonas, v. 9, junho: p. 21-29.

CHAPMAN, Shirley; DERBYSHIRE, Desmond C. Paumari. In: DERBYSHIRE, Desmond C.; PULLUM, Geoffrey K (Eds.). **Handbook of Amazonian Languages**: volume 3. Berlim: Mouton de Gruyter, 1991. p. 161-352.

DERBYSHIRE, Desmond. Arawakan (Brazil) morphosyntax: **Work Papers of the Summer Institute of Linguistics**. [s.l.]: SIL, 1982. (Work Papers of the Summer Institute of Linguistics: University of North Dakota Session), p. 1-81.

DIXON, Robert M. W. Arawá. In: DIXON, Robert M. W.; AIKHENVALD, Alexandra (Eds.). **The Amazonian Languages**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 249-306. (Cambridge Language Surveys).

ELIADE, Mircea. **O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ENCARNAÇÃO, Manoel Urbano da. Carta sobre costumes e crenças dos índios do Purús, dirigida a D. S. Ferreira Penna. **Boletim do Museu Paraense de História Natural e Ethnographia**, [s.l.]: Museu Paraense de História Natural e Ethnographia, v.3, n.1, p. 94-7, 1900.

EHRENREICH, Paul. Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens. Veröffentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde, [s.l.], v.2, p. 1-80, 1891.

\_\_\_\_\_. Contribuições para a etnologia do Brasil, parte 2: sobre alguns povos do Purus. Rev. do Museu Paulista, São Paulo: Museu Paulista, v.2, p. 17-135, 1948.

\_\_\_\_\_. Materialien zur Sprachenkunde Brasiliens : Vokabulare von Purus-Stämmen. Zeitschrift für Ethnologie, [s.l.: s.ed.], v. 29, p. 59-71, 1897.

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse Jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (séc. XVI-XX). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p.385-

418, out. 2005.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Edusp, 2001. 588 p.

FRANCHETTO, Bruna; GOMEZ-IMBERT, Elsa. Para o conhecimento das línguas da Amazônia. **Mana**, [s.l.], v. 10, n. 2, p.377-395, out. 2004.

GOMES, Carlos Valério Aguiar. Ciclos econômicos do extrativismo na Amazônia na visão dos viajantes naturalistas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, [s.l.], v. 13, n. 1, p.129-146, abr. 2018. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/1981.81222018000100007>. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1981-81222018000100129&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-81222018000100129&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 14/05/2018.

MAIZZA, Fabiana. As sete meninas: reflexões sobre mulheres, experiência e efeitos jarawara. **Cadernos Pagu**, [s.l.], n. 49, p.1-32, mar. 2017. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/18094449201700490013>. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-83332017000100504&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332017000100504&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 18 maio 2018.

JUNQUEIRA, Carmen. Pajés e feiticeiros, **Dossiê religiões do Brasil: Estudos Avançados** 18(52), v. 1, n.1, 2004, Instituto de Estudos Avançados, São Paulo: IEA, 1987.

LABRE, Antônio. R.P. 1872, **Rio Purus**. Notícia, Maranhão: Typ.do Paiz, M.F.V. Pires.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural II**. 4. ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1993.

\_\_\_\_\_. **Mitológicas I: O cru e o cozido**. São Paulo: Cosac e Naify, 2004a.

\_\_\_\_\_. **Mitológicas II: Do mel às cinzas**. São Paulo: Cosac e Naify, 2004b.

MENENDEZ, Larissa Lacerda. **A alma vestida: estudo sobre a cestaria paumari**. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Orientadora: Carmen Junqueira. Programa de Pós-graduação em

Ciências Sociais, 2011.

METRAUX, Alfred. Tribes of the Jurua-Purus basins. In: STEWARD, Julian. **Handbook of South American Indians**: v. 3. Washington: Smithsonian Institution, 1948. p. 657-686.

Montero, Paula (Org.). **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**, São Paulo: Globo, 2006.

NAKAZONO, Erika M.; PIEDADE, Maria Teresa F. Biologia e ecologia do arumã, *Ischnosiphon polyphyllus* (Marantaceae), no arquipélago de Anavilhanas, Rio Negro, Amazônia Central. **Revista Brasileira de Botânica**, [s.l.], v. 27, n. 3, p.421-428, set. 2004.

ODMARK, Mary Ann. Dois conetivos contrastantes da língua Paumari. **Lingüística**, [s.l.:s.ed.], v.7, p. 111-5, 1977.

\_\_\_\_\_. A sobreposição e outras técnicas de repetição em Paumari. **Lingüística**, [s.l.: s.ed.], v.9, n.1, p. 105-27, 1987.

ODMARK, Mary Ann; LANDIN, Rachel. On Paumari social organization. In: MERRIFIELD, William R. (Ed.). **South American kinship: eight kinship systems from Brazil and Colombia**. Dallas: The International Museum of Cultures, 1985. p. 93-112.

GOMES, Carlos Valério Aguiar. Ciclos econômicos do extrativismo na Amazônia na visão dos viajantes naturalistas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, [s.l.], v. 13, n. 1, p.129-146, abr. 2018. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/1981.81222018000100007>. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1981-81222018000100129](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-81222018000100129)>. Acesso em: 12.05.2018.

PAMOARI athini hida: histórias na língua Paumari: livro de leitura 3. 1ª ed. Porto Velho: SIL 1993. Circulação restrita.

PAUMARÍ, Asi. **Ihai kapapirani**: manual de saúde. Porto Velho: SIL, 1991. 44 p. Circulação restrita.

PAUMARÍ, Dosohani. **Histórias de Dosohani**. Porto Velho: SIL, 1993. 41 p. (Livro de Leitura Paumari, 5). Circulação restrita.

\_\_\_\_\_. **Isai kaimoni hida papira binakiokioki kaimoni**: livro de

colorir para crianças Paumari. Porto Velho: SIL, 1996.

PAUMARÍ, Manuel. Pamoari athini hidi : histórias na língua paumarí. Porto Velho : SIL, 1993. 41 p. (Livro de Leitura, 1). Circulação restrita.

POHL, Luciene. **Relatório circunstanciado de identificação e delimitação das áreas de acréscimo da Terra Indígena Paumari do lago Manissuã**. Brasília: Funai, 1998. 60 p.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 227-278. Colección Sur Sur. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>>. Acesso em:12.05.2018

PRANCE, Ghillian T. The poisons and narcotics of the Dení, Paumari, Jamamadí and Jarawara indians of the Purus river region. In: **Revista Brasileira de Botânica**, [s.l.:s.ed.], v.1, p. 71-82, 1978.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. **The shaman and the jaguar: a study of narcotic drugs among the Indians of Colombia**. Philadelphia: Temple University Press, 1975.

RIBEIRO, Bráulia Inês. **O Chamado Radical**. Viçosa: Ultimato, 2007.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**, 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. **Os índios e a civilização**, 7. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RICOUER, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**, São Paulo: Editora UNICAMP, 2007.

RIVET, Paul; TASTEVIN, Constant. Les langues du Purús, du Juruá et des régions limitrophes : 1. Le groupe arawak pré-andin. **Anthropos**, [s.l.:s.ed.], v. 14/15, p. 857-90, 1919/1920; v.16/17, p. 298-325 e 819-28, 1921/1922 ; v.18/19, p. 104-13, 1923/1924.

\_\_\_\_\_. Les tribus indiennes des bassins du Purús, du Juruá et des régions limitrophes. **La Géographie**, [s.l.], v. 35, p.449-482, jan. 1921.

\_\_\_\_\_. Les langues arawak du Purús et du Juruá (groupe arauá). **Journal de la Société des Américanistes**, Paris: Société des Américanistes, [s.n], v.30, p. 71-114 e p. 235-88, 1938.

RIVIÈRE, Peter. AAE na Amazônia”. Revista de Antropologia. **Journal de La Société Des Américanistes**, S.l., v. 1, n. 38, p.191-203, 1995.

SALZER, Meinke. **Curso bilíngüe português-paumarí**. Porto Velho: SIL, 1994. 127 p. Circulação restrita.

\_\_\_\_\_. Curso de transição português-paumarí: manual 1. Porto Velho: SIL, 1993. 68 p. Circulação restrita.

\_\_\_\_\_. Curso de transição português-paumarí: manual 2. Porto Velho: SIL, 1993. 70 p. Circulação restrita.

SENG, Trudy. **Curso prático de Antropologia Bíblica**. Chapada dos Guimarães: Centro de treinamento Ami, 1998.

SENN, Beatrice. **Aka’ojano’ihan akasivanahana kaba’i 1 - Vamos aprender brincando 1**: atividades de pré-alfabetização na língua Paumari. Porto Velho: SIL, 1992. 35 p. Circulação restrita.

\_\_\_\_\_. **Aka’ojano’ihan akasivanahana kaba’i 1 - Vamos aprender brincando 2**: atividades de pré-alfabetização na língua Paumari. Porto Velho: SIL, 1992. 42 p. Circulação restrita.

\_\_\_\_\_. **Akaijo’ava hida jirini - Vamos experimentar escrevendo**: atividades pré-escrita na língua Paumarí. Porto Velho: SIL, 1995.

SCHULTZ e CHIARA. Informações sobre os índios do alto Purus. Revista do Museu Paulista, vol. 9, [s.n.], p. 181-121, 1955.

SEVERI, Carlo; LAGROU, Els (Orgs.). Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.

SZTUTMAN, Renato. Caxiri, a celebração da alteridade: ritual e comunicação na Amazônia indígena. 2000. 458 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

SOUZA, Ingrid P. Gente da mata: considerações sobre a história, alteridade e transformação entre os Jamamadi do Médio Purus. In:

SANTOS, Gilton; APARÍCIO, Miguel (Org.). *Redes Arawá: Ensaios de Etnologia do Médio Purus*. Manaus: Edua, 2016.

STEERE, Joseph Beal. Tribos do Purus. *Sociologia: Revista didática e científica*, São Paulo, v. , n. 1, p.x-y, MÊS, 1949. Publicação da Escola Live de Sociologia e Política de São Paulo.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio. Entre uns e outros: relação, diferença e transformação entre os Arara (Caribe). Comunicação apresentada no Fórum de Pesquisa “Transformações Indígenas: Modos e Regimes Ameríndios de Alteração e Segmentação”, **XXIV Reunião Brasileira de Antropologia/ ABA**, Recife, 2004.

WALLIS, Gustav. Die Paumarys. **Das Ausland**. Stuttgart und München: [s.ed.], v. 59, p. 261-266, 1886.

WALLACE, Alfred Russel. **Viagens pelo Amazonas e rio Negro**. Brasília: Secretaria Especial de Editoração e Publicação (Senado Federal), 2004. 626 p. (Edições do Senado Federal, v. 17).

WRIGHT, Robin M. (Ed.). **Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil**. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.