
III Congresso Nordestino de Ciências da Religião e Teologia
Recife, 8 a 10 de setembro 2016
"Devoções religiosas e pluralismo cultural"
Anais

O CONTEXTO DAS NARRATIVAS DO PAJÉ, DO KANAIMÉ E DO REZADOR*

Manoel Gomes Rabelo Filho (UNICAP/PE)**

Resumo

Este artigo visa a compreender os diversos contextos em que foram narrados acerca do Pajé, do Kanaimé e do Rezador que estão presentes na região denominada *Circum*-Roraima. Para focar melhor estes contextos tomaremos as ideias de narrativa dentro da Teoria das Representações Sociais, à qual apresenta aspectos psicológicos, sociológicos e históricos da construção narrativa e indicaremos algumas características indicativas das identidades étnicas dos povos envolvidos.

Palavras-chave: Religião, Memória, Narrativa, Identidade.

Introdução

Pretende-se neste artigo observar os diversos contextos em que se iniciaram as narrativas acerca do Pajé, do Kanaimé e do Rezador desde o período entre os séculos XIX e XX. Neste período teve início a compreensão, a narração e as elaborações destas figuras indígenas da região *Circum*-Roraima[1] de forma mais expressiva que chegaram até nós.

---

* Trabalho apresentado no III Congresso Nordestino de Ciências da Religião, realizado entre os dias 08 e 10 de setembro de 2016 na UNICAP, PE. GT 5 – Religião, Política, Cultura e Memória: diálogos sobre os séculos XIX e XX.

** Professor do Estado de Roraima, atualmente, 2015, tem ministrado aulas de sociologia no ensino médio. Graduado e Pós-graduado em Filosofia pela Universidade Católica de Brasília, Mestre de Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco.

[1] Constitui o Nordeste de Roraima e as proximidades da Venezuela e Guiana que é coberto de campos, conhecidos como lavrados. Alguns autores a denominam com "área cultural Circum-Roraima, por se estender em torno do monte deste mesmo nome [...]". Habitam esta região os seguintes povos: Macuxi, Tarepang, Ingaricó e Patamona da família linguística Carib e os Wapixana da família Aruak (MELATTI, 2007, p. 82). A origem da palavra Carib para Audrey Butt Colson (2009) é uma atribuição dada aos povos no início do processo de colonização associada com a prática do canibalismo, onde Carib se tornou sinônimo de Canibal.

As interpretações mais recentes sinalizam para uma compreensão destas figuras semelhante ao que ocorria nos séculos anteriores. O Pajé é interpretado como a autoridade espiritual, curador de doenças graves no qual há dúvidas acerca do uso da sua força espiritual para realizar determinados feitiços.[2] Apenas alguns autores afirmam que não há dúvidas deste tipo de poder atribuído à figura do Pajé, enquanto que em relação ao Kanaimé, desde a interpretação dos primeiros escritos, pouco ou quase nada de mudança houve em sua representação. As interpretações envolvem a sua violência, seguida de morte, com o pretexto de usar destas mortes em rituais necrófagos. O Rezador, que se apresenta como aquele que, recentemente, está mais presente nas Malocas – aldeias – e soluciona os problemas diários básicos de saúde ou relacionados aos diversos feitiços e ataques de "espíritos". Assim como o Pajé, o rezador pode solucionar problemas de saúde e é um especialista no uso das ervas mais que o Pajé. Os indígenas afirmam que a sua "reza", ou palavras encantadas, são muito poderosas e são capazes até de devolver a alma de uma pessoa que um espírito retirou (Cf. ARAÚJO, 2006; AMODIO et al., 1988; CIRINO, 2008; COUDREAU, 1889; KÖCH-GRUNBERG, 2006).

A diversidade de interpretações sobre as figuras citadas nem sempre são contraditórias, visto que suas construções, apesar de dependerem dos contextos e do tipo de abordagem utilizada, são elaboradas a partir de uma ideia central. É esta ideia central que focalizaremos nesta apresentação, visto que cada autor procurará caminhos diversos para explanar suas compreensões, partindo de contexto diversificados. Aquele que narra possui um conjunto de interesses aos quais os contextos o exigem. Esses interesses possuem respostas que a pesquisa possa vir a ter, no sentido de canalizar algumas delas para o que foi pretendido.

[2] A palavra feitiço é frequentemente usada entre os indígenas da região *circum*-Roraima a qual é atribuída uma série de doenças e simpatias.

Formularemos algumas ideias acerca do Pajé, do Kanaimé e do Rezador, em que seus contextos de complexidade das quais os indígenas realizam representações, formulam-nas a partir de sua realidade e os viajantes e antropólogos buscam o entendimento a partir do arcabouço teórico que a suas realidades possuem.

Construção narrativa e representações sociais

Na tentativa de entender em que contexto foram elaboradas e construídas as narrativas sobre Pajés, Kanaimés e Rezadores procuraremos analisar através da visão de Janos László (2015), aprofundando a forma com a qual a Teoria das Representações Sociais se interessam pelas narrativas, enfocando aspectos historiográficos e psicossociais e os conceitos de narrativa por ele trabalhados. No entender de László as narrativas possuem uma natureza comunicativa e resistem às abordagens individualistas e universalistas e se apresentam como fenômenos culturais e sociais, tendo como característica a construção de rede de significados ou realidades psicológicas. Há uma relação entre a identidade social dos indivíduos com as representações sociais do mundo que se configuram na história e na memória coletivas elaboradas em forma narrativa. Os aspectos psicológicos da identidade do grupo se revelam através da construção narrativa da história, possibilitando até um estudo quantitativo de identidade de grupo. A história se constrói em forma narrativa, o que dá significado aos eventos revelando sua estrutura. A ocorrência do evento não importa, mas sim o fato de serem lembrados e de os terem colocados numa sequência cronológica ordenada e que ao serem registrados podem ser questionáveis. A autoridade da narrativa histórica é a realidade no qual o relato histórico lhe confere forma, exigindo coerência que apenas as histórias possuem.

Este conjunto de informações de László dá à narrativa um caráter aberto de possibilidades as quais fornecem uma posição interpretativa importante. O que a interpretação pretende é se tornar aceitável dentro da historiografia. Fundamentado em Paul Ricoeur, László afirma que a historiografia é parte integrante do conhecimento histórico aceitável "pelo fato de os escritos históricos imitarem os tipos de elaboração de enredos na tradição literária" (LÁSZLÓ, 2015, p. 236). O que dá um sentido de realidade é o uso de figuras retóricas, confiando na dimensão da consciência. A experiência de figuras recebem um significado dando a chance de concatenar causas e consequências.

Outro dado importante na construção das narrativas é sobre o narrador, pois "o historiógrafo como narrador, quer queira quer não, assume uma posição narrativa […]" (LÁSZLÓ, 2015, p. 237). A narrativa histórica enquanto ciência na época moderna exige uma história nacional ocorrida durante o século XIX.

Enquanto a historiografia procura lidar com as experiências passadas a partir de uma representação precisa do passado, nega as experiências subjetivas das pessoas. Por outro lado, se a memória coletiva é considerada neste contexto, o passado é representado para que a identidade do grupo social seja mantida. A história então deve ser vista a partir de múltiplas perspectivas, sem, no entanto, tornar a memória coletiva simples. A história dos manuais escolares transfere a "objetividade" para o conhecimento cultural do passado, já a história popular busca uma identidade narrativa fazendo frente a três situações: a escrita histórica de forma objetiva; as interpretações canônicas e mitológicas e as tendências de grupos que penetram tanto na primeira quanto na segunda. A memória coletiva está numa relação próxima com a história e independente da historiografia, ela aceita as emoções e pensamentos importantes para a identidade do grupo denominado por Assmann de memória comunicativa (LÁSZLÓ, 2015).

As representações históricas são construídas de modo narrativo, as quais se relacionam com a identidade nacional, neste sentido as narrativas históricas podem ser estudadas com o objetivo de esclarecer aspectos psicológicos da identidade nacional, o que se reflete nas identidades individuais e de grupos étnicas:

> Tal como as identidades individuais são construídas pelas narrativas da vida e nelas expressas, as estórias de um grupo étnico ou de uma nação proporcionam uma sensação de semelhança, continuidade e valor positivo a estes grupos, ou seja, todos os aspectos funcionais da identidade (LÁSZLÓ, 2015, p. 239).

A psicologia narrativa científica pretende construir o significado psicológico em seus aspectos empíricos, levando a inter-relacionar a língua e os processos psicológicos humanos, o que mais especificamente pode ser entendido como narrativa e identidade. László (2015, p. 239) nos informa que os estudos psicométricos anteriores já assumem "que estudar as narrativas como veículos de conteúdo psicológico complexo conduz a um conhecimento empírico acerca da adaptação social humana". Das suas afirmações pode-se inferir que tanto indivíduos quanto grupos constroem episódios significativos de suas vidas: "Os indivíduos nas suas histórias de vida (*life stories*), tal como os grupos nas suas histórias de grupo (*group histories*) compõem seus episódios de vida significativos". Neste sentido a forma com a qual são expressas as narrativas indicam o significado, o qual está em relação com o mundo social, isto é, constroem sua identidade. Desta forma "as características organizacionais e qualidades experimentais destas histórias referem-se à potencial adaptação comportamental e às capacidades de enfrentamento dos contadores de histórias".

Há uma correspondência entre organização narrativa e organização psicológica, o exemplo disto é quando se constrói a autorrepresentação a

partir de funções das figuras, das características temporais da história e das perspectivas dos oradores. Enquanto a narratologia estuda os efeitos das composições nos leitores, a psicologia narrativa estuda a forma como a composição narrativa reflete nos estados interiores do autor. A narratologia desenvolve uma série de categorias narrativas e suas variantes na composição narrativa que se apresenta no texto. Os significados que partem da experiência estão associados às categorias desta narrativa, às quais são identificadas na construção do texto narrativo. Neste sentido é que as narrativas textuais, ou os textos de superfície, podem apresentar uma variedade infinita: "*A narrativa restringe um número finito de "vazios" composicionais ou estruturais que podem ser preenchidos com um número igualmente finito de conteúdos com significado em termos psicológicos, ao passo que o texto de superfície poderá apresentar uma variedade infinita*" (LÁSZLÓ, 2015, p. 240).

As narrativas sobre Pajé, Kanaimé e Razador

A narrativa se torna a ideia e a imagem retratadas pela representação que confirmam a identidade no processo de construção da memória coletiva. A importância de se entender estes aspectos característicos da narrativa fará compreender melhor o contexto do narrador, suas intenções, e principalmente os conceitos trabalhados pelo autor para narrar o que narrou. Compreende-se melhor o ponto de vista do narrador e a forma com a qual ele trabalhou do ponto de vista metodológico e epistemológico.

O que há de semelhante e de diferente entre Pajés, Kanaimés e Rezadores que podemos questionar nos contextos em que foram interpretados pelos autores? Há um conjunto de intenções que fizeram surgir maneiras de abordar essas figuras da cultura destes povos indígenas da região? Para responder tais questionamentos apresentaremos como são

interpretados cada um deles a partir dos estudos feitos demonstrando os contextos e os posicionamentos de cada autor.

O Pajé para os indígenas da região *Circum*-Roraima representa uma autoridade dentro da maloca – aldeia –, aquele que fornece os bens espirituais. Nele estão configuradas as possibilidades de defesas contra doenças e males espirituais. Nada há mais poderoso para os indígenas do que sua presença num local, seus poderes estão relacionados a um conjunto de rituais com "forças"[3] suficientes para defendê-los. Com ele o enfrentamento no mundo espiritual se torna um fardo menor, o que seria uma passagem difícil passa a ser possível. Os "trabalhos"[4] ou pajelanças realizados por ele, na visão destes povos, podem alterar intensidade de chuvas, curar doenças graves, afastar espíritos indesejáveis, adivinhar o que pode acontecer. O trabalho com os espíritos é específico do Pajé, podendo afastá-los, acalmá-los ou até mesmo surrá-los para poder informar a ele que não pode fazer o que pretende.

Na compreensão de Carlos Alberto Cirino para os Wapischana as duas autoridades principais são o tuxaua e o pajé. O tuxaua é o chefe da maloca e o pajé é "considerado o curandeiro, detentor do conhecimento e da religião" (CIRINO, 2009, p. 105). Temos que considerar que "Coudreau e Koch-Grünberg afirmam que o pajé era o líder mais importante na comunidade" (CIRINO, 2009, p. 106). Em considerações específicas o poder do pajé era mais considerado pois "em tempos passados, e durante as guerras como outros grupos indígenas, o pajé detinha verdadeiro poder de mando" (CIRINO, 2009, p. 106). Além do mais era o pajé que "intermediava o mundo dos homens e o mundo sobrenatural, sendo suas qualidades socialmente reconhecidas: a inteligência, energia, autodomínio, conhecimento das plantas medicinais e das lendas que glorificam o seu povo

[3] Estas "forças" indicam um poder espiritual com possibilidades de curas e afastamento de males.
[4] Como são chamados os ritos realizados pelo Pajé Macuxi.

e o seu poder" (CIRINO, 2009, p. 106). Para Cirino (2009, p. 106-107) Koch-Grünberg entende o pajé como feiticeiro, sacerdote e médico ao mesmo tempo e tem ajuda do mundo dos espíritos, com poder ilimitado para usar contra ou a favor de seus semelhantes. Na época dos primeiros missionário Beneditinos D. Bonaventure Barbier (1909) informa em relação ao pajé "que se tratava de um médico-curandeiro, capaz de predizer o futuro e descobrir as causas da má sorte."

A visão de Henri Coudreau, da segunda metade do século XIX, é de excursionista a serviço do governo francês na região contestada entre Guiana Francesa e Brasil. Sua formação em história e geografia o capacitaram para realizar três expedições entre 1883 e 1891. Para cada viagem um livro escrito, tornou-se um especialista em línguas indígenas e destacou-se como explorador autodidata em diversos campos – zoologia, botânica, etnografia, linguística. Além de descrever a região, a fauna a flora, a hidrografia, os habitantes, realizou estudos sobre o litígio da região desde o século XVI (CARDOSO, 2016). O contexto vivido pelo autor se condiciona pelo liberalismo, o qual parte do iluminismo francês formulados a partir da Revolução Francesa. Houve neste período crescimento do nacionalismo europeu a partir das ideologias da revolução.

Na compreensão de Erwin Frank (2016) Henri Coudreau contribuiu para a construção da paisagem étnica de Roraima na segunda metade do século XIX, assim com os irmãos Robert e Richard Schomburgk o fizeram na primeira metade deste século. Vale lembrar que Frank considera ortodoxa a tal composição étnica, o que nos leva a crer que as diversas interpretações acerca dos índios da região também o seriam. Não há, certamente, uma regra única para entender o processo interpretativo que se deu para a compreensão do Pajé, do Kanaimé e do Rezador, nem para entender as narrativas. Este pode ser um caminho que focaliza nosso entendimento acerca de tais interpretações. Quanto aos objetivos de Henri Coudreau, apresentados acima, talvez escape o tipo de interpretação por

ele realizada, ficando de fora algumas ideias sobre o Kanaimé, do contexto vivido em seu tempo. Sabe-se que, em geral, Coudreau informa o que os índios lhes diziam, como o que é apresentado acerca do Kanaimé:

> Este grupo pequeno de tribos bravas […], são belicosas que fazem guerra aos civilizados e aos [índios] mansos, são tribos 'canaémés', como dizem os índios do Auto Rio Branco, quer dizer que são tribos assassinas de profissão, trazendo de geração em geração o homicídio e o roubo, matando pelo prazer de matar, não comem suas vítimas, mas usam ossos da perna para fazer flautas e os dentes para construir colares. Todo aquele que não é de suas tribos ou tribos amigas, é morto rapidamente por 'canaémes'. Esta é a forma deles entenderem seu patriotismo, aplicando ao inimigo seus preceitos. Estes 'canaémes' são uma reminiscência de grupos silvestres isolados. As tribos mansas tem um medo terrível destas bestas, com os quais eles não tem nenhuma relação, ao não ser de vítimas de assassinatos. Indígenas de uma dúzia de tribos diferentes me afirmaram que existe entre os 'canaémés' uma corporação de pajés (sacerdotes feiticeiros), aos quais se atribuíam grande influência. O que parece mais provável é que várias tribos de 'canaémés' aliadas sejam mais ou menos unidas" (COUDREAU, 1886, p. 236).[5] [tradução nossa]

É possível que até, quando os índios os informam, na tradução feita por Coudreau possa ocorrer uma interpretação duvidosa, no entanto, uma constante repetição de indicativos que remontam ao perigo dessas "tribos"

[5] Livre tradução de: "*Ce groupe compacte de tribus bravas se continue jusqu'au versant sud de la cordillière de Caiirrid par les Cucoacbis et les Chiricuumos. Ces tribus ne sont point des tribus belliqueuses faisant la guerre aux civilisés et aux mansos, ce sont des tribus canaèmés, comme disent les Indiens du haut Branco, c'est-à-dire des tribus d'assassins de profession, élevés de génération en génération au meurtre et au vol, tuant pour le plaisir de tuer, ne mangeant point leurs victimes niais utilisant leurs tibias pour faire des flûtes, leurs dents pour faire des colliers. Tout ce qui n'est pas de la tribu ou de l'association de tribus est immolé par les canaèmés aussitôt qu'ils le peuvent. C'est leur façon à eux de comprendre le patriotisme et d'appliquer le précepte antique : étranger, ennemi. Ces canaèmés font penser à telles sectes sivaïstes de l'Inde. Les tribus mansas ont une peur terrible de ces bètes fauves, avec lesquelles elles n'entretiennent aucune relation, si ce n'est celle de victime à assassin. Des Indiens d'une douzaine de tribus différentes, m'ont affirmé qu'il existait chez les canaèmés une corporation de pagets (prêtres-sorciers), disposant d'une grande influence. La chose paraît d'autant plus probable que l'on sait que les diverses tribus canaèmés sont alliées et plus ou moins solidaires.*"

tais como: "Tribos Bravas"; "belicosas"; "fazem guerras"; "tribos assassinas de profissão"; "homicídio". É possível que sua interpretação esteja correta, pois em suas diversas formas de dizer sobre os Kanaimés aparece sempre alguma forma de violência. O que indica que as narrativas ouvidas dos indígenas buscavam entender este ser com estas características. Quanto à possibilidade de o Kanaimé ser resquício de grupos indígenas isolados, conforme indicam os informantes do autor é uma afirmação possível, no entanto, pouco provável, visto que mesmo com os primeiros contados com os indígenas do Rio Branco, a forma como os próprios índios dizem a respeito destas figuras, já se apresenta como alguém ou grupo de indivíduos que são repugnáveis. Por outro lado o próprio Coudreau (1889, p. 231) informa que é possível a "existência do canaémé em tribo civilizada, são índios que assassinam as pessoas".[6]

Possivelmente Coudreau, com o afã de descrever tudo de forma minuciosa, característica do iluminismo e do positivismo vigente em sua época, tenha esmiuçado, da forma como fez com a figura do kanaimé, a ponto de deixar o mais claro possível as informações sobre ele. O que não nos dá autoridade para afirmar que tais afirmações seriam fatídicas, ainda assim as informações coletadas são importantes para entender esta figura tão complexa.

A questão da associação entre Pajés e Kanaimés constitui outra afirmação importante, visto que esta possibilidade também repercute em estudos recentes acerca do tema, especialmente em Neil Whitehead, publicado em 2002. Uma associação entre estas figuras representa o que os índios pensam em relação ao poder que os Kanaimés possuem. Ao Pajé é atribuído uma série de poderes relacionados à cura, aos uso de plantas medicinais e a retirada de feitiços. Os mesmos poderes são atribuídos aos

[6] A tradução livre de: "*Mais il peut aussi y avoir des canaèmés dans une tribu* civilisée *comme celle des Atorradis: ce sont les Indiens qui assassinent les gens.*"

Kanaimés, visto que as forças de ambos são as mesmas no que se refere a um tipo de poder espiritual.

Em relação à afirmação de Coudreau sobre o fato de Kanaimés serem organizados em tribos se tornou recorrente em outros autores. Coudreau cita outro caso em que se fala em tribo de 'canaémés' no qual havia uma suspeita: "A serra é maldita. Não há ninguém lá, não se pode caçar por causa do medo. Há tribos de 'canaémés' […]"[7] (COUDREAU, 1889, p. 283).

Apesar de depreciativa a visão do beneditino D. Pedro Eggerath de 1924 (CIRINO, 2009, p. 107) confirma importância atribuída ao pajé:

> *Basta Dizer que elle é intermediário exclusivo entre a terra e o mundo sobrenatural, privilégio que sabe explorar convenientemente para assegurar a sua supremacia e garantir influência muitas vezes nefasta. Ventríloquo e prestidigitador, é ele quasi sempre o mais intelligente da tribu; pelo menos será o mais astuto, o mais capaz […].*

Os pajés realizam as curas à noite. As doenças eram atribuídas aos maus espíritos que introduzem corpos estranhos nos indivíduos. "O ritual de cura dos pajés consistia na remoção desse material." (CIRINO, 2009, p. 108). O auge da cura acontece quando o pajé alcança esse material e consegue retirá-los. Então,

> depois de ingerir bastante caxiri, o pajé entrava num estado de "entusiasmo fantástico" e começava a assoprar as partes do corpo doloridas. Em seguida, chupando os referidos locais fingia retirar o suposto material que estava causando infortúnio ao doente. Os índios acreditavam ainda que, durante o ritual de cura, a alma se retirava do corpo indo até a serra mais próxima para trazer o auxílio da alma de outros pajés mortos. (Ibid.).

[7] Tradução livre de: *La montagne est maudite. Il n'y a personne là, personne n'y va chasser, on en a peur. Il y a des tribus de canaèmés […].*

O "êxtase" apresentado por Carlos Cirino como "entusiasmo fantástico", ajudado pela ingestão da bebida – caxiri –, acontecia o chamado "voo xamânico", em que alma do pajé viajava pelas serras com objetivo de buscar a cura para o seu paciente. O retorno só acontecia quando o problema era solucionado, depois que o pajé conseguia o domínio do espírito mau.

A concepção dos missionários registrada por Carlos Cirino mostra-se um tanto reducionista, de certa forma resumindo um pouco a visão que tinha a sociedade da época sobre o pajé no início do século XX. Tais visões afirmavam que os pajés queriam mais privilégios, poderes e manter influência nos outros de forma nefasta. Eram considerados meio mágicos, ilusionistas e enganadores e assim o faziam para a manutenção de sua superioridade. Considerados mais espertos que os outros e que faziam questão de demonstrar isto, de forma exibicionista. Nesta mesma concepção é demonstrado como mentiroso, enganador por fazer rituais considerados inverídicos. Observa-se ainda que tais conclusões são fruto da influência cristã da época que não admitia quaisquer rituais ou manifestações religiosas que contrariasse ou fosse diferente da visão cristã.

O ritual da pajelança é registrado também pelo bispo e missionário D. Pedro Eggerath (apud CIRINO, 2009, p. 108-109) em seu livro *O valle e os índios do Rio Branco:*

> *A alma só regressa depois de ter obtido o auxilio e, portanto, após certa demora, abreviada por mais cachiri[8] que também é bebido, sem restrições, pelos assistentes. Entra em acção a ventríloquia.[9] tal seja o caso ouve-se o rugir de uma onça escondida, o piar do mocho, o latir dos cães, o silvar das cobras, o canto de certas aves, enfim de tudo que o pagé parece adequado, inclusive supostos diálogos entre o espírito máo e a alma do feiticeiro, e mais as almas que mandou buscar em auxilio da boa causa [...]A fé na acção do <pagé> producto da sugestão e da superstição, augmentada pelo*

[8] Uma espécie de bebida produzida a partir da mandioca fermentada, atualmente chamada de caxiri. Esta bebida pode ser fraca – pouco alcóolica – ou forte, que neste caso é denominada pajuaru.

[9] Fala sem movimento dos lábios, dando a entender que a voz não seria daquele que fala.

> *ambiente de completa escuridão, pois apagam os fogos para que os bons espíritos não se assustem na entrada, todo esse scenário e apparato, emfin, habilmente predisposto pelo feiticeiro, parece acalmar o paciente, elle declara sentir-se melhor, quando não adormece. Victorioso levanta-se o feiticeiro e dextramente espalha, sem ser presentido, finas varas de páo, dentes de queixadas ou de onça, pequenos chifres de veado, etc., tal tenha sido o respectivo diagnostico, convidando os demais a procurar <a causa removida>. Naturalmente encontram os objectos em questão e depois de admirar e critical-os, protestam sua absoluta convicção no trabalho do <pagé> que recolhe tudo para, apparentemente, lançar os causadores do mal na agua ou matta mais proxima (sic!) […].*

Quanto a esta descrição de D. Pedro Eggerath é importante observar o fato de demonstrar como era feito o ritual do pajé. No entanto vê-se que revela uma concepção que destaca com veemência a oposição entre o bem e o mau. Ele fala em espírito bom, boa causa, mas com a noção de que o que fazia era superstição. O espírito mau precisava ser afastado pelo pajé e este é denominado de feiticeiro. Destaca também os resultados do trabalho do pajé, que ao que parece é algo que acontecia de forma imediata, na visão do doente. O mal deveria ir para a água ou para a mata. Certamente era lá que ele se dissiparia. Esta relação bem-mal é focada como o que acontecia durante o ritual e constitui-se de uma interpretação cristã dos acontecimentos que eram relatados sobre a pajelança. O Bem e o mal na configuração cultural indígena de Roraima da época podem ser interpretados como o que acontecia durante a pajelança. Numa outra noção, talvez tendo a visão dos próprios índios, que hoje informam que existem os espíritos que fazem o bem e o mal, porém não ocorrendo de forma separada ou oposta. O espírito pode adoecer ou curar, se é bom ou mau, talvez não caiba uma interpretação nestes termos. Melhor seria interpretá-los como espíritos com atitudes boas e más, sem uma distinção clara se tais atitudes estaria formalizada na polarização bem/mau.

CONCLUSÃO

As narrativas apresentadas revelam algumas características do Pajé do Kanaimé e do Rezador que demonstram as identidades indígenas da região *circum*-Roraima. A relação existente entre o Pajé e o rezador é amistosa. O rezador é a figura que trabalha com as plantas e conhece o seu poder de cura. Tais ensinamentos vem do Pajé, de sua tradição de ensinar aos mais novos o que aprendeu dos parentes. O domínio das ervas é mais acentuado no rezador e o domínio dos espíritos mais acentuado no Pajé. O rezador trabalha com as ervas e o poder espiritual das rezas que são feitas a um doente. Ele usa da concentração e das ervas para trazer a cura aos doentes. Pode haver oposição entre Pajé e Rezador, assim como pode haver entre os Pajés ou entre os Rezadores. Neste caso é possível que uma dessas figuras possam lançar em alguém um feitiço e aí o Rezador ou o Pajé podem lançar de volta este feitiço. Estas espécies de lutas espirituais são explicadas pelos Macuxi como causas de doenças e mortes.

Tanto os poderes de cada uma dessas figuras – Pajé, Kanaimé e Rezador – quanto os elementos utilizados para defesas e ataques espirituais ou físicos – Voo espiritual do Pajé, violência do Kanaimé e as ervas e a concentração do rezador – respondem a uma série de rituais seguidos pelos Macuxi para evitar o feitiço e a violência. O fato de se evitar sair só à noite, ou logo após o por do sol, sair para locais muito escuros como florestas e locas. Entende-se ainda como épocas perigosas as de festas, visto que aparecem pessoas diferentes e de locais desconhecidos. Sair sós nestes momentos não são recomendados. Isto não se configura apenas como o "medo" de forma específica em relação à violência causada pelo Kanaimé, mas a qualquer outro ser que possa trazer doenças, males espirituais e físicos – existem outros seres, como a "mãe-do-campo", que provocam doenças em crianças.

Em relação à possibilidade de o Rezador associar-se ao Pajé para fazer algum rito é sempre possível, visto que ambos estão comprometidos no que, para os indígenas, é um bem para as aldeias. O compromisso que ambos possuem em promover a saúde, através da ervas e das palavras encantadas – as rezas – respondendo às demandas dos índios.

Referências

ARAÚJO, Melvina. Do corpo à alma: Missionários da Consolata e índios Macuxi em Roraima.

AMÓDIO, E. et al. **Índios de Roraima:** Makuxi, Taurepang, Ingarikó, Wapixana. Coleção histórico-antropológica nº 1. CIDR – Centro de informação da Diocese de Roraima, 1989.

BUTT COLSON, Audrey J. **Naming. Identity and struture: The Pemon**. Antropológica 2009. Tomo LIII n° 111-112, p. 35-114.

CARDOSO, Luciene Pereira Carris, **A vulgarização da região amazônica**, *Terra Brasilis (Nova Série)* [Online], 4|2015, posto online no dia 12 Fevereiro 2015, Disponível em: <http://terrabrasilis.revues.org/1287>; DOI: 10.4000/terrabrasilis.1287, Acesso em 06/04/2016.

CIRINO, Carlos Alberto Marinho. **A "Boa Nova" na língua indígena:** Contornos da evangelização dos Wapischana no século XX. Boa Vista, Ed. da UFRR, 2008.

COUDREAU. H.-A. **Voyage au Rio Branco:** Aux montagnes de la lune. Rouen: Imprimie de Espérance Cagniard, 1886.

FRANK. Erwin H. **A construção do espaço étnico roraimense, ou**: os Taurepáng existem mesmo? Revista de Antropologia, Rev. Antropol. vol.45 no.2 São Paulo, 2002. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012002000200001>. Acesso em 06/04/2016.

MELATTI, Júlio Cézar. **Os índios do Brasil**. São Paulo: EDUSP, 2007.

PADEN, William E., **Interpretando o sagrado**: modos de conceber a religião. São Paulo: Paulinas, 2001.

WITHEHEAD, N. **Dark Shamans**: Kanaimà and the poetics of violence death. Duke University Press. Durham & London, 2002.