



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UNB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – ICS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA – DAN
CURSO DE MESTRADO NO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
ANTROPOLOGIA SOCIAL – PPGAS/UnB

ROGER DA COSTA FELIPE

(Depü 'ücü rü Ngupü 'ücü)

PAJÉS, PLANTAS MEDICINAIS E A ARTE DA CURA ENTRE OS
MAGÜTA

BRASÍLIA/DF

2025

ROGER DA COSTA FELIPE

(Depü 'ücü rü Ngupü 'ücü)

PAJÉS, PLANTAS MEDICINAIS E A ARTE DA CURA ENTRE OS MAGÜTA

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

Orientadora: Prof^ª Dr^a. Sílvia Maria Ferreira Guimarães

BANCA EXAMINADORA:

Presidente Professora Dr^a. Sílvia Maria Ferreira Guimarães
(Orientadora – DAN/Universidade de Brasília – UnB)

Professora Dra. Profa. Dra. Vanderlúcia da Silva Ponte
(PPLSA/UFGA, examinadora externa)

Professor Dr. Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos
(DAN/UnB, examinador interno)

Prof. Mestre Iury da Costa Felipe
(Representante da comunidade Magüta)

Professor Dr. Prof. Dr. José Ronaldo Trindade
(USP, examinador externo, suplente)

Ficha catalográfica elaborada automaticamente, com
os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

da Costa Felipe , Roger

dF315p

PAJÉS, PLANTAS MEDICINAIS E A ARTE DA CURA ENTRE OS

MAGÜTA / Roger da Costa Felipe ; orientador Silvia Maria
Ferreira Guimarães. Brasília, 2025.

176 p.

Dissertação (Mestrado em Antropologia) Universidade de
Brasília, 2025.

1. Povo Magüta;. 2. Me'cürane;. 3. Pajé;. 4. Sistemas de
cuidado e uso de plantas . I. Ferreira Guimarães, Silvia
Maria, orient. II. Título.

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos meus queridos amados pais: Rosalve Flores Felipe e Anália Melos da Costa, por serem a força e os incentivadores, também por me ensinarem a entender, aceitar e respeitar as diferenças, assim, buscar relações igualitárias na sociedade.

A minha comunidade indígena Vila Betânia – **Me'cürane** pela inspiração e sabedoria compartilhadas. Aos meus amigos e professores por contribuírem com suas ideias, dedico essa conquista como gratidão.

AGRADECIMENTOS

A realização desta dissertação representa a concretização de um percurso marcado por desafios, aprendizados e muitas mãos estendidas ao longo do caminho.

Agradeço, em primeiro lugar, a Deus, pela vida, pela saúde e pela força que me sustentaram nas etapas mais difíceis desta caminhada.

À minha família, meu alicerce e porto seguro, expresso minha mais profunda gratidão. Aos meus pais Rosalve Flores Felipe (Taunecü) e Analia Melo da Costa (Me'âmüna), que com amor e dedicação sempre acreditaram em mim e me ensinaram valores que levarei para toda a vida. Aos meus sete irmãos e demais familiares tios, tias e primos (as), pelo incentivo constante e pela compreensão nos momentos de ausência.

À minha orientadora Profª. Sílvia Maria Ferreira Guimarães, cuja paciência, rigor acadêmico e sensibilidade foram fundamentais para o amadurecimento desta pesquisa. Sua orientação ultrapassou o campo acadêmico, tornando-se também inspiração de vida e de ética profissional. Aos professores do programa de pós-graduação em Antropologia Social, pelos ensinamentos e pelas valiosas discussões que enriqueceram este trabalho.

Estendo meus agradecimentos ao corpo docente e aos colegas do programa de pós-graduação, pelas contribuições, críticas construtivas e diálogos que enriqueceram este trabalho. À Instituição de Ciências Sociais que me acolheu, pelo espaço de formação e crescimento científico.

Aos colegas e amigos do laboratório (Lageri) e (Matula), grupo de pesquisadores, durante longo dos dois anos, pela convivência, apoio e trocas de conhecimentos e companhias. Aos amigos que caminharam comigo, oferecendo apoio e incentivo nos momentos de maior cansaço, deixo registrado meu sincero apreço.

Também, agradeço a todas as pessoas que, de diferentes maneiras, contribuíram direta ou indiretamente para a realização desta dissertação. Cada gesto de apoio, cada palavra de incentivo e cada demonstração de carinho foram essenciais para que eu chegasse até aqui. Este trabalho é resultado não apenas de um esforço individual, mas da soma de afetos, colaborações e inspirações que recebi ao longo do caminho. Portanto a todos que, direta ou indiretamente, fizeram parte desta trajetória, deixo aqui minha gratidão.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela oportunidade e apoio financeiro para que seja possível conclusão do meu trabalho.

RESUMO

Esta dissertação investiga o papel dos pajés na comunidade indígena Me'cürane, pertencente ao povo Magüta, com ênfase em suas práticas de cuidado, benzimento e cura. Ao compreender essas técnicas tradicionais, busca-se evidenciar sua relevância não apenas como formas de tratamento espiritual e físico, mas também como expressões de saberes ancestrais fundamentais para a manutenção do equilíbrio social e cultural da comunidade. A pesquisa acompanha as trajetórias de vida dos pajés, explorando como ocorre o reconhecimento da vocação, o processo de formação e a atuação desses líderes espirituais no cotidiano coletivo. Além disso, analisa-se como o povo Magüta concebe e vivencia a arte da cura, valorizando seus conhecimentos tradicionais, especialmente no uso de plantas medicinais. São abordadas as origens dessas plantas, os saberes transmitidos sobre seu uso e as narrativas míticas que explicam seu surgimento e importância dentro dos sistemas de cuidado Magüta. O estudo contribui para o reconhecimento da medicina tradicional indígena como patrimônio imaterial e viva expressão da resistência cultural do povo Magüta.

Palavras-chave: Povo Magüta; Me'cürane; Pajé; sistemas de cuidado e uso de plantas.

IRAÃTCHI

Nhaã puracü na'ca na ngu' e norü cua' i Yuucügü y ñane ya Me'ürane, i duügü i Magüta, nawa i norü cua''ü i nügüna inadaugü'ü, na we'üwa rü nügü narü me'êgü'üwa. Nü'ü cua'üca nhema cua'gü, naca i tadaugü norü megü rü tama cunadauwa ni'ü naaê rü taünewa mare rica ni'ü notü rü nacümagü i torü oi'gü rü noê'gü, rü na'ca na meegü'üca' tacümagü ya torü iane. Nhaa puracü nanawe i Yuucü tchiga, rü nhunhaãcü ya îü norü cua'gü rü norü puracügü nhem aaê'cacü güyuu i nguneüwagü. Nagu nide'a natchiga ü'ügü norütama îngü'ü rü nhunhacü toguenawa na nge'ü i norü cua'gü natücumüwa tünacudau i Magüta. Nhaa ngugü tü'ü nanaãü nhema ü'ügü maiyugüarü nameü e norü poragü e du'ügü Magüta.

IraãTchi Oregü: Duügü i Magüta; Me'cürane; Yuucü, nacüma i yigüna i daugü'ürü nhunhacü ü'ütaügü.

ABSTRACT

This dissertation investigates the role of shamans in the Me'cürane indigenous community, belonging to the Magüta people, with emphasis on their practices of care, blessing and healing. By understanding these traditional techniques, we seek to highlight their relevance not only as forms of spiritual and physical treatment, but also as expressions of ancestral knowledge fundamental for the maintenance of the social and cultural balance of the community. The research follows the life trajectories of the shamans, exploring how the recognition of the vocation occurs, the process of formation and the performance of these spiritual leaders in the collective daily life. In addition, it is analyzed how the Magüta people conceive and experience the art of healing, valuing their traditional knowledge, especially in the use of medicinal plants. The origins of these plants, the knowledge transmitted about their use and the mythical narratives that explain their emergence and importance within Magüta care systems are addressed. The study contributes to the recognition of traditional indigenous medicine as intangible heritage and living expression of the cultural resistance of the Magüta people.

Keywords: Magüta people; Me'cürane; Shaman; systems of care and use of plants.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Equipe SEMED e equipe pedagógica das Escolas Zona Rural do Polo 03	23
Figura 2 - Sinésio Isaque, liderança da comunidade Me'cürane, pertencente ao clã Matakü rü Menecü (clã da onça)	26
Figura 3 - Treinamento sobre PGTA e PNGATI	28
Figura 4 – Delimitação da Terra Indígena Éware 1 entre Tabatinga e São Paulo de Olivença, Amazonas.	34
Figura 5 - Comunidade Me'cürane em 1987 e 2025.	37
Figura 6 - Área delimitada da Terra Indígena Betânia I e II.	38
Figura 7 - Organização de residências da comunidade Me'cürane	39
Figura 8 - As primeiras residências tradicionais em Me'cürane, agosto de 1963	40
Figura 9 - Pinturas tradicionais de 4 clãs, pertencente de nações de aves e plantas.	41
Figura 10 - Anciã Nailda Sales na varanda de sua residência.....	44
Figura 11 - Ex cacique Paulo Rosindo - Te'patücü, nação de onça.	55
Figura 12 - Anciã Me'amüna no ritual de defumação junto ao professor esposo dela.	60
Figura 13 - Larvas no seguinte dia após o ritual de defumação , mortos.	61
Figura 14 - Professor Saturnino Jumbato nação de japó.	68
Figura 15 - Representação de família Jenipapo, pinturas no rosto.....	76
Figura 16 - Nação de pena - pinturas no rosto.	77
Figura 17 - Nação sem pena - pituras no rosto.....	77
Figura 18 - Curral da Worecü - moça nova e seu pai.....	84
Figura 19 - Festa de moça nova e sua mãe.....	85
Figura 20 - Moradores da comunidade Me'cürane na Maloca Tchirugune.....	88
Figura 21 - Arte e os mascarados protetores da moça nova.	89
Figura 22 - O primeiro Museu da comunidade Me'cürane.....	90
Figura 23 - Pajé - curandeiro Agustinho da Silva na sua residência.	118
Figura 24 - Representação de pajé - curandeiro e sua paciente.....	122
Figura 25 - Pajé - curandeiro e jovem da comunidade Me'cürane no ritual de cura e proteção.	123
Figura 26 - Anciã Claudia Francelino.....	135
Figura 27 - Pajé - curandeiro Izael Tertuliano.	138
Figura 28 - Pajé - curandeiro Raimundo, sua esposa e Roberto também pajé - curandeiro.....	140
Figura 29 - Frente do primeiro Museu indígena do Brasil, Museu Magüta.	148
Figura 30 - Presidente do Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT), Paulino Nunes.	149

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APIAM	Articulação das Organizações e Povos Indígenas do Amazonas
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
ATL	Acampamento Terra Livre
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
DAN	Departamento de Antropologia
FUNAI	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICS	Instituto de Ciências Sociais
IEN	Instituto Etnodesenvolvimento Ngutapa
INC	Instituto de Natureza e Cultura
ISA	Instituto Socioambiental
OGPTB	Organização Geral dos Professores de Tikuna Bilíngue
OMS	Organização Mundial da Saúde
PGTA	Plano de Gestão Territorial e Ambiental
PNGATI	Direitos Indígenas e a Políticas Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terra Indígenas
SEMED	Secretaria Municipal de Educação
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
TIB	Terra Indígena Betânia
UEA	Universidade do Estado do Amazonas
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
UnB	Universidade de Brasília
WCS Brasil	Sociedade para conservar a vida silvestre

SUMÁRIO

TCHAUTCHIGA RÜ TEE'TCHİİŨ: memorial e aproximação ao tema da pesquisa	12
Tchamaü nawa yadaa - Instituto de Natureza e Cultura INC/UFAM	15
Porta da universidade para os indígenas do Alto Rio Solimões	16
Mestrado em Antropologia Social na Universidade de Brasília (UNB)	19
Profissão atual.....	22
Experiência de campo e percursos da pesquisa	24
INTRODUÇÃO	30
1 - DU'ÜGÜ I MAGÜTA RÜ POGÜTA	33
1.1. Contextualização histórica da Comunidade Me'cürane – Vila Betânia	36
1.2 Justificativa.....	44
1.3 Objetivo da pesquisa	46
1.4 Caminhos metodológicos.....	46
1.5 Importância da pesquisa	59
2 - IDENTIDADES ÉTNICAS, TERRITÓRIO, ORGANIZAÇÃO SOCIAL E SABERES TRADICIONAIS.....	64
2.1. A identidade étnica Magüta.....	64
2.2 O território e a presença Magüta no Alto Solimões	66
2.3 Históricos do território.....	66
2.4 Organização social, nação e familiar	67
2.5 Ritos, Festas e Simbolismos na Vida Social.....	76
2.6 Organização Política e Lideranças Tradicionais	91
2.7 Contato Interétnico, Resistência e lutas por Direitos para o Futuro.....	91
3 - CONHECIMENTO E PRÁTICAS DE CURA MAGÜTA	97
3.1 O Papel do Pajé da Comunidade	97
3.2 O Reconhecimento e a escolha do Pajé entre os Magüta	102
3.3 Relação do Pajé com os Anciãos, os Espíritos, os Sonhos e o Mundo das Plantas.	102
3.4 Interconexão das Dimensões e o Papel do Pajé como Guardião da Memória e da Sabedoria Ancestral.....	109
3.5 Tipos de doença e causas segundo os Magüta.....	109
3.6 O conhecimento das plantas medicinais: onde nascem, quando devem ser colhidas, como devem ser preparadas	117
3.7 Práticas de Cura: Rituais, Remédios e Cantos	124
3.8 A Experiência do Corpo e do Espírito.....	129
3.9 Relatos de Experiência: O Corpo como Espaço de Cura	133
3.10 A Relação com o Sistema de Saúde não Indígena entre os Magüta.....	141
4 - MEMÓRIA E TRAJETÓRIAS DE VIDA DE UM CURANDEIRO PAJÉ MAGÜTAGÜ DO ALTO RIO SOLIMÕES.....	148
4.1 A história, quando começou a ser curandeiro-pajé.....	152
4.2 Curadores e Xamãs: a transmissão do conhecimento sobre plantas medicinais.....	157
4.3 Processos de transmissão do conhecimento tradicional.....	157

4.4 Integração da medicina tradicional ao sistema de saúde contemporâneo	161
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	168
Referências Bibliográficas	168

TCHAUTCHIGA RÜ TEE'TCHIÛ: memorial e aproximação ao tema da pesquisa

O termo *tchautchigarütee'tchiÛ* significa 'minha história' ou 'minha trajetória', aquilo que constitui quem eu sou. Pertencço e sou originário do povo Tikuna - também conhecido como Magüta ou Pogüta. Vivemos na região do alto, médio e baixo rio Solimões, assim como em seus rios afluentes, como o Jacurapá e o Içá, onde nasci, cresci e me formei como ser indígena Magüta. É ali que resido com minha família, na comunidade Me'cürane, no município de Santo Antônio do Içá, no estado do Amazonas.

Reafirmo meu pertencimento originário ao povo Magüta. Sou resultado da união de duas linhagens: do lado patrilinear, pertencço à *na'cüa' ecüã'* (jenipapo), conhecida como a nação sem penas; do lado matrilinear, à *cowacüã'* (Garça/Maguari), nação de pássaros. O termo ***na'cüa'*** é traduzido por nós, Magüta, como 'nações', sendo equivalente ao que a antropologia chama de clãs. Aqui usaremos o termo ***na'cüa' ou nações*** ao longo do trabalho.

De acordo com a regra *na'cüa'* do povo Magüta, herdei a nação da linhagem paterna. No momento em que minha madrinha cortou meu cordão umbilical, fui batizado com o nome *Depü'ücürüNgupü'ücü*, o que significa que meus filhos ou filhas herdarão a linhagem de nações de jenipapo. Assim sendo, sou filho do professor indígena Magüta Rosalve Flores Felipe e da agricultora e anciã Anália Melos da Costa, sendo o quarto de sete irmãos. Vale ressaltar a importância dos meus pais na minha trajetória, meu pai é formado em Matemática e Física pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA), e sempre nos incentivou aos estudos. Minha mãe e rainha é a minha base e orientadora de sempre, anciã e conhecedora de conhecimentos e saberes tradicionais.

Meus pais me tiveram em 20 de janeiro de 1997, nascendo mais um membro da família Felipe e de jenipapo, nasci na comunidade indígena Me'cürane (Vila Betânia), situada às margens do rio Içá – lago caruaru - afluente da margem direita do rio Solimões - localizada na Terra Indígena Betânia (TIB), no município de Santo Antônio do Içá, no estado do Amazonas.

Na comunidade indígena *Me'cürane*, passei as fases iniciais, infância e parte da adolescência, onde pude aprender o modo de vida, costumes, tradições, língua e o pensamento do meu povo que estão em constante formação e em constantes

transformações. A comunidade Me'cürane é rica de flora, fauna, lagos preservados e rios. A Terra indígena Betânia é a nossa mãe que nos educa com o conhecimento ancestral e é o lugar de cura quando voltamos para casa. Nessa comunidade tive primeiro contato com o não indígena que se faziam presentes na região onde vivemos.

A nossa primeira educação Magüta, veio dos nossos pais, avos, tias, vizinhos e familiares, transmitida através da oralidade e de observação dos mais velhos. Essa educação acontecia em casa, na pescaria e na roça com meus familiares.

Conforme destaca o pesquisador e antropólogo indígena Iury Felipe em sua pesquisa, o processo de ensino e aprendizagem tradicional do povo Magüta ocorre de forma prática e integrada à vida cotidiana:

Nesse processo de ensino e aprendizagem éramos levados nas roças, nas pescarias e nas caçadas. Nas roças acompanhamos e aprendemos sobre o processo de plantações, ou seja, o tempo de plantação, tempo de colheita, e quais plantas servem para alimentação. Aprendemos também ali processos de construção de pessoas, de parentes, sobre trocas, e outros ensinamentos sobre as linhagens e matrimônios. Em relação ao acompanhamento nas pescarias, geralmente acontece e começa entre os três e quatros anos de idade. Ali observamos e aprendemos sobre as variedades de peixes existentes nos lagos e nos rios, ou seja, nos ensinam as técnicas de pescaria, permissão da natureza para tal. Uma vez meu pai disse que temos que pedir a permissão, disse: “filho, seu avô e meus tios, falam que temos de pedir da natureza - mãe d'água o alimento (peixe), antes de pescar, porque o mesmo tem dono”. Isso é um aprendizado muito valioso para mim, para fazer uso sustentável dos peixes nos territórios, como no rio Solimões. Da mesma forma no ensinar sobre a caçada, acompanhamos, observamos, aprendemos, sempre pensando no amanhã para garantir às futuras gerações. Esse é um breve ensinamento e aprendizagem da educação e formação tradicional e ancestral que pude ter oportunidade de viver, (FELIPE, 2021, p. 11-12).

Entendemos que, nas aldeias, esse processo de ensino constitui a pedagogia própria do povo Magüta - um verdadeiro rito de aprendizagem ancestral, pelo qual todas

as crianças passam na transmissão de conhecimentos e saberes tradicionais. Durante a minha infância, iniciei esse percurso, e, a seguir, passo a relatar minha experiência com a educação escolar.

Passando agora para a educação escolar, iniciei meus primeiros estudos em 2003, na Escola Municipal Indígena Ngewane¹ - um período marcante na minha formação. Foi como aluno do pré-jardim que comecei minha vida escolar, indo à escola pela primeira vez. Ali, dei os primeiros passos na alfabetização, aprendendo a ler e escrever meu nome, além de conhecer o alfabeto tanto da língua portuguesa quanto da nossa língua materna, o Magüta. Esse início foi fundamental para a minha formação futura. Após essa etapa, avancei de série em série, cursando a 1ª, 2ª, 3ª e 4ª séries do ensino fundamental na mesma escola.

No ano de 2008, avancei para o Ensino Fundamental II, passando a estudar na Escola Estadual Indígena Dom Pedro I. Foi nessa instituição que cursei da 5ª série até o 9º ano do ensino fundamental. Essa fase representou uma continuidade importante na minha formação escolar, com novos conteúdos, professores indígenas, não indígenas e responsabilidades.

Em 2012, iniciei o ensino médio na minha própria comunidade. Sempre tive o sonho de estudar na cidade, mas, até então, não tive a oportunidade de conhecer de perto as escolas e o ambiente escolar dos não-indígenas. Quando cheguei ao 3º ano do ensino médio, decidi estudar no município, na Escola Estadual Santo Antônio. Essa escolha teve como objetivo ampliar meus conhecimentos e compreender como são ministradas as aulas pelos professores não-indígenas na cidade.

Logo no início das aulas na escola da cidade, os alunos não indígenas me olhavam de forma estranha, por eu ser um estudante indígena na turma. Mesmo diante desse estranhamento, me esforcei para me enturmar e fazer amizades. Concluí o ensino médio no final de 2014 e, ao longo do tempo, construí várias amizades com colegas não indígenas. Durante toda a minha trajetória escolar, fui incentivado pelos meus pais, tias,

¹Ngewane, a árvore dos peixes: é uma árvore encantada que existe desde o princípio do mundo. De acordo com os anciões pajés, contam que o Ngewane é o pai dos peixes, e dono desta árvore é a cobra grande, o Yewae. Em homenagem a história da árvore encantada os/as membros/as da comunidade Me'cürane, batizaram a escola como Ngewane, no sentido que a escola é um lugar sagrado e forma pessoas com a sabedoria ancestrais.

irmãos e, principalmente, pelos meus professores, que sempre reconheceram meu envolvimento nas atividades escolares e me encorajaram a ingressar na faculdade.

Como mencionei anteriormente, parte da minha formação ocorreu na minha própria comunidade, e outra parte na cidade, por decisão minha, com o objetivo de aperfeiçoar o uso da língua portuguesa. Sempre estudei em escolas públicas e, mesmo enfrentando algumas dificuldades, segui firme no meu caminho, sem perder a esperança de ingressar em uma universidade pública. Desde cedo, fui motivado a continuar os estudos e a buscar uma formação no ensino superior.

Tchamaü nawa yadaa - Instituto de Natureza e Cultura INC/UFAM

Depois do término do ensino médio, tive interesse em buscar a fazer vestibular da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Através dos meus colegas, soube que abriu o processo seletivo macro verão no Instituto de Natureza e Cultura (INC/UFAM), na sede do município de Benjamin Constant, para o primeiro semestre de 2015. Para realizar a prova tive que pedir permissão dos meus pais, que me autorizaram e ajudaram a pagar minha passagem de ida e volta para Benjamin Constant, fiquei no hotel e conseguir realizar a prova do processo seletivo macro verão do INC/UFAM.

Na minha primeira tentativa em um processo seletivo, fui aprovado no curso de Bacharelado em Antropologia. Fiquei muito feliz com o resultado e compartilhei a notícia com meus pais e irmãos, que também comemoraram essa conquista comigo. Na época, eu fui o terceiro dos meus irmãos a ingressar em uma universidade pública. Hoje, somos cinco irmãos cursando o ensino superior. Minha irmã mais velha ingressou na Universidade de Brasília (UnB) em 2019, e outra irmã iniciou seus estudos na mesma universidade em 2024. Já meu irmão mais velho entrou na UnB em 2012, por meio do vestibular indígena, e o segundo irmão foi aprovado na Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Eu ingressei no segundo semestre de 2015 na Universidade Federal do Amazonas (UFAM), no campus localizado no município de Benjamin Constant, no estado do Amazonas.

Devido a uma greve que ocorria na época, o início das aulas na universidade foi adiado. Somente em 2016, após o fim da greve, os estudos começaram de fato. Quando cheguei à universidade, tudo era novo para mim. Enfrentei muitas dificuldades, especialmente na adaptação à cidade, onde eu conhecia poucas pessoas. Logo no início,

tive dificuldade em acompanhar as disciplinas, pois tudo era diferente do que eu havia aprendido na minha comunidade e no município de onde venho. Além disso, a saudade da família era constante. No entanto, mesmo diante desses desafios, nunca pensei em desistir do curso. Sempre ergui a cabeça e segui firme, com determinação para continuar.

Como mencionado anteriormente, logo no início tive dificuldades para me adaptar tanto à vida na cidade quanto ao curso em si - especialmente em acompanhar as disciplinas. A carga de leitura era muito intensa, algo com o qual eu não estava acostumado, já que, durante minha formação básica, tanto na escola indígena quanto na escola da cidade, não tive acesso a esse tipo de leitura. Ainda assim, o curso de Antropologia abriu portas importantes para que eu pudesse focar mais, conhecer melhor e escrever sobre as nossas próprias questões. Dentro do curso e da universidade, os temas discutidos frequentemente tocavam diretamente a nós, povos indígenas da região do Alto Rio Solimões. Isso despertou ainda mais o meu interesse pela Antropologia.

Porta da universidade para os indígenas do Alto Rio Solimões

Acredito que a universidade pública tem uma importância fundamental para a formação de estudantes indígenas. No Instituto de Natureza e Cultura (INC/UFAM), tive acesso a diversas oportunidades que abriram portas para meu crescimento acadêmico. Busquei me envolver em atividades como monitorias e, já durante a graduação, comecei a planejar a continuidade dos estudos por meio de um curso de mestrado.

Após quatro anos cursando Antropologia, despertou em mim o interesse em participar como monitor de algumas disciplinas do curso. Nessa função, eu auxiliava os calouros recém-ingressos na universidade, contribuindo com seu processo de adaptação e aprendizado.

Em 2019, me voluntariei como monitor da disciplina Antropologia da Arte. Nessa experiência, trabalhei em conjunto com meu professor orientador e pude vivenciar, pela primeira vez, aspectos da prática docente. O aprendizado como monitor ampliou meus horizontes, tanto no crescimento pessoal quanto profissional, especialmente no campo da docência e da pesquisa. Essa vivência proporcionou uma compreensão mais clara sobre a formação profissional, evidenciando que o exercício de um ofício se constrói a partir de um saber-fazer teórico e prático, que leva à reflexão e à tomada de decisões sobre o futuro.

Foi nesse processo que se fortaleceu o meu sonho de me tornar professor de Antropologia e contribuir, de forma significativa, na formação dos meus futuros alunos.

Durante meus estudos no Instituto de Natureza e Cultura (INC/UFAM), aproveitei as oportunidades para participar de projetos de extensão, tanto dentro quanto fora da universidade. Uma dessas experiências foi com um professor da disciplina Antropologia Pericial, que promoveu práticas de campo realizadas em comunidades indígenas. Nessas atividades, pude observar o cotidiano coletivo dessas comunidades, aplicando técnicas de olhar, ouvir e escrever - como explica Roberto Cardoso de Oliveira (1998). Estávamos ali dando os primeiros passos como antropólogos, aprendendo a fazer relatórios e registros de campo.

Foi dentro dessa disciplina que aprendi a realizar pesquisas, contando com a orientação atenciosa e paciente do professor. Outro componente importante na minha formação acadêmica foi a disciplina de Metodologia do Trabalho Científico, que nos ensinou como organizar os trabalhos acadêmicos, elaborar resenhas, fichamentos, projetos e artigos.

Outras experiências e aprendizados importantes vieram por meio da disciplina Métodos e Técnicas em Antropologia Social, onde iniciei meu pré-projeto de pesquisa de campo para a construção da monografia, elaborando sua estrutura e definindo a temática. A disciplina Seminário de Pesquisa em Antropologia também contribuiu significativamente para minha formação. Nela, aprendi a delimitar o projeto, realizar a coleta de dados dentro da linha de pesquisa escolhida e ir a campo para observar de perto os problemas levantados. Esse processo foi essencial para a construção do trabalho científico, permitindo um diálogo com os autores e as teorias que fundamentam a pesquisa.

No final de 2019, me inscrevi para a bolsa de monitoria. Em 2020, fui aprovado como monitor bolsista da disciplina *Relações Interétnicas*, o que representou mais uma oportunidade de atuação como monitor e uma experiência importante na minha formação. Essa vivência contribuiu significativamente para o meu crescimento, especialmente no contexto das aulas virtuais. Devido à pandemia de Covid-19, as atividades acadêmicas no ano foram realizadas por meio de plataformas digitais. As aulas síncronas seguiram as orientações do Instituto e dos professores, sendo conduzidas nessas plataformas.

Esse período de aulas virtuais durante a pandemia foi algo novo para nós, acadêmicos indígenas, e trouxe diversos desafios. Tivemos que retornar para nossas comunidades, onde muitas vezes não há sinal de telefone nem acesso à internet. Nós, estudantes indígenas que vivemos nas comunidades, fomos, em sua maioria, prejudicados por esse modelo de ensino remoto, devido à precariedade e à má qualidade da internet nas aldeias e comunidades. Mesmo nas áreas urbanas, enfrentamos dificuldades, pois a conexão disponível muitas vezes não é suficiente para acompanhar as aulas adequadamente.

Trago outra experiência importante: minha participação em trabalhos, projetos e palestras, que contribuíram significativamente para meu crescimento pessoal e acadêmico. Ser um estudante indígena na universidade tem um grande valor. A cada semestre e em cada disciplina, adquirimos novos conhecimentos e aprendizados. Ou seja, sempre procurei me envolver e em participar de eventos e palestras, e, por meio dessas experiências, aprendi como apresentar nossos trabalhos científicos de forma mais adequada. Descrevo a seguir cada evento do qual participei ao longo da minha caminhada acadêmica e pessoal.

Participei de um grande evento: o 1º Congresso Internacional sobre Povos Indígenas e Fronteiras Amazônicas: Diálogos Interdisciplinares, realizado de 14 a 16 de novembro de 2018, na Universidade do Estado do Amazonas (UEA), no município de Tabatinga, Amazonas.

Outro evento importante foi a XII Assembleia Ordinária da COIAB – Amazônia: pela garantia e proteção dos nossos territórios, realizada de 27 a 29 de setembro de 2019, na comunidade Me'cürane – Vila Betânia, no município de Santo Antônio do Içá, Amazonas.

Participei também de um evento promovido pela comunidade acadêmica indígena: o 2º SECAF – Seminário de Educação do Campo na Tríplice Fronteira do Alto Solimões e o II Diálogos Interdisciplinares do OBECAS: Educação, Saberes Tradicionais e Interculturalidade, realizado de 15 a 17 de outubro de 2019.

Além disso, participei de um evento promovido pela Organização Geral dos Professores de Tikuna Bilíngue (OGPTB), pelos indígenas do Alto Solimões e pelo grupo ÜMATÜTAE – Professores Pesquisadores e Escritores Tikuna. A oficina teve como

objetivo a elaboração e confecção de um livro didático da Língua Tikuna para a Educação Básica das escolas indígenas, com o tema: “*A língua como recurso e identidade que estruturam a educação escolar indígena*”. O evento ocorreu de 4 a 11 de setembro de 2020, na Aldeia Me’cürane – Vila Betânia, em Santo Antônio do Içá, Amazonas.

Todas essas atividades foram de extrema importância para minha formação, pois me proporcionaram a oportunidade de aprender novos conhecimentos e fortalecer minha identidade enquanto estudante indígena, além da universidade.

Para tanto, em 2022, concluí o curso de graduação bacharelado em Antropologia, no Instituto de Natureza e Cultura da Universidade Federal do Amazonas (INC/UFAM).

Mestrado em Antropologia Social na Universidade de Brasília (UnB)

Após concluir o curso de graduação em Antropologia no INC/UFAM, eu tinha o sonho e o interesse de cursar o mestrado também na área da Antropologia. Sentia uma grande vontade de continuar meus estudos, pois, nos dias de hoje, apenas a graduação muitas vezes não é suficiente para concorrer a uma vaga de trabalho, me refiro aos trabalhos temporários. Pensando nisso, me dediquei à elaboração de uma proposta de estudo com o objetivo de ingressar no mestrado.

No ano de 2022, o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (DAN/PPGAS/UnB) lançou o Edital nº 03/2022, voltado à seleção de candidatos/as indígenas e quilombolas para o primeiro período letivo do curso de mestrado em Antropologia Social do DAN/PPGAS/UnB. Me inscrevi para a vaga afirmativa destinada a candidatos indígenas, que oferecia duas vagas para o mestrado. Fui, no entanto, classificado em 1º lugar entre os selecionados nessa categoria. Recebi o resultado com muita alegria e, emocionado, compartilhei a notícia com meus pais e irmãos, que também cursaram mestrado e doutorado na UnB. Também comuniquei minha aprovação aos professores do Instituto de Natureza e Cultura da Universidade Federal do Amazonas (INC/UFAM), que ficaram felizes e orgulhosos pela minha conquista. Até o momento, sou o único da minha turma de graduação a ingressar no mestrado.

Estar na Universidade de Brasília é uma vitória para mim e para o meu povo Magüta. Apesar das muitas violências e da discriminação enfrentadas pelo nosso povo,

continuamos ocupando a universidade com nossos conhecimentos, saberes e diferenças. A universidade também é nosso lugar de fala, onde podemos demarcar espaço e protagonizar dentro da academia. Estar na universidade nos permite ser protagonistas da nossa própria história, escrever sobre o nosso povo e nossos ancestrais, e atuar como pesquisadores comprometidos com a memória, a cultura e a luta dos povos indígenas.

Posso afirmar, com orgulho, que os estudos e as vivências que tive tanto na universidade quanto nas comunidades foram fundamentais para a minha formação.

Percebo que consegui trilhar um caminho marcado por superação e ampliação de conhecimentos. Posso afirmar que adquiri muitas aprendizagens significativas, que me motivam a continuar meus estudos na área da Antropologia, com o objetivo de aprofundar minhas pesquisas e, conseqüentemente, explorar com mais profundidade questões essenciais e contribuir para o avanço da área.

Essas experiências me permitiram compreender com mais profundidade as realidades dos povos indígenas e não indígenas, suas formas distintas de viver, pensar e se relacionar com o mundo.

Minha trajetória tem sido marcada pela superação de muitos desafios e pela constante ampliação de conhecimentos e saberes. Ao longo do percurso, construí aprendizagens significativas que fortalecem meu compromisso com a Antropologia e reforçam minha motivação em seguir estudando, pesquisando e contribuindo com questões relevantes para os povos indígenas e para o avanço da produção acadêmica na área.

Após a conclusão do curso de mestrado em antropologia social, reafirmo meu compromisso com a educação e com a construção de conhecimentos a partir da perspectiva indígena. Continuar estudando é, para mim, não apenas um objetivo acadêmico, mas também um sonho e um dever com meu povo. Por isso, tenho o desejo firme de ingressar no curso de doutorado, dando continuidade à minha caminhada na Antropologia, aprofundando minhas pesquisas e fortalecendo ainda mais o diálogo entre os saberes tradicionais e o conhecimento científico.

Tenho a convicção de que, neste momento, nossos ancestrais, meus pais, meus irmãos e meus professores celebram comigo essa conquista. É como se suas forças e ensinamentos me guiassem a cada passo. Continuarei a seguir caminhos de superação e

vitórias, movido pelo amor e pela responsabilidade de contribuir para o bem do meu povo Magüta e da minha família, que são minha inspiração e minha razão de lutar.

Ao longo do período de mestrado, que se estendeu por aproximadamente um ano e meio, participei de diversos eventos voltados às questões indígenas, incluindo oficinas, palestras e seminários. Esses espaços de aprendizagem e debate proporcionaram uma compreensão mais aprofundada sobre os direitos dos povos indígenas, suas demandas e os desafios enfrentados em diferentes territórios do Brasil. A vivência nesses eventos permitiu observar diretamente as estratégias de articulação comunitária e as formas de resistência utilizadas por lideranças indígenas, consolidando a percepção de que o conhecimento acadêmico deve dialogar com as práticas sociais e políticas dessas comunidades.

Além das atividades formais, envolvi-me em movimentos sociais e estudantis, como o ENEI (Encontro Nacional de Estudantes Indígenas) e a ATL (Associação de Trabalho e Liderança), bem como outros movimentos universitários voltados à defesa dos direitos indígenas. A participação ativa nesses espaços possibilitou compreender a dimensão coletiva das lutas indígenas e a importância da mobilização estudantil como instrumento de fortalecimento político e social. Cada encontro, debate e oficina ofereceu subsídios para a reflexão crítica sobre as políticas públicas, a legislação e os mecanismos de reconhecimento dos direitos originários, contribuindo de maneira significativa para a formação acadêmica.

Essas experiências tiveram impacto direto na condução do meu trabalho acadêmico, permitindo estabelecer conexões entre teoria e prática. A interação com lideranças indígenas e com outros estudantes engajados nas causas sociais ampliou a compreensão sobre os processos históricos, culturais e políticos que influenciam a vida das comunidades indígenas. Além disso, a participação em oficinas e seminários propiciou a aquisição de metodologias de pesquisa mais sensíveis às especificidades culturais e sociais dos povos indígenas, reforçando a importância de um olhar interdisciplinar e respeitoso na produção do conhecimento científico.

Outro aspecto relevante foi a oportunidade de testemunhar a força das manifestações e mobilizações indígenas em diferentes territórios do Brasil. Observando a organização e a articulação das lideranças, tornou-se evidente que a luta pelos direitos indígenas não se restringe a espaços formais de poder, mas se manifesta em práticas

cotidianas, ações coletivas e mobilizações sociais que buscam visibilidade e reconhecimento. Essa perspectiva enriqueceu a análise acadêmica, fornecendo elementos para compreender como a participação política e social influencia diretamente a preservação cultural, o fortalecimento identitário e a garantia de direitos para os povos indígenas.

A conjugação dessas vivências acadêmicas e sociais consolidou uma compreensão ampla sobre a interdependência entre pesquisa, ativismo e ação comunitária. A experiência nos eventos e movimentos fortaleceu a consciência sobre a importância de aproximar a produção acadêmica das demandas reais das comunidades indígenas, possibilitando que a pesquisa não apenas descrevesse, mas também contribuísse para a valorização de suas práticas culturais, direitos e lutas. Assim, a participação em tais espaços foi determinante para estruturar o trabalho de forma crítica, contextualizada e socialmente engajada, consolidando a relevância de uma abordagem acadêmica comprometida com a realidade e as necessidades das populações indígenas.

Profissão atual

Desde o início de 2025, iniciei uma experiência profissional significativa ao assumir o cargo de Supervisor das escolas indígenas Magüta e Kokama na Secretaria Municipal de Educação (SEMED) do município de Santo Antônio do Içá – AM. Nesta função, resido na região do rio Içá junto à minha família, o que proporciona um contato direto e contínuo com a realidade das comunidades escolares.

As visitas técnicas abrangem localidades como Santa Luzia, Monte das Oliveiras, São João, Vicente, Porto Novo I, Porto Novo II e Vila Betânia – Macürane, garantindo que a atuação pedagógica contemple as especificidades de cada comunidade ribeirinha. Esta vivência permite compreender profundamente os desafios, potencialidades e práticas educacionais desenvolvidas em contextos indígenas, oferecendo uma base concreta para análise acadêmica.



Figura 1 - Equipe SEMED e equipe pedagógica das Escolas Zona Rural do Polo 03

Fonte: Arquivo pessoal do autor (2025)

Minha rotina profissional é organizada em um ciclo de quinze dias na sede da Secretaria Municipal de Educação (**SEMED**), voltados à gestão, planejamento e articulação das atividades escolares, e quinze dias dedicados a visitas técnicas às escolas ribeirinhas, nas quais acompanho presencialmente a execução das práticas pedagógicas. A supervisão inclui oito escolas regulares e dois anexos, bem como três polos da zona rural, abrangendo diferentes modalidades de ensino, como Ensino Fundamental, Anos Iniciais, Multietapa, Multisseriado e Regular. Esse contato direto com a diversidade de estruturas educacionais e metodologias de ensino possibilita uma compreensão prática dos desafios pedagógicos e organizacionais enfrentados pelas escolas indígenas, reforçando a necessidade de articulação entre teoria acadêmica e prática educativa local.

As atividades realizadas nas escolas incluem acompanhamento da jornada pedagógica, análise dos planejamentos de turmas e orientação às práticas pedagógicas desenvolvidas pelos professores. Mensalmente, são realizadas reuniões comunitárias com gestores, professores e moradores ribeirinhos para discutir o calendário escolar, horários das turmas e estratégias pedagógicas, promovendo a sensibilização da comunidade sobre o papel da escola e a importância da educação para o desenvolvimento local. Esse processo de mediação entre comunidade e escola oferece insights valiosos para a pesquisa acadêmica, pois evidenciam como a educação indígena está intrinsecamente relacionada à cultura, ao contexto social e à participação comunitária, aspectos centrais para estudos sobre políticas educacionais em territórios indígenas.

A experiência como supervisor não se limita à gestão administrativa; ela influencia diretamente o trabalho acadêmico ao fornecer dados empíricos, observações de campo e compreensão das práticas educativas em contexto real. A interação com professores, gestores e alunos permite identificar estratégias pedagógicas efetivas, desafios na implementação de currículos e formas de articulação culturalmente sensíveis, que enriquecem a análise teórica desenvolvida na dissertação.

Além disso, o contato diário com a comunidade fortalece a percepção sobre a importância de integrar conhecimentos tradicionais e práticas comunitárias no desenvolvimento de políticas e projetos educacionais, tornando a pesquisa mais contextualizada e socialmente relevante.

Por fim, ocupar o cargo de supervisor representa não apenas a consolidação de uma trajetória profissional dedicada à educação indígena, mas também a construção de um diálogo constante entre prática e pesquisa acadêmica. Esta experiência contribui para a reflexão crítica sobre metodologias de ensino, gestão escolar e participação comunitária, permitindo que o trabalho acadêmico seja orientado por vivências reais, fortalecendo o rigor e a relevância da dissertação. Ao articular experiência prática, observação direta e análise acadêmica, torna-se possível compreender de forma abrangente os desafios e potencialidades da educação indígena.

Experiência de campo e percursos da pesquisa

Aqui, brevemente, farei uma reflexão sobre minha experiência e vivências de trabalho de campo na minha aldeia. Essa trajetória teve início ainda na adolescência, por meio da convivência e participação nas atividades da minha comunidade, e foi aprofundada durante a graduação em Antropologia, quando realizei minha pesquisa de conclusão de curso com visitas à comunidade Me'cürane.

Para este curso de mestrado em Antropologia Social, realizei aproximadamente seis meses de pesquisa de campo, entre outubro de 2024 e maio de 2025, na comunidade indígena Me'cürane. A pesquisa teve início com a experiência da viagem de Brasília, no Distrito Federal, até a comunidade localizada no município de Santo Antônio do Içá, no estado do Amazonas. Nesta parte, destacarei minha trajetória e descreverei como foi o percurso até o local da pesquisa.

Para que tudo isso fosse possível, foi necessário seguir um processo cuidadoso: organizei minhas finanças e planejei a viagem para o final de setembro de 2024, o planejamento é devido ao custo de passagens aéreas e fluviais para chegar no destino. Quero aqui registrar e destacar que sem o apoio da bolsa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), eu não teria condições de estudar nem de realizar minha pesquisa na comunidade Magüta.

Sabemos que o custo de vida na cidade tem um preço muito alto, sobretudo na questão de moradia e alimentação. Em relação as passagens para o estado do Amazonas também absurdo de caro que é., no entanto, com o recurso, consegui adquirir uma passagem de ida de Brasília para Manaus (AM), cidade que fica a aproximadamente 800 km de distância da minha cidade de origem e da aldeia onde vivem minha família e meu povo.

Após chegar a Manaus, embarquei em um novo voo com destino ao município de Tabatinga (AM). De lá, segui viagem de barco até o município de Santo Antônio do Içá. Em seguida, foi necessário utilizar uma embarcação menor para chegar à comunidade Me'cürane, onde realizei minha pesquisa de campo. Geralmente, a viagem é de canoa de madeira e motor de poupa ou rabeta que levam até aproximadamente três horas de viagem. Desde o início dessa jornada, já é possível perceber os desafios enfrentados para a realização da minha pesquisa e para manter os estudos na Universidade de Brasília – uma trajetória marcada por deslocamentos longos, difíceis e com acesso limitado.

Após chegar à comunidade, me planejei e me organizei para solicitar ao cacique a autorização para realizar a pesquisa no território. Durante nossa conversa, dialogamos sobre a importância de preservar os conhecimentos e saberes tradicionais do nosso povo, reforçando o valor da pesquisa para a memória coletiva da comunidade.

No entanto, minha chegada coincidiu com o período de campanha política partidária, o que dificultou o diálogo com a comunidade sobre os objetivos da pesquisa. Por esse motivo, foi necessário aguardar o encerramento do processo eleitoral – que envolvia a escolha de vereadores e do prefeito – para então dar continuidade às conversas e iniciar efetivamente o trabalho de campo.

Além disso, durante minha estadia na comunidade, tive a oportunidade de participar das reuniões comunitárias e dos encontros promovidos pelo Instituto de

Etnodesenvolvimento Ngutapa– uma organização voltada para a preservação ambiental, o fortalecimento da cultura indígena Magüta, o empoderamento justo e sustentável, e a promoção da agroecologia integrada à sustentabilidade. Esses encontros ocorreram na maloca Tchirugüne e foram conduzidos pelas lideranças locais responsáveis.



Figura 2 - Sinésio Isaque, liderança da comunidade Me'cürane, pertencente ao clã Matakü rü Menecü (clã da onça)

Fonte: Arquivo pessoal do autor (2025)

Segundo Sinésio Isaque Trovão – sobre o Instituto Ngutapa:

É Instituto Etnodesenvolvimento Ngutapa, o instituto foi organizado com objetivo de organizar assembleia extraordinária da coordenação organização indígenas da Amazônia brasileira COIAB, aqui na região do Alto Solimões e no município de Santo Antônio do Iça - AM. Então no ano de 2018, primeira reunião com as lideranças de vários povos indígenas do Brasil veio aqui na comunidade Vila Betânia, onde a comunidade aceitou a realização da reunião. No mês de junho de 2018, nos iniciamos a primeira limpeza do terreno Maloca Tchirugüne. Então no ano

seguinte 2019, no primeiro passo iniciou –se com 19 pessoas o movimento começou a limpar terreno no segundo dia aumentaram com 80 pessoas para ajudar criar Tchirugüne. No ano de 2020 foi criado estatuto, legalmente como instituto foi 2020, no início do ano foi realmente reconhecido como Instituto Etnodesenvolvimento Ngutapa. A mola se transformou como instituto, hoje em dia instituto é uma organização ter referência aqui na região do Alto Rio Solimões, principalmente aqui na bacia do rio Iça.

O depoimento de Sinésio Isaque Trovão sobre o **Instituto Etnodesenvolvimento Ngutapa (IEN)** revela um importante processo de mobilização e fortalecimento das organizações indígenas na região do Alto Solimões. Sua fala destaca o protagonismo das comunidades indígenas na criação de uma instituição voltada ao etnodesenvolvimento, à autonomia e à valorização dos saberes e modos de vida tradicionais.

Percebe-se que o **Ngutapa** surgiu de uma iniciativa coletiva, marcada por esforço comunitário, união e compromisso com a construção de um espaço próprio de decisão e articulação política. A narrativa também mostra como o Instituto se consolidou de forma gradual, desde a limpeza do terreno e a construção da maloca Tchirugüne até o reconhecimento legal em 2020, simbolizando não apenas a criação de uma estrutura física, mas também a afirmação da identidade e da força dos povos indígenas do Alto Rio Solimões.

Trata-se, portanto, de um exemplo significativo de resistência e de fortalecimento cultural, social e político, que reafirma a importância das organizações indígenas na defesa de seus territórios e na promoção do desenvolvimento com base em seus próprios valores e princípios.

Observa-se, na imagem, a realização de uma atividade de capacitação voltada ao **Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA)** na comunidade. Esse tipo de treinamento é de grande relevância, pois contribui para o fortalecimento das práticas de gestão sustentável dos territórios indígenas, promovendo o planejamento participativo, o uso equilibrado dos recursos naturais e a valorização dos conhecimentos tradicionais.

A iniciativa demonstra o compromisso da comunidade com a autonomia na gestão de seu território **e com a** formação de lideranças capacitadas para enfrentar os desafios socioambientais contemporâneos, garantindo, assim, a preservação do meio ambiente e a continuidade dos modos de vida tradicionais das populações indígenas.



Figura 3 - Treinamento sobre PGTA e PNGATI

Fonte: Instituto Ngutopa (2025)

O instituto está envolvido com os povos indígenas da região do rio Iça, no Amazonas, atuando em parceria com a WCS Brasil (Sociedade para conservar a vida silvestre). E também participa de iniciativas como a elaboração de Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTAs) para terras indígenas como Betânia, Matintin e Alto Iça – ações importantes para garanti o protagonismo indígena na conservação ambiental e na

gestão de território. Em novembro de 2024 a 2025, os Instituto Nguta, em parceria com Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e Articulação das Organizações e Povos Indígenas do Amazonas (APIAM), realizou um curso, oficinas e capacitação sobre Direitos Indígenas e a Políticas Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terra Indígenas (PNGATI), voltado à formação de multiplicadores para fortalecer na elaboração de seus próprios PGTAs. Vale ressaltar que aqui na nossa comunidade tem a Maloca Tchirugünefoi criado em 2018, a maloca é um espaço onde acontece reuniões da comunidade tanto palestra da saúde, educação e preservação da cultura do povo. A propósito, maloca Tchirugün tem atuado no resgate, objetivando a valorização do modo de vida tradicional. O Instituto Etnodesenvolvimento Ngutapa, localizado na comunidade Vila Betânia –Me’cürane. Sr. Sinésio Trovão é uma liderança da Comunidade Me’cürane.

Portanto, além de participar das reuniões, também me envolvi em diversas atividades realizadas pela comunidade e por minha família. A atividade com a minha família envolvia pescaria, a roça e produção de farinhas. E com a comunidade envolvia a participação nas reuniões ou atividade realizadas pelas escolas e lideranças. Ao longo dos meses de experiência e vivência na comunidade Me’cürane, tive a oportunidade de participar ativamente de trocas de saberes, aprofundando meu entendimento sobre a realidade, a cultura e os modos de vida do nosso povo Magüta.

INTRODUÇÃO

Entre os povos indígenas do Alto Rio Solimões, os Magüta conhecidos como o povo Tikuna (nama na cuagü i nacüma norü u'ü i utü'ü) preservam uma rica tradição de saberes ancestrais que integram corpo, espírito e natureza em um mesmo sistema de conhecimento. A prática de cura entre os Magüta é conduzida principalmente pelos pajés, figuras centrais na vida comunitária, responsáveis por restabelecer o equilíbrio entre o mundo visível e o invisível. Sua atuação ultrapassa a dimensão biomédica, abrangendo aspectos espirituais, sociais e ambientais que estruturam a cosmologia indígena.

Dentre que preservam um vasto conhecimento sobre as plantas medicinais e os saberes de cura que atravessam gerações. A arte da cura entre os Magüta está intimamente relacionada à figura do pajé, mediador entre o mundo físico e espiritual, aquele que detém o dom de compreender as doenças não apenas como desequilíbrios do corpo, mas também como rupturas nas relações sociais, espirituais e ambientais.

De acordo com o pensamento indígena, o corpo, a natureza e o espírito estão entrelaçados em uma rede de reciprocidades. Como afirma Ailton Krenak (2019), o modo de viver indígena é sustentado pela “consciência de pertencimento à Terra”, o que implica uma concepção de saúde que ultrapassa o campo biomédico e se enraíza na harmonia entre humanos e não humanos. Nesse sentido, a cura promovida pelos pajés Magüta não é apenas terapêutica, mas também cosmológica, pois restaura o equilíbrio entre o indivíduo e o universo que o cerca.

A prática de cura, segundo Davi Kopenawa (2015), é um ato de escuta e diálogo com os espíritos da floresta, uma sabedoria que exige preparo espiritual, conhecimento das plantas e respeito às forças invisíveis que habitam o mundo. Assim, o pajé é reconhecido como guardião da memória ancestral e intérprete das vozes da floresta, transmitindo ensinamentos que orientam tanto a saúde física quanto o bem-estar coletivo.

Entre os Magüta, o uso das plantas medicinais é parte essencial da vida cotidiana e das práticas rituais. As ervas, cascas, raízes e folhas são empregadas não apenas para curar doenças, mas também para fortalecer o espírito, proteger contra forças negativas e manter o equilíbrio entre corpo e natureza. Como destaca Gersem Baniwa (2019), o conhecimento tradicional indígena é “uma ciência viva”, resultado da experiência acumulada na convivência com a floresta e do diálogo permanente com os seres espirituais.

Estudar os pajés, as plantas medicinais e a arte da cura entre os Magüta são reconhecer a profundidade de um sistema de saberes que integra espiritualidade, ecologia e medicina. É também reafirmar o valor das epistemologias indígenas, frequentemente silenciadas pela ciência ocidental, mas fundamentais para repensar as relações entre saúde, natureza e cultura.

As plantas medicinais ocupam papel fundamental nesse processo de cura, sendo considerados seres dotados de força e sabedoria. O conhecimento sobre suas propriedades é transmitido oralmente de geração em geração, constituindo um patrimônio imaterial de grande relevância para a identidade e a resistência cultural do povo Magüta. Cada planta carrega um espírito e um propósito, e seu uso é orientado por cânticos, rezas e rituais conduzidos pelo pajé, que atua como mediador entre os humanos e os seres da floresta.

A arte da cura, portanto, expressa uma forma complexa de compreender a saúde e a doença, baseada em princípios de equilíbrio, reciprocidade e respeito à natureza. Estudar essas práticas permite reconhecer a importância dos saberes tradicionais indígenas como partes essenciais da diversidade cultural e epistemológica da Amazônia. Este trabalho busca compreender como os pajés Magüta utilizam as plantas medicinais em suas práticas de cura, analisando o significado simbólico, espiritual e social dessas práticas no contexto contemporâneo.

A compreensão das práticas de cura entre os Magüta, conhecidos na literatura antropológica como o povo Tikuna, exige um olhar que ultrapasse as fronteiras do pensamento ocidental sobre saúde e doença. Entre os povos indígenas da Amazônia, a cura não é apenas um processo biológico ou médico, mas um ato profundamente espiritual, cosmológico e relacional. O pajé figura central na vida ritual e terapêutica atua como mediador entre os mundos visível e invisível, mobilizando saberes ancestrais, cantos, plantas e espíritos protetores para restabelecer a harmonia da vida. Como afirma Gersem Baniwa (2019, p. 45), “o conhecimento indígena não separa o corpo da alma, o humano da natureza, o mundo material do espiritual. Tudo está interligado por uma teia de relações que garante o equilíbrio da vida”.

Nos territórios Magüta, as plantas medicinais são dotadas de força e consciência. Elas não são vistas como simples recursos naturais, mas como seres vivos com agência própria, capazes de dialogar com o pajé e contribuir no processo de cura. A utilização das plantas envolve cantos, sopros, rezas e orientações recebidas por meio dos sonhos e das visões xamânicas. Segundo o líder Tikuna João Paulo Lima (apud SANTOS, 2017, p.

83), “as plantas escutam, entendem e respondem quando o pajé as chama. Elas são nossos parentes(as) e nossas professoras, pois ensinam como cuidar do corpo e do espírito”.

A arte da cura Magüta está, portanto, fundamentada em uma cosmologia que concebe o mundo como um conjunto de relações entre humanos, espíritos e natureza. Eduardo Viveiros de Castro (2002) denomina essa lógica como perspectivismo ameríndio, em que todos os seres humanos, animais, plantas e espíritos — possuem perspectivas próprias e compartilham uma condição de pessoa. Nesse contexto, o pajé é o especialista em transitar entre essas perspectivas, mantendo a comunicação com os demais seres e garantindo o equilíbrio do cosmos. Para os Magüta, o adoecimento pode ser interpretado como um desequilíbrio nas relações espirituais, exigindo rituais específicos de reconciliação.

De acordo com a antropóloga Els Lagrou (2007, p. 132), “a cura xamânica é uma arte estética e ética: estética porque envolve sons, cores, imagens e movimentos; ética porque refaz o vínculo entre seres que haviam se distanciado”. Nos rituais de cura Magüta, o uso das plantas medicinais está intimamente relacionado à música e à palavra ritual. O pajé entoia cantos que despertam a força das plantas e dos espíritos auxiliares, guiando o processo de cura tanto do indivíduo quanto da comunidade. Essa dimensão coletiva reforça o princípio de que “a saúde é o equilíbrio entre corpo, espírito e território” (BANIWA, 2019, p. 52).

Ao longo da história, a medicina indígena Magüta tem resistido às imposições do sistema biomédico ocidental, preservando suas práticas através da oralidade e da transmissão intergeracional do conhecimento. As parteiras, curadores e pajés são reconhecidos como guardiões do saber ancestral, responsáveis por manter viva a memória dos antepassados e a continuidade da vida. A pesquisadora indígena Márcia Kambeba (2018, p. 66) destaca que “o saber tradicional não se separa do modo de viver; ele nasce do convívio com o território, das histórias contadas, das experiências com as plantas e com os espíritos da floresta”. Assim, a transmissão do conhecimento não se dá apenas por meio do ensino, mas pela vivência cotidiana e pela escuta do mundo natural.

A arte da cura Magüta é também um campo de resistência cultural. Em um contexto histórico marcado por colonização, missões religiosas e políticas de assimilação, os pajés e seus saberes foram perseguidos e deslegitimados. No entanto, tais práticas persistem como formas de afirmação identitária e espiritual. O antropólogo Bruce Albert (2000, p. 210) observa que “os povos indígenas reinventam suas tradições diante das

transformações do mundo, articulando práticas antigas com novas estratégias de resistência cultural”. Entre os Magüta, a pajelança contemporânea reflete essa capacidade de adaptação, unindo elementos tradicionais a novos entendimentos sobre saúde coletiva, meio ambiente e espiritualidade.

Nesse sentido, compreender os pajés, as plantas medicinais e a arte da cura entre os Magüta são compreender uma epistemologia própria, um modo de pensar e de existir no mundo que desafia as fronteiras da ciência moderna. A saúde, para os povos indígenas, é um estado de harmonia entre seres, territórios e espíritos, e o papel do pajé é garantir que essa harmonia seja continuamente restaurada. Como ensina Davi Kopenawa Yanomami (2010, p. 287), “os xamãs sustentam o céu para que ele não caia sobre nós; eles fazem o mundo continuar vivo com seus cantos e sopros”. Essa imagem poética expressa, de modo profundo, a dimensão cósmica e ética da pajelança: cuidar da vida é cuidar da relação entre todos os seres.

As práticas de cura Magüta a partir da centralidade do pajé e das plantas medicinais como mediadores da vida. Ao abordar os fundamentos espirituais, simbólicos e ecológicos dessas práticas, busca-se evidenciar como o conhecimento indígena constitui uma forma legítima de ciência, articulando saber, experiência e espiritualidade em uma unidade inseparável.

1. Du’ügü i Magüta rü Pogüta

Nesse trabalho, apresentando o povo *Magüta* ou *Pogüta*, mais conhecido como Tikuna. Mas por que utilizamos os termos Magüta ou Pogüta? O pesquisador indígena e antropólogo Iury Felipe (2021), pertencente à minha comunidade de origem, explica que a autodenominação é Magüta. Acrescento ainda que Pogüta é uma forma de identificação usada em algumas outras comunidades, ou seja, a forma de autodenominação pode variar de acordo com cada localidade.

No nosso território, sobretudo na comunidade indígena Me’cürane, os anciãos, quando questionados, afirmam pertencer ao povo Magüta. Por isso, estou de acordo com o pesquisador e, neste trabalho, utilizaremos a autodenominação Magüta.

Magütagü/Magüta é a autodenominação do meu povo. Magüta significa povo pescado no igarapé Éware. Lugar este sagrado para

o povo Magüta. Somos chamados pelos brancos de Tukúna (Curt Nimuendajú, 1929), Ticuna (Pacheco de Oliveira, 1988) Tükúna (Cardoso de Oliveira, 1996 [1964], Tikuna (Gonzáles, 1995). Uso neste trabalho nossa autodenominação – Magüta. (FELIPE, 2021: p. 8)

Esse reconhecimento da autodenominação Magüta, presente entre os anciãos da comunidade Me'cürane, está profundamente ligado às origens e à memória ancestral do povo. De acordo com os relatos da tradição oral, transmitidos pelos mais velhos, o povo Magüta é originário do igarapé Éware, localizado nas nascentes do igarapé Tunetü- São Jerônimo –, afluente da margem esquerda do Alto Rio Solimões, entre os municípios de Tabatinga e São Paulo de Olivença, no estado do Amazonas.

Mapa de Localização: Fontes sugeridas para delimitação oficial: FUNAI- Coordenação de Geoprocessamento; IBGE — Malha Municipal Digital.

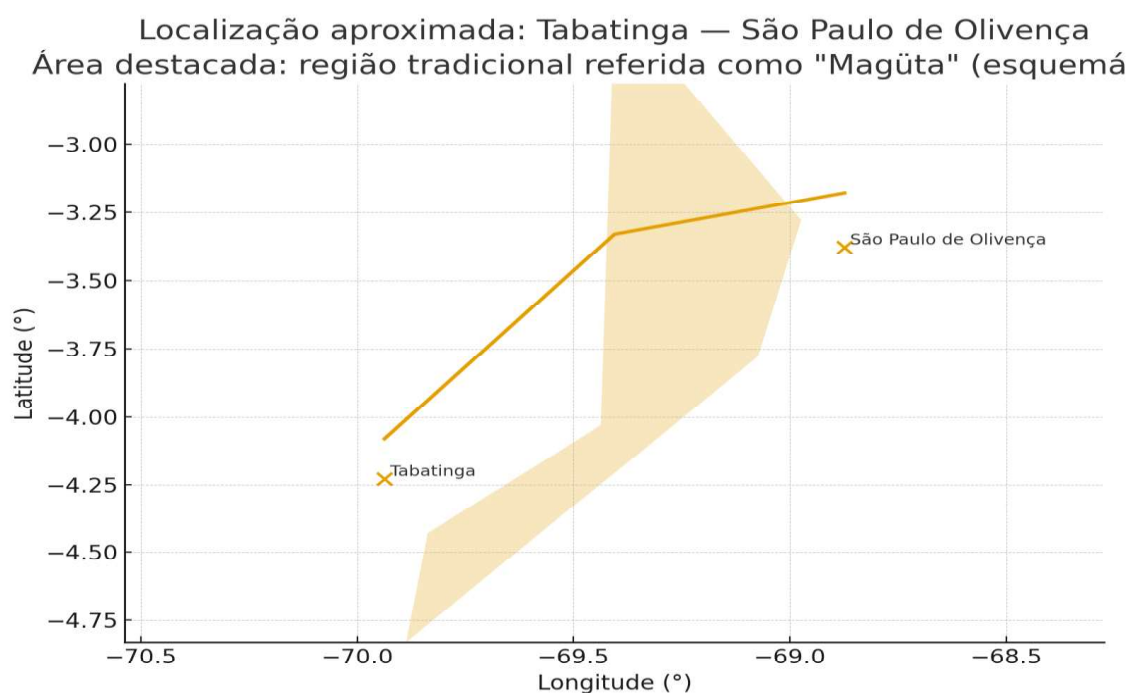


Figura 4 – Delimitação da Terra Indígena Éware 1 entre Tabatinga e São Paulo de Olivença, Amazonas.

Fonte: IBGE (2022)

Como afirma Felipe (2021):

De acordo com os anciãos e anciãs, o povo Magüta é originário do igarapé Éware, situado nas nascentes do igarapé Tunetü – São

Jerônimo – tributário da margem esquerda do alto rio Solimões, trecho localizado entre municípios de Tabatinga e São de Olivença, no estado do Amazonas. O povo Magüta, segundo os autores da tradição oral, se dividiram em clãs – duas famílias extensas [...]. Das memórias e histórias que os autores anciões, da tradição oral, contam está o fato de que nossos ancestrais viviam entre dois mundos, pois eram encantados. Nessa época havia quatro heróis culturais, Ngu'tapa é, Yo'i, Mowatcha, Ipi e Aicüna, que foram importantes, pois atuaram nos ensinando o modo de ser e viver como Magüta, traçaram preceitos éticos, estéticos, valores, práticas que nos fazem sermos quem somos. (FELIPE, 2021: p. 25)

A partir dessas narrativas de origem e dos ensinamentos deixados pelos heróis culturais, compreendemos não apenas o modo de ser Magüta, mas também a importância da territorialidade e da língua como elementos fundamentais da identidade do povo. Atualmente, a população indígena Magüta vive na região da tríplice fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia, com presença nos territórios do alto, médio e baixo rio Solimões, bem como no rio Içá, sendo o povo indígena mais numeroso na Amazônia brasileira.

Segundo Felipe (2021), a língua Magüta é considerada isolada, ou seja, sem relação com nenhum outro tronco linguístico conhecido no país. O autor destaca que, de acordo com Nimuendajú (1977 [1929]), a única língua que apresentava alguma semelhança com a dos Magüta era a língua do povo indígena Yuri, já extinta no processo de colonização:

“A população indígena Magüta vive na tríplice fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia. Estamos no alto, médio e baixo rio Solimões e rio Içá e somos o mais numeroso povo indígena na Amazônia brasileira. Segundo Nimuendajú (1977 [1929]), a língua dos Magüta é considerada isolada, ou seja, sem tronco linguístico com vinculação a nenhum outro povo indígena do país. Uma única língua, segundo Nimuendajú, se aproxima da nossa, que é a língua do povo indígena Yuri, já extinta nesse processo de colonização”. (FELIPE, 2021, p. 9)

Segundo Marília Facó Soares, os Magüta constituem o povo indígena mais numeroso da Amazônia brasileira. Sua trajetória é marcada por episódios de violência, como a entrada de seringueiros, pescadores e madeireiros em seu território, especialmente na região do rio Solimões. Apesar desse histórico de invasões e conflitos, foi apenas na década de 1990 que obtiveram o reconhecimento oficial da maior parte de suas terras. Atualmente, enfrentam o desafio de manter a sustentabilidade econômica e ambiental de seus territórios, além de buscar relações mais equilibradas com a sociedade envolvente, sem abrir mão de preservar sua cultura, que é amplamente reconhecida, inclusive internacionalmente, por meio de suas máscaras, desenhos e pinturas (SOARES, 2020: S.d.).

Dados estimados no verbete de acordo com Soares é estimada em cerca de 57.571 pessoas, distribuídas em 23 áreas indígenas oficialmente reconhecidas, conforme dados do SIASI/SESAI (2020). Tradicionalmente, ocupam a região do alto rio Solimões e do rio Içá, situada na tríplice fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia. Nos países vizinhos, também há presença significativa do povo Magüta: no Peru, aproximadamente 6.982 pessoas, segundo o Instituto Nacional de Estatística e Informática (INEI, 2007), e na Colômbia, cerca de 8.000, conforme Goulard, 2011. (SOARES, 2020: S.d).

1.1. Contextualização histórica da Comunidade Me'cürane – Vila Betânia

A comunidade indígena Me'cürane – Vila Betânia, localizada às margens do Rio Içá, especificamente Lago Caruaru, constitui hoje um dos mais importantes núcleos de ocupação Magüta no Alto Solimões. Sua formação remonta ao início da década de 1960, quando o missionário escocês André Holmes, representante da *Associação Batista do Evangelismo Mundial*, “adquiriu” as terras da área de Nelson Franco e, posteriormente, as repassou formalmente aos Magüta, com documentação registrada em cartório. Esse gesto, inscrito dentro de uma lógica missionária e colonizadora, resultou em um processo de reorganização espacial e política da comunidade. Em 1962, o lugar recebeu o nome de Vila Betânia, em referência a uma localidade bíblica associada à hospitalidade e ao acolhimento.

Comunidade Indígena Betania Me'cürane, foto de 1987 e 2025

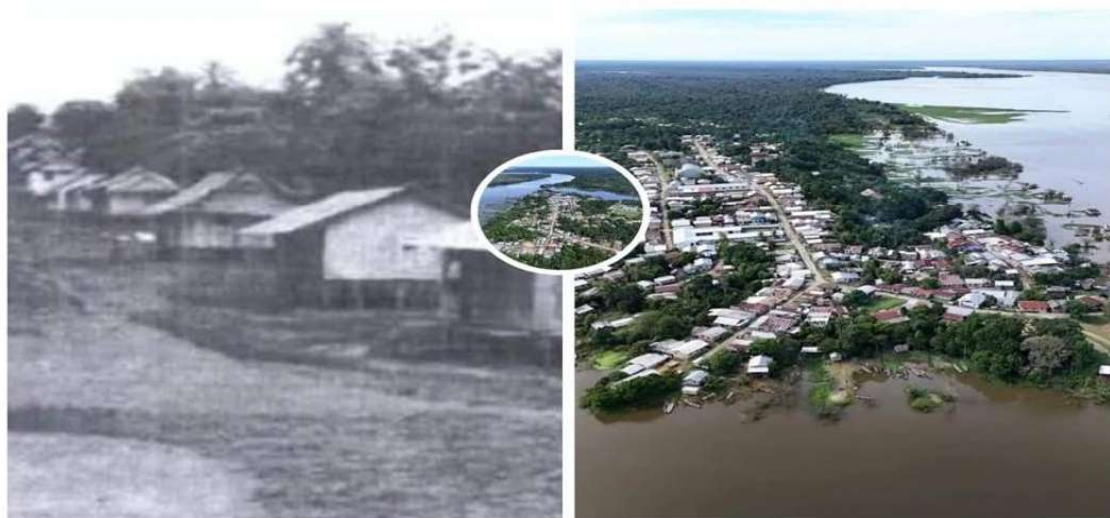


Figura 5 - Comunidade Me'cürane em 1987 e 2025.

Fonte: Arquivo da comunidade (2025)

Atualmente, estima-se que a comunidade abrigue cerca de 5.000 habitantes, todos pertencentes ao povo Magüta, de acordo com informações fornecidas pela equipe técnica de saúde local. Tal contingente populacional evidencia a centralidade da comunidade como polo de sociabilidade, circulação e práticas culturais, bem como sua relevância política no conjunto das terras indígenas Magüta.



Figura 6 - Área delimitada da Terra Indígena Betânia I e II.

Fonte: Google Maps (2025)

A figura apresenta a Terra Indígena Betânia (TIB), dividida em dois segmentos principais – Betânia I e Betânia II –, de acordo com delimitação em linha vermelha do mapa. Esse recorte territorial reflete não apenas a ocupação física, mas também os processos de territorialização que envolvem disputas, negociações e formas próprias de gestão coletiva da terra. Segundo Oliveira (1988), o território Magüta apresenta grande diversidade de ambientes aquáticos, que desempenham papel fundamental na subsistência e na organização social das comunidades. Vale ressaltar que, na Terra Indígena Betânia (TIB), existem vários lagos preservados pelos membros da comunidade Me'cürane, entre os quais se destaca o lago do Buiçu. Dentro desse lago principal, encontram-se ainda diversos lagos menores, que são igualmente preservados e utilizados de forma sustentável pelos moradores locais.

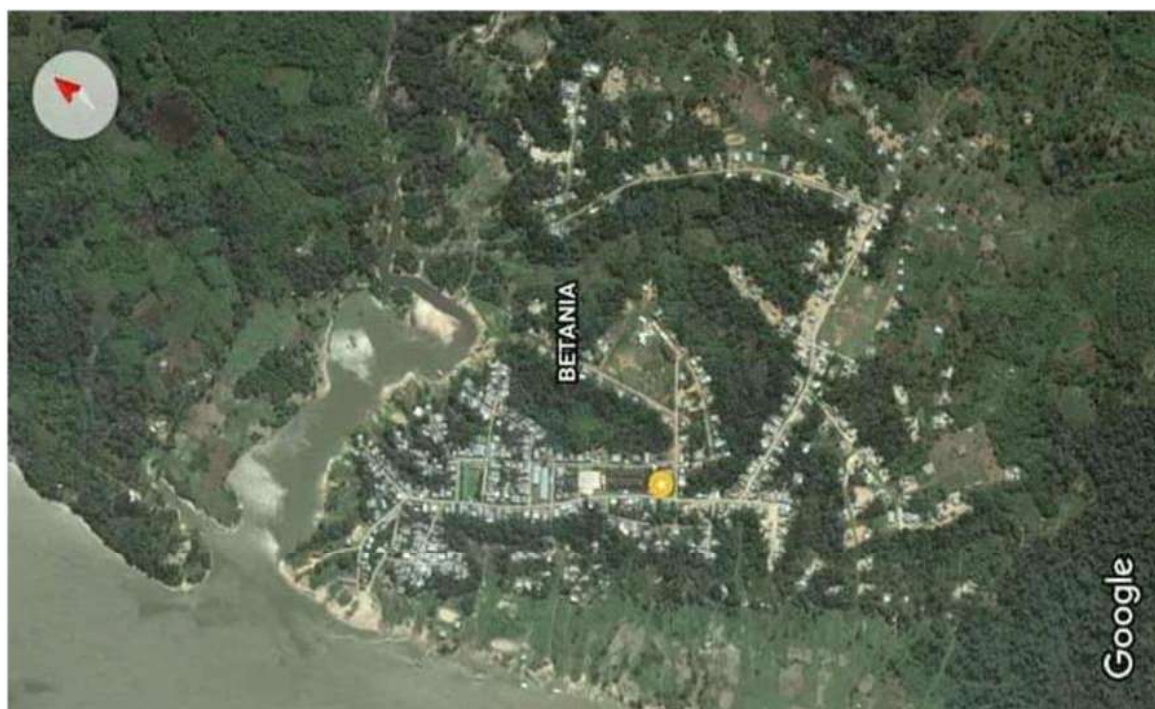


Figura 7 - Organização de residências da comunidade Me'cürane.

Fonte: Google Maps (2025)

Na figura 7, a imagem de satélite da comunidade Me'cürane revela a organização espacial do assentamento, estruturado, como é característico entre os Magüta, em torno dos igarapés. Essa disposição não é meramente funcional, mas traduz uma cosmologia que articula a água como fonte de vida, de circulação e de proteção espiritual. A proximidade com os igarapés funciona, assim, como uma estratégia tanto de subsistência quanto de re-existência (Albert & Ramos, 2002), diante das pressões externas e das transformações impostas pela expansão missionária, pelo Estado e por frentes econômicas regionais.

Embora a imagem não permita visualizar em detalhes, a comunidade encontra-se cercada por uma diversidade de frutíferas nativas, tais como o açaí, o cupuaçu, o buriti, a sapota e o abiu, entre muitas outras frutas nativas. Essas espécies não apenas garantem a segurança alimentar, mas também integram um sistema simbólico e ritual de grande importância para os Magüta. O cultivo e o cuidado com essas plantas expressam uma relação de reciprocidade com o ambiente, fundamental para a reprodução social e cultural da comunidade.



Figura 8 - As primeiras residências tradicionais em Me'cürane, agosto de 1963

Fonte: Arquivo da comunidade (1963)

Ao adentrar a comunidade Me'cürane, sou novamente como sempre e imediatamente impactado pela disposição das casas e pela presença marcante da natureza ao redor. O ar úmido dos igarapés misturando com o cheiro e terroso das folhas de buriti e do cupuaçu, lembrando-nos da íntima relação que os Magüta mantêm com o ambiente. Caminhando entre as primeiras casas construídas pelos nossos avós e avós, percebo a transformação arquitetônica: estruturas retangulares de madeira, telhados de palha mais uniformes, portas e janelas de madeira pintada. A anciã Nailda Sales me explica que essas mudanças refletem influências externas, resultado do contato gradual com missionários e agentes escolares, mas que, ainda assim, o traço Magüta permanece, na orientação das casas em relação aos igarapés e na presença de quintais repletos de árvores frutíferas nativas.

Muito antes dessas casas, as famílias Magüta habitavam as tradicionais malocas, casas fechadas, circulares, cobertas com folhas decanarana, que protegiam do sol, de mosquitos e da chuva intensa do alto Amazonas. A anciã Nailda lembra com precisão:

“Antes, a gente dormia e vivíamos juntos na maloca. A casa era nossa proteção e nosso espaço de histórias. Cada maloca tinha espaço para fogo, para contar lendas, cantar e preparar remédios com as plantas dos igarapés e das várzeas.”

Mesmo antes da fundação formal da comunidade, já existiam moradores no local. De acordo com a anciã Nailda, os Magüta começaram a limpar o terreno, ampliar o espaço e organizar a ocupação do território, que, segundo ela, havia sido “doador” por missionários escoceses e americanos. Esse gesto de doação, apesar de inserido em uma lógica colonial e missionária, foi fundamental para garantir a posse documentada e a continuidade do povo Magüta em Me’cürane.

A fundação da comunidade teve início com dez famílias Tikuna, pertencentes a diferentes linhagens, entre elas: Manguari, Mutum, Arara, Buriti, Jenipapo, Saúva, Avaí e Onça. Nailda aponta que, desde esses primeiros momentos, os vínculos de parentesco e a reciprocidade entre famílias foram essenciais para a sobrevivência e a organização social. Observa figura a baixo:

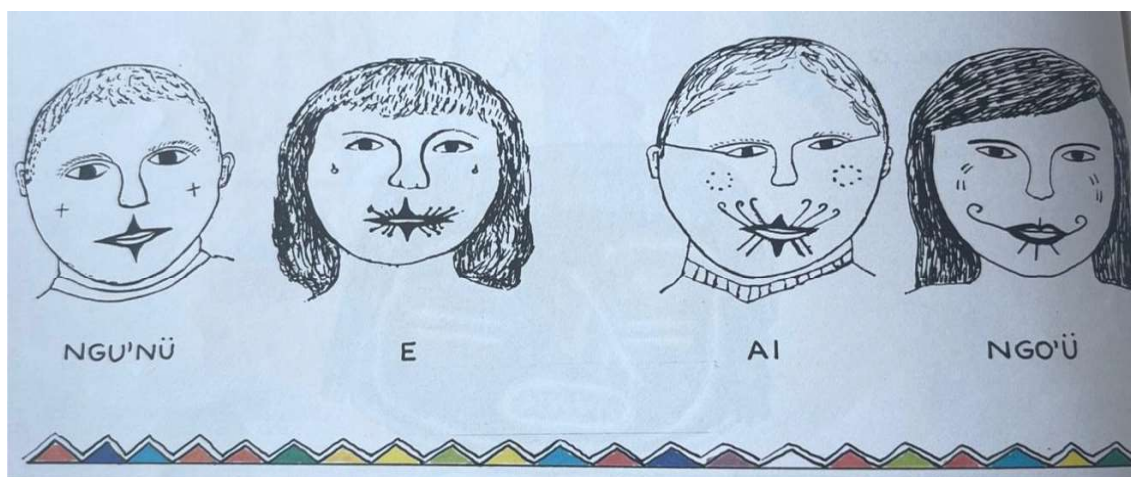


Figura 9 - Pinturas tradicionais de 4 clãs, pertencente de nações de aves e plantas.

Fonte: Jussara Gruber (1992)

De acordo com o Censo IBGE 2022, A população pertencente à etnia Tikuna no Brasil é de **74.061 pessoas**. Os Tikuna são a etnia indígena mais populosa do país. A maior parte dessa população está concentrada no estado do Amazonas, com 73.564 indivíduos, vivendo majoritariamente em Terras Indígenas na região do Alto Solimões. Os dados do IBGE são a fonte primária e mais abrangente para estatísticas populacionais oficiais no Brasil, superando estimativas anteriores de outras instituições como o ISA para fins de precisão censitária.

Tabela 1:

Ano	População na terra indígena	Fonte	
2011	5341	CR Alto Solimões (FUNAI)	
2004	3029	Funasa	
1998	3486	CGTT	
1987	2085	FUNAI	

Fonte: Site Terras Indígenas no Brasil do Instituto Socioambiental, acesso: 26/09/2025

Ao caminhar pelos arredores da escola comunitária, Nailda Sales recorda a chegada do missionário escocês André Holmes e sua iniciativa de alfabetizar e catequizar os Magüta. Ele começou ensinando adultos, permitindo que os primeiros habitantes aprendessem a escrever e ler seus próprios nomes. Essa alfabetização inicial representou um marco importante, pois abriu caminhos para a escolarização das crianças e jovens. Nailda enfatiza:

“Aprender a escrever e a ler nossos nomes foi a primeira ponte. Depois, as crianças e os jovens começaram a aprender, mas sempre com nossos costumes. Nunca esquecemos de cantar nossas histórias, de aprender com as plantas e com os mais velhos.”

A escola foi concebida não apenas para ensinar alfabetização, mas como um espaço de cuidado e preservação cultural. Por meio do ensino formal, buscou-se garantir que os conhecimentos ancestrais, a língua Magüta e as práticas tradicionais fossem valorizados e transmitidos às novas gerações. Nailda reforça que, embora a educação tivesse influências externas, os valores permaneciam centrais: a aprendizagem deveria dialogar com a história e a cultura local.

Segundo relato do ex-cacique Augusto Paulo – Te’patüciü, deixava claro que seu objetivo não era substituir os modos de vida Magüta, mas fortalecê-los, mesmo no contexto do evangelismo. Ele incentivava a manutenção dos costumes, da língua e dos saberes tradicionais, respeitando a autonomia cultural dos Magüta. Nailda comenta, com um sorriso e a voz embargada pela memória:

“Ele dizia: 'Vocês podem acreditar em Deus, mas nunca deixem de cuidar da sua história e das suas plantas, de cantar suas canções e contar suas lendas.' Ele entendia que ser Tikuna era também preservar a memória do lugar.”

A paisagem ao redor da comunidade reforça essa conexão. Os quintais e terrenos cultivados exibem açaí, cupuaçu, buriti, sapota, abiu, entre outras frutas nativas. O cheiro doce do cupuaçu maduro mistura-se ao aroma das folhas molhadas, enquanto o som constante das águas dos igarapés parece marcar o ritmo da vida cotidiana. A anciã Nailda observa e explica que essas árvores não são apenas alimento: são memória, referência ancestral e instrumentos de cuidado com o corpo e o espírito.

Durante minhas caminhadas, percebo também a presença de locais de encontro e socialização: os espaços para reuniões, pequenos pátios entre casas, onde as crianças brincam e os adultos discutem assuntos comunitários. Nailda destaca que essas interações são essenciais para a reprodução social, pois reforçam os laços de parentesco e de solidariedade. A organização do território, embora tenha recebido influências externas, permanece profundamente Magüta: o respeito aos igarapés, às áreas de cultivo e aos espaços sagrados demonstra a continuidade de saberes e práticas ancestrais.

Ao final do dia, escrevo estas observações com a sensação de que Me'cürane é ao mesmo tempo uma história viva e uma paisagem em transformação. As casas modernas e as malocas históricas coexistem na memória da comunidade; a língua Magüta é ensinada ao lado da leitura e da escrita ocidental; o legado missionário se articula com o conhecimento ancestral, formando uma rede complexa de aprendizagem e resistência.



Figura 10 - Aciã Nailda Sales na varanda de sua residência.

Fonte: Arquivo pessoal do autor (2025)

A anciã ressalta que as nossas histórias estão em tudo:

“A nossa história está nas árvores, nas águas, nos nomes que escrevemos e nas histórias que contamos. A vida aqui é uma continuidade, sempre ligada aos nossos avós e àquilo que eles ensinaram.”

De fato, como a nossa língua, as nossas práticas e modos de vida está conectado aos nossos ancestrais. Percebe-se que isso continuará nas próximas gerações.

1.2 Justificativa

Como pesquisador indígena Magüta, desde a graduação, sempre fui atraído pela abordagem de nossa própria causa, especialmente no que se refere à saúde indígena e às práticas tradicionais de cura. Esse interesse nasce não apenas de uma inquietação acadêmica, mas de um compromisso ético e espiritual com o meu povo e com o território

que nos sustenta. A pesquisa, para mim, é também um ato de pertencimento e resistência, pois estudar a saúde Magüta significa reafirmar o valor dos conhecimentos herdados dos nossos antepassados saberes que foram por muito tempo silenciados ou desvalorizados pela ciência ocidental.

A experiência de formação acadêmica me fez perceber a importância de dialogar entre o conhecimento tradicional e o científico, sem hierarquizá-los. A medicina dos pajés e o uso das plantas medicinais não podem ser reduzidos a práticas “alternativas”, mas devem ser reconhecidos como expressões de uma ciência indígena, construída pela observação da natureza, pela experiência espiritual e pela memória coletiva. Como afirma Gersem Baniwa (2019, p. 40), “a pesquisa indígena deve nascer da vida dos povos e retornar a ela, fortalecendo a identidade e a autonomia das comunidades”.

Assim, ao investigar a saúde Magüta, busco compreender como as práticas de cura revelam uma concepção ampla de bem-estar, que integra corpo, espírito, território e coletividade. Essa perspectiva rompe com a visão fragmentada da biomedicina e afirma uma epistemologia própria, baseada na reciprocidade e na interdependência entre todos os seres. A figura do pajé, nesse contexto, é central: ele não é apenas um curador, mas um guardião da vida, um mediador entre humanos, plantas e espíritos.

Portanto, esta pesquisa não se limita a um estudo descritivo sobre o uso de plantas medicinais; ela é, antes de tudo, uma tentativa de valorizar e fortalecer os saberes Magüta, reafirmando que o conhecimento indígena é parte essencial da diversidade cultural e científica do Brasil. Ao narrar e refletir sobre nossa própria experiência, contribuo para que a voz dos povos indígenas seja ouvida e reconhecida no campo acadêmico.

A idéia que defendo aqui é que nós, como indígena Magüta, sejamos protagonistas para escrevermos nossas próprias histórias, memórias de lutas, vivências e experiências dentro do território. E também para se curar e cuidar.

De acordo com a Constituição Federal de 1988, “reconhece-se aos povos indígenas sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” (BRASIL, 1988, art. 231).

1.3 Objetivo da pesquisa

Este trabalho propõe discutir e compreender a atuação dos pajés na comunidade Me'cürane, com foco em suas práticas de cuidado, benzimento e cura. Essas técnicas tradicionais, representam não apenas formas de tratamento espiritual e físico, mas também importantes saberes ancestrais que sustentam o equilíbrio comunitário. Busca-se retratar a trajetória de vida dos pajés: como se reconhecem em sua missão, como ocorre o processo de formação, e de que maneira exercem sua função dentro da comunidade, fortalecendo os vínculos coletivos e a continuidade dos conhecimentos tradicionais.

Objetivo geral:

Discutir ou compreender a atuação de um pajé na comunidade Me'cürane com foco em suas práticas de cuidado, benzimento e cura que curam e cuidam das pessoas nas comunidades e que são praticadas e transmitidas para os futuros pajés.

Objetivos específicos:

- Retratar sobre a história de vida dos pajés;
- Discutir como o povo Magüta concebe e vivencia a arte da cura;
- Abordar o uso das plantas medicinais;

Portanto, está dissertação visa discutir como o povo Magüta concebe e vivencia a arte da cura, reconhecendo a profundidade e a riqueza de seus saberes tradicionais, bem como sua importância para a preservação cultural. A pesquisa também abordará o uso das plantas medicinais: suas origens, as formas de conhecimento associadas ao seu uso, e as narrativas míticas que explicam como essas plantas surgiram e passaram a integrar os sistemas de cuidado do povo Magüta.

1.4 Caminhos Metodológicos

A pesquisa usada para o estudo é de etnográfica onde foi feita uma revisão bibliográfica que diz respeito ao povo Magüta bem como foram usadas narrativas dos/as anciãos/ãs, professores, jovens e diálogos com os pajés Magüta.

Esta dissertação contou com o uso de ferramenta de inteligência artificial, exclusivamente como apoio à correção ortográfica e gramatical, sugestões de coesão textual e coerência textual. Nenhuma parte do conteúdo foi integralmente gerada por IA

sem revisão crítica e curadoria da autoria em conformidade e responsabilidade ética na produção acadêmica.

A metodologia adotada nesta pesquisa inclui a revisão bibliográfica de fontes acadêmicas e relatos de pessoas de escolhas minhas, ou seja, realização de entrevistas semiestruturadas com anciões pajés da comunidade Me'cürane, pessoas de quem acredito, confio no que nos dizem. A análise qualitativa dos dados permitirá identificar padrões e particularidades na transmissão dos saberes tradicionais, bem como os fatores que contribuem para sua preservação ou para o seu enfraquecimento. A escolha por uma abordagem qualitativa justifica-se pela profundidade e pela riqueza de detalhes que esse método proporciona na compreensão dos contextos culturais e das experiências vividas.

Para a construção do corpus de dados, optou-se por uma revisão bibliográfica criteriosa, envolvendo fontes acadêmicas, relatos etnográficos históricos e estudos de caso sobre práticas de cura indígenas, com ênfase na etnia Magüta, como se encontra denominado na literatura antropológica. A revisão de literatura buscou compreender o panorama teórico das práticas xamânicas, suas variações regionais e os fatores que afetam a preservação ou perda do conhecimento tradicional. Além disso, a pesquisa bibliográfica forneceu uma base sólida para o desenvolvimento de perguntas e roteiros de entrevistas que guiassem a investigação de campo.

O uso da etnografia se justifica pela compreensão de que o universo simbólico, espiritual e cultural dos Magüta não pode ser reduzido a dados estatísticos ou a observações externas descontextualizadas. Ao contrário, sua apreensão requer proximidade, escuta atenta e vivência compartilhada, de modo a possibilitar a construção de uma narrativa que respeite a voz dos próprios sujeitos que a constituem. Como lembram Geertz (1989), a etnografia se realiza não apenas como técnica de observação, mas como experiência de imersão que possibilita compreender significados a partir da perspectiva das comunidades.

O estudo incorporou também entrevistas livres realizadas com curandeiros e pajés, para compreender a diversidade de perspectivas existentes sobre as práticas de cura e os saberes tradicionais. A escolha desse tipo de entrevista deve-se à sua natureza flexível, que permite ao pesquisador acompanhar o fluxo narrativo dos interlocutores, possibilitando que compartilhem experiências pessoais, relatos sobre o exercício da cura,

narrativas históricas e reflexões acerca do conhecimento tradicional e espiritual presente em suas comunidades.

A técnica da entrevista favorece a coleta de dados ricos e contextualizados, oferecendo espaço para que os participantes expressem detalhes que, muitas vezes, escapam a perguntas totalmente estruturadas. O uso das entrevistas como técnica de coleta de dados, segundo Minayo (2016), favorece a expressão das experiências pessoais e coletivas, permitindo que emergissem não apenas descrições práticas, mas também narrativas míticas, memórias históricas e ensinamentos transmitidos oralmente. Ao contrário de questionários rígidos, as entrevistas semiestruturadas garantiram flexibilidade e adaptação ao ritmo da fala, respeitando o modo próprio de transmissão de saber dos interlocutores.

Um aspecto metodológico de destaque foi a escuta sensível dos pajés, anciãos e curadores tradicionais. Mais do que fontes de informação, esses sujeitos foram reconhecidos como mestres de saber, detentores de conhecimentos transmitidos ao longo de gerações. A escuta, nesse caso, não se limitou a registrar falas, mas configurou-se como prática de respeito e reconhecimento da autoridade epistemológica dos interlocutores. Como defendem Smith (2018) e Walsh (2009), metodologias decoloniais requerem o abandono da lógica extrativista de coleta de dados em favor de relações horizontais e de aprendizagem compartilhada. Nessa perspectiva, os conhecimentos não foram tratados como “dados” a serem apropriados, mas como ensinamentos recebidos e ressignificados em diálogo.

A observação participativa constituiu outra técnica central na metodologia, permitindo ao pesquisador acompanhar diretamente rituais, práticas de cura e reuniões comunitárias. Tal aproximação possibilitou a percepção de elementos não verbais e interações cotidianas, fundamentais para a compreensão das dimensões simbólicas e sociais do conhecimento xamânico. Durante a observação, o pesquisador registrou notas de campo detalhadas, que serviram para análise reflexiva e triangulação com os dados obtidos nas entrevistas. A observação participante constituiu-se como ferramenta essencial para compreender o cotidiano da cura. Acompanhar rituais conduzidos por pajés, presenciar o preparo das plantas medicinais e observar as interações coletivas em situações de adoecimento e recuperação foram experiências decisivas para captar a inserção das práticas de cura na vida comunitária. Para além de Malinowski (1978), a observação não se restringiu ao olhar distante do pesquisador externo, mas implicou

engajamento ativo, ainda que respeitando os limites éticos definidos pela comunidade. Participar de atividades, compartilhar momentos cotidianos e, sobretudo, reconhecer os espaços interditos constituíram aprendizagens fundamentais no processo de pesquisa.

Complementarmente, a pesquisa envolveu escuta ativa de líderes indígena Magüta, Pajés, anciãs e anciões, bem como a participação em reuniões comunitárias. Essas atividades forneceram informações sobre as estratégias de preservação do conhecimento, desafios enfrentados pela comunidade e as transformações culturais. A inclusão da perspectiva coletiva, por meio da participação em reuniões e assembleias, permitiu integrar dimensões políticas e sociais ao estudo antropológico, enriquecendo a compreensão do contexto em que as práticas de cura se inserem.

Além das técnicas mencionadas, foi incorporado o ensinamento do antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1996), que enfatiza que o trabalho do pesquisador consiste em “olhar, ouvir e escrever”. Tal perspectiva orientou diretamente a condução da pesquisa de campo, sobretudo na observação participativa, permitindo que o pesquisador se envolvesse de maneira reflexiva e sensível com o cotidiano da comunidade. O olhar atento às interações, o ouvir atento às narrativas e o registro cuidadoso das experiências configuraram-se como princípios norteadores da coleta de dados.

As Entrevistas seguiram essa lógica, utilizando perguntas abertas, de modo a proporcionar aos participantes liberdades para compartilhar experiências, narrativas e perspectivas que muitas vezes extrapolavam os limites inicialmente previstos pelo roteiro. Essa flexibilidade revelou-se essencial para captar aspectos culturais, simbólicos e sociais que não seriam acessíveis por meio de perguntas fechadas ou rígidas.

O enfoque de Cardoso de Oliveira (1996) inspirou, portanto, uma abordagem reflexiva e ética, na qual o pesquisador não apenas registra informações, mas também interpreta e contextualiza os dados à luz do conhecimento cultural da comunidade. A aplicação prática desse método possibilitou a obtenção de dados ricos e diversificados, refletindo tanto o ponto de vista individual dos entrevistados quanto às dimensões coletivas das práticas de cura Magüta.

Dessa forma, a integração do ensino antropológico com técnicas de pesquisa qualitativa, que incluiu a minha inserção em assembleias, reuniões de professores dentre outras, garantiu uma coleta de dados sólida, abrangente e profundamente contextualizada, fortalecendo a análise e a interpretação dos processos de transmissão do conhecimento

tradicional. Se adequar ao campo e deixar as pessoas conduzirem também os trabalhos, se relaciona ao que os autores Gill e Silva (2015, p. 2) explicam, há um ensinamento sobre como fazer o trabalho de campo, mas o pesquisador deve optar por o que mais se adequa a sua pesquisa e disponibilidade das pessoas e do pesquisador.

Essa orientação evidencia que o pesquisador, ao realizar etnografia e história oral, deve compreender os diferentes procedimentos disponíveis e escolher aqueles mais adequados ao contexto do estudo, à sua disponibilidade e às especificidades da comunidade pesquisada. A etnografia, nesse sentido, não se restringe a uma técnica padronizada, mas exige flexibilidade metodológica, permitindo ao pesquisador acessar outras fontes bibliográficas, estabelecer relações de confiança com os interlocutores, mapear o campo e selecionar cuidadosamente os participantes.

No entanto, destaca-se que, além das técnicas, o aspecto central da etnografia é a postura ética do pesquisador. O respeito à comunidade e aos indivíduos envolvidos, bem como a sensibilidade em relação à cultura, práticas e valores locais, são determinantes para garantir a integridade da pesquisa e a segurança do coletivo para não expor esse a ataques. Qualquer descuido ou postura inadequada pode comprometer tanto a coleta de dados quanto a própria relação de confiança necessária para o trabalho de campo. Além da relação ética que marca o fato da pesquisa ter que acontecer promovendo direitos indígenas, garantia de direitos e justiça social ao povo.

No presente estudo, foram aplicadas perguntas provenientes dos roteiros elaborados a quatro interlocutores: dois integrantes ativos do museu e dois dos primeiros fundadores da instituição. A escolha desses participantes visou garantir uma perspectiva abrangente, contemplando tanto a experiência cotidiana e prática atual quanto as memórias históricas e fundacionais do espaço museal. Esse procedimento permitiu a ampliação do corpus de dados, contribuindo para uma compreensão mais rica das práticas culturais, simbólicas e de preservação do conhecimento na comunidade.

O uso da história oral complementou as entrevistas, oferecendo registros narrativos que, muitas vezes, revelam dimensões não acessíveis por outros métodos, como memórias afetivas, experiências vividas e interpretações subjetivas dos eventos históricos. A combinação de entrevistas, observação participativa e história oral fortaleceram a análise antropológica, proporcionando uma visão mais completa e contextualizada do campo pesquisado.

Dessa forma, a metodologia adotada reflete uma integração entre teoria e prática etnográfica, alinhando-se às recomendações clássicas e contemporâneas de autores como Gill e Silva (2015), bem como Cardoso de Oliveira (1996). Ao aplicar essas abordagens, o pesquisador garantiu rigor científico, profundidade interpretativa e respeito aos participantes, consolidando uma pesquisa etnográfica robusta, ética e contextualizada.

Para a coleta de dados, foram utilizados instrumentos como gravação de voz, caderno de campo e dispositivos móveis, garantindo registro detalhado e organizado das informações obtidas. As gravações permitiram documentar relatos extensos, entoações rituais e diálogos espontâneos, preservando nuances de entonação e expressão. O caderno de campo serviu para anotações analíticas, reflexões e observações contextuais, enquanto o celular possibilitou registros fotográficos e notas rápidas durante deslocamentos e interações cotidianas.

A análise dos dados seguiu procedimentos interpretativos, buscando identificar padrões, singularidades e fatores que influenciam a preservação ou perda do conhecimento tradicional. O processo envolveu a leitura detalhada das notas de campo e transcrições das entrevistas, codificação temática e comparação entre diferentes narrativas. A triangulação entre bibliografia, entrevistas e observação participativa permitiu reforçar a validade e confiabilidade dos achados, garantindo que as interpretações fossem fundamentadas na realidade cultural estudada.

O percurso metodológico adotado priorizou a relação ética e respeitosa com a comunidade. A pesquisa considerou princípios de reciprocidade, consentimento informado e respeito às tradições locais, reconhecendo a importância de preservar a integridade cultural e a confiança estabelecida com os participantes. A abordagem antropológica aplicada não apenas buscou compreender práticas de cura, mas também contribuir para o reconhecimento e valorização do conhecimento indígena, alinhando-se aos preceitos contemporâneos de pesquisa com comunidades tradicionais.

Espera-se que esta pesquisa contribua para a valorização dos saberes tradicionais, evidenciando sua importância cultural e potencial terapêutico. Além disso, almeja-se fornecer subsídios para a formulação de políticas públicas que promovam a integração da medicina tradicional ao sistema de saúde, respeitando os direitos das comunidades detentoras do conhecimento. A divulgação dos resultados poderá sensibilizar a sociedade sobre a relevância da preservação desses saberes ancestrais.

Os mestres pajé, anciões e jovens interlocutores selecionados desempenham papel central na compreensão das práticas de cura, uso de plantas medicinais e preservação do conhecimento tradicional entre os Magüta. Os anciões, em particular, são reconhecidos como portadores históricos e culturais da memória comunitária, representando a ligação direta entre as gerações fundadoras da comunidade e o presente. Muitos desses primeiros moradores já faleceram, tornando-se, segundo a tradição local, encantados e guias espirituais, cuja presença simbólica e influências nas práticas cotidianas continuam a moldar a vida coletiva e os rituais de cura.

Os interlocutores escolhidos incluem tanto os anciões quanto seus descendentes diretos, ou seja, filhos dos pioneiros que ainda preservam, de maneira oral e prática, os saberes transmitidos pelas gerações anteriores. Essa seleção se justifica pela necessidade de compreender as continuidades e transformações do conhecimento tradicional, observando como práticas ancestrais se adaptam ou se mantêm diante das mudanças socioculturais contemporâneas. Ao valorizar os relatos de vida desses indivíduos, a pesquisa captura não apenas informações objetivas sobre plantas medicinais e rituais, mas também a dimensão subjetiva e afetiva do saber, que se manifesta nas preocupações com a saúde, a educação e o bem-estar da comunidade.

A escolha desses interlocutores segue princípios etnográficos clássicos, nos quais a proximidade relacional e o conhecimento prévio sobre os participantes são fundamentais para a obtenção de dados ricos e confiáveis. No caso desta pesquisa, existe um vínculo pessoal prévio, uma vez que o pesquisador conhece os anciões desde a adolescência. Tal relação facilita o acesso a relatos mais profundos, permite maior abertura por parte dos entrevistados e cria um ambiente de confiança, essencial para a coleta de informações sensíveis e culturalmente significativas. Essa familiaridade não compromete a objetividade, mas enriquece o entendimento das práticas sociais e espirituais dentro do contexto Magüta.

Os relatos compartilhados pelos anciões abrangem aspectos variados da vida comunitária, incluindo narrativas de infância, experiências pessoais, memórias dos fundadores e ensinamentos sobre plantas medicinais e rituais de cura. Além disso, esses interlocutores expressam suas preocupações com a preservação da saúde e da educação, refletindo a interdependência entre conhecimento tradicional e bem-estar coletivo. Tal abordagem evidencia que o saber xamânico não se limita a um corpo de técnicas ou

receitas, mas integra **dimensões** sociais, educativas, espirituais e ecológicas, revelando a complexidade e a profundidade do conhecimento Magüta.

A presença dos anciões também permite observar práticas de transmissão de saber intergeracional, nas quais os jovens membros da comunidade aprendem diretamente com os mais velhos por meio da observação, participação e diálogo. Essa interação não apenas garante a continuidade das tradições, mas também possibilita o surgimento de modificações adaptativas, incorporando elementos contemporâneos ou respondendo a novas demandas sociais e ambientais. A pesquisa, portanto, considera tanto o valor histórico quanto o dinamismo presente nas práticas culturais, refletindo uma abordagem antropológica que privilegia processos em movimento e contextos vivos de transmissão de conhecimento.

Do ponto de vista metodológico, o trabalho com os mestres anciões exige postura ética, escuta sensível e registro cuidadoso das informações, alinhando-se aos princípios da antropologia aplicada e da etnografia contemporânea. Cada entrevista, cada diálogo informal e cada observação participativa foram realizados com respeito às normas comunitárias, buscando preservar a integridade cultural e espiritual dos interlocutores. A abordagem adotada permite, assim, que os relatos sejam documentados de maneira confiável, garantindo validade interpretativa e rigor científico, sem comprometer o vínculo de confiança estabelecido entre pesquisador e comunidade.

O estudo das práticas de cura, plantas medicinais e arte da cura Magüta, a partir dos relatos dos mestres anciões, revela complexa relação entre conhecimento tradicional e sustentabilidade social e ambiental. Ao compreender as experiências de vida e o papel social desses interlocutores, a pesquisa evidencia que a preservação do saber indígena depende não apenas da transmissão técnica, mas também do respeito às práticas, valores e cosmovisões que sustentam essas tradições. A análise desses elementos contribui para a valorização e reconhecimento do patrimônio cultural da comunidade, fortalecendo sua identidade e autonomia frente a contextos externos.

O trabalho com os mestres anciões permite articular perspectivas históricas, culturais e práticas, oferecendo uma visão holística das práticas de cura Magüta. Ao combinar observação participante, entrevistas e história oral, a pesquisa capta a riqueza do conhecimento indígena em múltiplas dimensões, fortalecendo a compreensão

antropológica e garantindo que o estudo não se limite a uma descrição superficial, mas explore profundamente a experiência cultural vivida pelos interlocutores.

Cabe aqui alguns comentários sobre o primeiro narrador ancião selecionado, que é liderança, ex-cacique, vice-presidente da Instituto Ngutapa, Augusto Paulo Rosindo – Te’patüciü, pertencente à nação da onça, uma das unidades sociais e simbólicas fundamentais na organização Magüta. Aos 68 anos de idade, casado e pai de seis filhos, homens e mulheres, o cacique Augusto Paulo ocupa posição de destaque na comunidade, sendo um interlocutor central para a compreensão das práticas de cura, uso de plantas medicinais e educação tradicional. Sua trajetória de vida proporciona um ponto de observação privilegiado, pois combina experiência pessoal, conhecimento ancestral e atuação social relevante. A partir desta entrevista foi possível aprimorar as entrevistas seguintes e ter o entendimento comunitário sobre os objetivos da pesquisa, o qual foi compartilhado pelo cacique com os demais entrevistados.

A escolha do cacique como narrador principal atende não apenas à dimensão etnográfica, mas também à necessidade de respeitar os protocolos culturais e hierárquicos da comunidade, nos quais os anciões exercem papel mediador entre o passado e o presente e entre as demais pessoas. É importante salientar que todas as imagens e registros utilizados neste trabalho foram autorizados pelos anciões, garantindo a preservação da ética na pesquisa e o respeito à intimidade e às tradições dos participantes. Esse cuidado reforça o compromisso com o que acredito ser princípios da ética na antropologia contemporânea, nos quais a reciprocidade e a autorização informada constituem elementos centrais na coleta e divulgação de dados.



Figura 11 - Ex cacique Paulo Rosindo - Te'patücü, nação de onça.

Fonte: Arquivo pessoal do autor (2025)

O Augusto Paulo Rosindo – Te'patücü, em suas narrativas, evidencia a dimensão relacional do saber indígena, articulando memórias da infância, experiências de aprendizado com pajés, vivências cotidianas e observações sobre a organização social da comunidade. Ao compartilhar essas experiências, o narrador fornece informações que transcendem o simples registro factual, permitindo compreender como os conhecimentos sobre plantas medicinais, rituais de cura e educação tradicional são transmitidos, adaptados e vividos no contexto comunitário.

Do ponto de vista metodológico, a condução da entrevista com o cacique exigiu postura ética, sensibilidade cultural e observação detalhada. O pesquisador manteve atenção constante à linguagem verbal e não verbal, aos sinais de conforto ou desconforto do interlocutor e à preservação do significado simbólico das práticas relatadas. A documentação das respostas foi realizada por meio de gravações de áudio, anotações em caderno de campo e registros fotográficos autorizados, permitindo posterior análise detalhada e triangulação com outros dados etnográficos coletados no campo.

A experiência com o cacique Augusto Paulo também evidencia a importância do diálogo intergeracional na pesquisa antropológica, uma vez que o ancião compartilha conhecimentos transmitidos por gerações anteriores, articulando-os com observações sobre a vida contemporânea da comunidade. Esse processo revela a dinamicidade do saber tradicional, que não é estático, mas constantemente reinterpretado e recontextualizado, mostrando como os Magüta preservam suas práticas de cura, a educação de jovens e o uso sustentável das plantas medicinais.

A entrevista com o Te'patücü não apenas contribuiu para a constituição do corpus de dados da pesquisa, mas também reforçou princípios centrais da antropologia aplicada: respeito aos interlocutores, compreensão das práticas culturais a partir de seus próprios significados e valorização da memória viva dos anciões. Ao integrar essas narrativas ao estudo, a pesquisa consegue construir uma análise aprofundada das práticas de cura Magüta, articulando perspectivas históricas, sociais e espirituais, em conformidade com os métodos etnográficos mais rigorosos e com a sensibilidade antropológica necessária para trabalhar com comunidades tradicionais.

Após essa entrevista, para iniciar o diálogo com os outros mestres anciãos, foi elaborado um roteiro de perguntas previamente estruturado, que serviu como guia inicial para as entrevistas, assegurando que os aspectos centrais da pesquisa fossem abordados de maneira sistemática. As perguntas iniciais foram cuidadosamente formuladas para capturar informações demográficas, históricas e culturais, assim como percepções sobre a transmissão do conhecimento e as práticas de cura. Entre os questionamentos aplicados, destacam-se: **Qual é o seu nome completo e a que nação pertence? Qual é a sua idade atual? Qual é a sua profissão ou ocupação principal? Desde criança, como se relacionou com a natureza e com os pajés? Como os nossos antepassados promoviam a educação das crianças com a presença do pajé?**

A aplicação dessas perguntas permitiu estabelecer um primeiro contato estruturado, fornecendo ao pesquisador informações contextuais essenciais para conduzir o diálogo de maneira mais profunda. Uma vez iniciada a conversa, a entrevista fluiu de forma natural, com o ancião compartilhando narrativas de vida, memórias familiares e experiências práticas relacionadas à cura e à relação com o meio ambiente. Essa transição entre perguntas estruturadas e diálogo aberto seguiu princípios etnográficos, valorizando o relato espontâneo e o aprofundamento interpretativo, que são essenciais para capturar a

riqueza do conhecimento tradicional. Para realizar esta pesquisa conversamos com as seguintes pessoas: Registro dos Entrevistados e Interlocutores (Janeiro a Agosto de 2025)

Entrevistado(a)s	Data da Entrevista	Local da Entrevista	Observações / Temas Principais
Pajé Izael Tertulino Izaque, Riumundo Clarindo, Nelson Nonato, Almeida Isodore Inácio, Roberto João, AKAI, Ngo'ecü, Paulino Manoelzinho Nunes, Jaquison Saldanha	1-30 de janeiro de 2025	Comunidade Vila Betânia	Relatos sobre plantas medicinais e cura tradicional.
Anciães Nailda Sales, Analia Melo da Costa, Claudia Francelino, Mercede do Carmo Jorge, Alair Jorge	28 de fevereiro de 2025	Comunidade Vila Betânia	Práticas de parteiras e uso de ervas para saúde das mulheres.
Líder comunitário Sinésio Izaque, Elis Izaque, Augusto Paulo Rosindo	25 de março de 2025	Comunidade Vila Betânia	Organização do Instituto Ngutapa e etnodesenvolvimento.
Professores (as) Saturnino Jesuino Jumbato, Rosalver Flores Felipe, Nazaré Arcanjo, Nidia Arcanjo, Doroteia Flores	8-20 de abril de 2025	Comunidade Vila Betânia	Educação intercultural e transmissão de saberes Magüta.
Jovens Egser Tito Inacio, Zeckison Santana, Elizio, Eleutero, Jussara Salvador, Josiana Januário	21 de maio de 2025	Comunidade Feijoal	Aprendizado sobre medicina tradicional.
Curandeiro Agostinho Souza da Silva, Quirino Januario	16 de junho de 2025	Comunidade Me'cürane	Processo de cura espiritual e rituais do povo Magüta.

Cacique Jorge Franco	3 de julho de 2025	Comunidade Betânia	Gestão territorial e ambiental nas comunidades Magüta.
Agente de saúde e técnicos, Lino Saturnino, Eliel Sanatana, Ilson Lima, Aldeney Flores	18 de agosto de 2025	Comunidade Nova Esperança	Saúde indígena e integração com políticas públicas.

1.5 Importância da pesquisa

O trabalho é de uma escrita indígena Magüta e aqui tem uma grande importância, quanto para mim e para academia, assim, como para sociedade como todo, a minha escolha foi abordar ou compreender a atuação de um pajé e suas técnicas de cuidado que curam e cuidam das pessoas nas comunidades e que são praticadas e transmitidas para os futuros pajés. Abordaremos sobre como esse tipo de conhecimento é transmitido para outra pessoa que queira ser um pajé curandeiro na comunidade Me'cürane, do rio Içá, no estado do Amazonas. Buscando analisar e verificar os problemas relativos à feitiçaria e a cura para pensar como valorizar esse conhecimento do povo Magüta. Para nossa partida, tenho aqui um dos motivos da escolha do tema.

Acredito que há poucos, ou quase nenhum, registros sobre os pajés e suas técnicas de cuidado, que curam e acolhem as pessoas e aqui me refiro à comunidade indígena Me'cürane. Percebo que os anciãos e mestres pajés vêm sendo cada vez mais invisibilizados e, muitas vezes, até demonizados por seus saberes - especialmente por pessoas religiosas ou por aqueles que não compreendem a importância de seus conhecimentos. Em alguns casos, esses mestres acabam sendo pressionados a abandonar suas práticas tradicionais para se tornarem líderes religiosos de outras tradições. Tenho a intenção de, por meio das narrativas e histórias dos próprios pajés, dar visibilidade aos seus saberes, práticas e trajetórias, valorizando-os como guardiões da memória e da cura em nossos territórios.

Antes mesmo de pensar em uma pesquisa de campo, ainda na infância, vivi experiências marcantes relacionadas à cura tradicional. Lembro que minha avó materna adoeceu e, segundo os pajés, a causa estaria relacionada à feitiçaria, motivada por inveja contra nossa família. Com o tempo, ela não resistiu, pois, além da questão espiritual,

também enfrentava problemas de saúde física. Outro relato que guardo com atenção é o do meu pai, que recorreu a um pajé quando sofria com dores nos joelhos. Segundo ele, foi curado graças aos conhecimentos tradicionais do pajé e de anciã, transmitidos por meio de práticas ancestrais. Essas experiências me marcaram profundamente e fortalecem meu compromisso em valorizar e estudar os saberes dos pajés como parte essencial da cultura e da resistência dos povos indígenas. Mas vale ressaltar que além dos pajés há anciões e anciãs com conhecimentos de medicinas tradicionais como podemos ver abaixo:



Figura 12 - Anciã Me'amüna no ritual de defumação junto ao professor esposo dela.

Fonte: Arquivo pessoal do autor (2025)

A anciã Me'amüna, que é a minha mãe e detentora de conhecimentos sobre práticas de cura, realizou um ritual de defumação com ervas e folhas no professor Taunecü, meu pai. Essa foi uma experiência vivida por mim. Ele estava sentindo dores nos joelhos. Esse preparo exige pensamentos positivos, o conhecimento das folhas certas, ervas e pode ser feito à noite, antes de dormir. O resultado se manifesta no dia seguinte,

quando surgem larvas com pelos. O próprio paciente não tem que ver esse resultado, e, por isso, essa doença espiritual pode retornar.



Figura 13 - Larvas no seguinte dia após o ritual de defumação , mortos.

Fonte: Arquivo pessoal do autor (2025)

Para isso, abordaremos como esse tipo de conhecimento é transmitido a quem deseja se tornar um pajé curandeiro, ou apenas um curandeiro ou curandeira, na comunidade Me'cürane, do rio Içá, no estado do Amazonas. Buscamos analisar e compreender as questões relacionadas à feitiçaria e à cura, com o objetivo de refletir sobre formas de valorizar esse saber tradicional do povo Magüta.

Este trabalho é, portanto, uma declaração de afeto e compromisso com a memória, com a cura e com os saberes dos nossos pajés e curandeiros. Através desta pesquisa, espero contribuir para o fortalecimento da medicina tradicional Magüta e para que nossas crianças e jovens continuem a reconhecer o valor das palavras dos mais velhos, da floresta e dos espíritos que nos guiam.

Espera-se que esta pesquisa contribua para a valorização dos saberes tradicionais, evidenciando sua importância cultural e potencial terapêutico. Além disso, almeja-se fornecer subsídios para a formulação de políticas públicas que promovam a integração da medicina tradicional ao sistema de saúde, respeitando os direitos das comunidades detentoras do conhecimento. A divulgação dos resultados poderá sensibilizar a sociedade sobre a relevância da preservação desses saberes ancestrais.

Escolhi esse tema porque ele faz parte da minha vida, da história do meu povo e das experiências que carrego comigo desde a infância. Cresci ouvindo os cantos dos pajés, vendo as folhas sendo colhidas com cuidado e os remédios sendo preparados com fé, sabedoria e respeito à natureza. Para nós, Magüta, a cura vai além do remédio: ela envolve o espírito, o pensamento e a força da comunidade.

Tive a oportunidade de ver de perto o trabalho dos pajés da minha comunidade. Já vi pessoas doentes, que não melhoraram com os remédios da farmácia, se recuperar após passarem por rituais com os pajés. Em algumas situações, eu mesmo fui curado com o uso de plantas medicinais. Uma vez, quando ainda era criança, tive febre e dores fortes no corpo. Minha família levou-me até um dos pajés, que soprou tabaco, cantou, fez um banho com ervas e me deu um chá amargo. No outro dia, acordei bem melhor. Foi a partir dessas experiências que comecei a entender que a medicina tradicional não é apenas uma alternativa, mas uma ciência viva, enraizada em nossa ancestralidade.

Essas vivências me marcaram profundamente. Hoje vejo que muitas dessas práticas estão ameaçadas pelo esquecimento, pela falta de interesse das novas gerações ou pela discriminação que ainda existe contra os saberes indígenas. Por isso, escolhi este tema como forma de valorizar, registrar e respeitar esse conhecimento que é tão importante para nós, Magüta.

Mais do que uma pesquisa acadêmica, este trabalho é também um ato de escuta, memória e resistência. Quero aprender mais com os pajés, ouvir suas histórias, entender como se dá a relação entre planta e espírito, e, se possível, contribuir para que esse saber continue vivo entre nós.

Desde a minha infância, convivo com saberes tradicionais da minha comunidade. Ouvi histórias contadas pelos mais velhos sobre as curas realizadas pelos pajés, sobre plantas que “falam” com quem sabe ouvir e sobre rituais que envolvem não apenas o

corpo, mas também o espírito. Esses conhecimentos, muitas vezes invisíveis para a ciência ocidental, fazem parte do nosso modo de existir enquanto povo Magüta.

Com o passar dos anos, percebi que muitos desses saberes estão sendo esquecidos ou silenciados, principalmente pelas novas gerações, que crescem em contato com a cidade, com a escola formal e com o sistema de saúde ocidental. Isso despertou em mim um desejo de compreender mais profundamente o papel do pajé e da medicina tradicional entre os Magüta, não apenas como práticas de cura, mas como parte de uma cosmologia, de uma filosofia de vida e de uma forma de resistência cultural.

A escolha do tema “*Pajés, Plantas Medicinais e a Arte da Cura entre os Magüta*” surge, portanto, do meu compromisso com a valorização e preservação dos conhecimentos tradicionais do meu povo. Ao me aproximar desse tema, não o faço como alguém externo à realidade que investiga, mas como parte dela com responsabilidade, respeito e intenção de aprender com os mais velhos.

Meu interesse pela pesquisa também nasce da escuta. Escutar o pajé, escutar as plantas, escutar a natureza e os espíritos que nos rodeiam. Escutar como parte de um processo de cura coletiva e individual. Quero entender como os pajés conhecem as doenças, como escolhem e preparam as plantas, como realizam os rituais e como transmitem esse conhecimento.

Ao mesmo tempo, me preocupo com o futuro: como podemos registrar, proteger e transmitir esse saber sem que ele seja apropriado, desrespeitado ou mal interpretado por quem não faz parte da cultura Magüta? Como podemos dialogar com a escola, com a universidade e com o sistema de saúde para que haja mais reconhecimento das nossas práticas tradicionais?

2 - IDENTIDADES ÉTNICAS, TERRITÓRIO, ORGANIZAÇÃO SOCIAL E SABERES TRADICIONAIS

Neste capítulo, pretendo apresentar o meu povo, abordando aspectos fundamentais que ajudam a compreender quem somos e como vivemos. Serão explorados os seguintes subitens: a autodenominação e a identidade étnica Magüta; o território e a presença Magüta no Alto Solimões; a organização social, clânica e familiar do povo Magüta; os saberes tradicionais e a língua materna Magüta; além do contato interétnico, as formas de resistência e as lutas por direitos visando o futuro. Por meio desses temas, conheceremos melhor o povo Magüta e sua localização no estado do Amazonas, evidenciando a riqueza de sua cultura, seus modos próprios de organização e sua relação com o mundo.

Com isso, o capítulo tem como objetivo refletir sobre a importância da identidade étnica, do território e dos saberes tradicionais como pilares que sustentam a existência e a resistência do povo Magüta. Ao analisar essas dimensões, buscamos compreender como esses conhecimentos são transmitidos, praticados e ressignificados dentro da comunidade, principalmente em um contexto de intensos desafios socioculturais e políticos. Este é também um convite à valorização da sabedoria ancestral, da língua e das práticas culturais que mantêm vivo o modo de ser Magüta-Tikuna, em diálogo constante com o presente e com os caminhos que apontam para o futuro.

2.1 A identidade étnica Magüta

Queremos dizer e reafirmar que a nossa autodenominação é Magüta, nossa identidade étnica. Esse nome foi dado pelo herói cultural Yo'i, passando para suas gerações, quando ele pescou o seu povo com um caniço no igarapé chamado Éware, na terra sagrada de origem do povo. Geralmente, somos conhecidos como povo Tikuna. Esse nome nos foi atribuído por outros povos da região e não indígenas, e foi por meio desse nome que passamos a ser mais conhecidos na região e no Brasil.

A maioria da população Magüta na região é falante da língua originária materna. A nossa língua materna é considerada isolada, sem tronco linguístico que nos relaciona com outras línguas indígenas na região em que vivemos atualmente, como mencionamos logo no início do trabalho. O nome Tikuna é muito mais conhecido regionalmente e nacionalmente, no entanto, como dissemos no início, utilizaremos o termo Magüta, para que sejamos conhecidos com a nossa autodenominação, assim, as gerações futuras

conheçam e valorizem o nome que é legado dos nossos ancestrais, Yo'i, Ipi, Aicüna e Mowatcha.

A identidade étnica, nesse contexto, refere-se ao sentimento de pertencimento a um grupo com base em características culturais comuns, como a língua, os costumes, os conhecimentos tradicionais, a espiritualidade e a relação com o território. Para o povo Magüta, essa identidade se expressa na forma como o território é vivido, nas práticas de cura, na organização social baseada em nações e no uso da língua materna. Ela não é algo fixo ou fechado, mas se constrói continuamente, especialmente diante dos desafios históricos e contemporâneos enfrentados pelos povos indígenas.

Como aponta Donizete Rodrigues (2021), “a identidade étnica tem de ser entendida como identidade coletiva, no sentido da ‘consciência coletiva’ de Durkheim (1999). Daí a definição (instrumental) de identidade coletiva como aquela que sacrifica as diferenças individuais internas dentro do grupo, em benefício de uma unidade, de uma coesão, do coletivo”. Essa compreensão reforça a importância de reconhecer a identidade Magüta como uma construção social e cultural compartilhada, que fortalece os laços comunitários e garante a continuidade de saberes, práticas e lutas por direitos. Ao abordar esses temas, o capítulo busca refletir sobre a valorização desses modos de vida e sobre a identidade étnica como um pilar da resistência e da autonomia dos povos indígenas.

As lideranças, os pajés, os anciões e os professores, por meio da interação entre os membros da comunidade, contribuem para a consolidação da nossa identidade étnica. Na comunidade, existem, por exemplo, diferentes organizações indígenas - sejam elas religiosas, de professores ou de lideranças - que, junto aos demais membros, participam de uma construção social e cultural vivenciada no dia a dia. Essas ações fortalecem os laços familiares e comunitários, e garantem a continuidade dos conhecimentos e saberes tradicionais do povo.

Essa dinâmica mostra que a identidade étnica do povo Magüta não se sustenta apenas em elementos simbólicos ou históricos, mas é constantemente (re)construída nas práticas cotidianas da comunidade. A atuação conjunta de lideranças, pajés, anciões, professores e organizações locais revela a força do coletivo na preservação dos saberes tradicionais, no fortalecimento dos vínculos sociais e na resistência diante das transformações externas. Essa articulação entre gerações e saberes é essencial para manter

viva a memória, a espiritualidade e a cultura do povo, reafirmando seu modo próprio de existir no mundo.

2.2 O território e a presença Magüta no Alto Solimões

No Brasil, o povo Magüta vive nas regiões do alto, médio e baixo rio Solimões, bem como em outros rios afluentes, como o rio Içá, Jacurapá, entre outros, todos situados no estado do Amazonas. Além disso, há comunidades localizadas nas regiões de tríplice fronteira, especialmente na Colômbia e no Peru.

Acreditamos que o povo Magüta está espalhado por diversos territórios desses países vizinhos. No Brasil, a população Magüta está presente nos municípios de Béruri, Tefé, Foz do Jutai, Tonantins, Santo Antônio do Içá, Amaturá, São Paulo de Olivença, Benjamin Constant e Tabatinga, até em capital do estado do Amazonas. A maior parte da população se concentra nas comunidades desses municípios mencionadas acima.

Atualmente, as terras indígenas oficialmente homologadas e reconhecidas pela FUNAI na região incluindo as comunidades de Umariacú I e II, Belém do Solimões do município de (Tabatinga), Filadélfia, Feijoal de (Benjamim Constant), Vendaval, Campo Alegre de (São Paulo de Olivença), Nova Itália, Bom Pastor, Canimarú de (Amaturá) Me'cürane de (Santo Antônio do Içá), e entre outras. Todas as comunidades desempenham um papel central na organização social, política e cultural do povo Magüta-Tikuna. Elas também são referências para outras aldeias menores nas regiões circunvizinhas.

Além dessas, há outras comunidades e terras indígenas habitadas pelos Magüta em diferentes municípios do Amazonas, incluindo Béruri, Tefé, Foz do Jutai e Tonantins. A presença do povo Magüta também se estende a áreas de tríplice fronteira, abrangendo territórios na Colômbia e no Peru, evidenciando a ampla distribuição geográfica do povo na região amazônica.

De acordo com o professor indígena Magüta, Waitchicü (2024) sobre o território, conforme a entrevista concedida a nós:

O território para Povo Magüta é mais do que um espaço físico: ele representa vida, espiritual, simbólica e prática da comunidade. Espiritualmente, é no território que habitam os espíritos ancestrais, os encantados e as forças da natureza que protegem e orientam o povo, conforme narrado nas histórias sagradas e nos

ensinamentos deixados por Yo'i, o herói ancestral. Simbolicamente, o território é o lugar onde se preserva a memória coletiva, onde os nomes dos lugares carregam significados históricos e culturais transmitidos pelas gerações mais velhas, reforçando a identidade Magüta. Na prática, o território é o espaço onde se desenvolvem as atividades como a pesca, a roça, a coleta de frutos e a fabricação de artesanato, além da educação das crianças, dos rituais, das festas tradicionais e das decisões comunitárias. Assim, o território não é apenas um local de moradia, sim, um elemento essencial para a continuidade da vida, da cultura e da luta por direitos do povo Magüta-Tikuna, (Professor Indígena Waitchicü, 2024).

Conforme relatado pelo professor Waitchicü, entende-se que o território que pisamos carrega seus próprios ensinamentos ancestrais. Por isso, é de suma relevância cuidar, preservar e defender esse chão que sempre foi dos povos indígenas. O território guarda o conhecimento ancestral, ele cuida e cura.

O povo Magüta, que vive majoritariamente na região do Alto Solimões, enfrenta diversos desafios para preservar seu território tradicional. A presença de madeireiros, pescadores e caçadores não indígenas, além do avanço de atividades ilegais como vendas de droga e consumo de alcoolismo, coloca em risco o modo de vida das comunidades.

As mudanças culturais trazidas de fora, muitas vezes ligadas à política partidária ou ao consumo urbano, também podem impactar negativamente os conhecimentos tradicionais e o vínculo espiritual com a terra.

Mesmo diante dessas dificuldades, o povo Magüta continua firme em sua resistência, buscando fortalecer suas organizações indígenas, formar jovens e lutar pela valorização do seu território como espaço de vida, cura, memória e continuidade cultural do seu povo.

2.3 Históricos do território

A compreensão do território do povo Magüta exige uma abordagem que articule história, memória social e cosmologia. Para os Magüta, o território não é apenas espaço geográfico, mas um espaço sagrado e vivo, onde se entrelaçam natureza, ancestralidade e cultura. A narrativa da origem do território é, portanto, inseparável da cosmologia e da

história oral da comunidade, transmitida por pajés e anciãos, que assumem o papel de mediadores entre passado, presente e futuro (Nimuendajú, 1925; Oliveira Filho, 2004).



Figura 14 - Professor Saturnino Jumbato nação de japó.

Fonte: Arquivo pessoal do autor (2025)

Segundo relatos tradicionais do Alto Rio Solimões, território Magüta foi feito pelo Yewae, espírito ancestral criador da floresta e dos rios. Um ancião morador da comunidade professor Saturnino Jesuíno Jumbato, clã de japó, descreve em entrevista (2025)

No início, o mundo era escuro só água e árvore sumaumeira cobria céu, e os homens ainda não sabiam viver aqui. Yoí ensinou onde plantar, como pescar, onde acender o fogo sem ofender os espíritos da floresta. Ele mostrou os rios e as margens que seriam nossas casas. Cada lagoa, cada curva do Solimões tem história, tem espírito.

Nesse relato mítico, o território emerge como um espaço delineado por forças espirituais e relações simbólicas, onde cada rio, ilha e igarapé carrega significados e memórias ancestrais. Essa concepção difere radicalmente da ideia ocidental de território como extensão física delimitada por fronteiras. Assim, para os Magüta, o território é vivido e constantemente reafirmado por práticas rituais, colheita de plantas e atividades comunitárias (Reichel-Dolmatoff, 1971; Hugh-Jones, 2019).

De acordo com o ancião e ex-cacique Augusto Paulo Rosindo, do clã de Onça;

No começo, antes do mundo ser como é, o grande ser Yoi, junto com seu irmão Ipi, caminhava pelas águas e pela terra. Eles abriram caminhos, criaram os rios, ensinaram aos primeiros Tikuna como plantar, pescar e caçar. Dizem os mais velhos que nosso território nasceu no encontro das águas escuras e claras, onde o rio Solimões se alarga como ventre de mãe. Foi ali que Yoi desenhou com o seu bastão os limites do espaço onde os Magüta viveriam. Ele disse: *'Aqui será a casa de vocês. Aqui terão peixe, terão caça, terão árvores que curam e cantos que protegem. Mas lembrem-se: a terra não é só de vocês, é também dos espíritos e das plantas. Se cuidarem dela, ela cuidará de vocês.* Assim, os Tikuna se espalharam entre os igarapés, as ilhas e as matas do grande rio. O território não foi dado por papel, mas pela palavra dos ancestrais, pelo traço de Yoi e pela memória dos pajés. Por isso dizemos: nosso território é vivo, é memória, é canto, é o corpo da gente.

Outro ancião professor Saturnino Jesuino Jumbato, clã de Japó:

Antigamente, quando o mundo ainda era novo e a floresta não tinha dono, os espíritos maiores olharam para o grande rio. Eles disseram que ali seria a morada de um povo forte, que aprenderia a viver com a água e com a mata. Do tronco da árvore sagrada nasceu a primeira mulher Tikuna, que andou sozinha até encontrar o lugar onde três rios se abraçam: o Solimões, o Japurá e o Içá. Ali, ela plantou suas primeiras sementes e chamou seus filhos para espalharem-se pela terra. Cada clã recebeu uma parte

da floresta: uns ficaram perto das várzeas, para pescar e remar; outros subiram para as terras firmes, para caçar e colher. Mas todos permaneceram unidos pelo fio invisível do rio. O território não foi tomado à força, mas recebido como herança dos espíritos da água e da mata. Por isso, até hoje, quando um Tikuna pesca, caça ou abre sua roça, ele primeiro pede licença, porque sabe que está vivendo no presente a dádiva que os ancestrais conquistaram no início dos tempos.

A discussão sobre a origem do território do povo Magüta envolve tanto narrativas míticas transmitidas pela tradição oral quanto a cartografia contemporânea e os reconhecimentos institucionais. Situados majoritariamente na região do Alto Solimões, que abrange áreas do Brasil, Peru e Colômbia, os Magüta constituem hoje a etnia indígena mais numerosa do Brasil, com 74.061 pessoas autodeclaradas de etnia Tikuna segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) no Censo 2022.

Do ponto de vista da tradição oral, os Magüta narram que os primeiros ancestrais surgiram da árvore de vida, localizada às margens do rio Solimões. Essa árvore, considerada sagrada, deu origem aos clãs, cada um associado a animais, plantas e forças da natureza. O Prof^o. Saturnino Jesuino Jumbato, em relato recolhido no Alto Solimões (2025), afirma:

Nós viemos de uma pessoa chamado Ngutapa, que nasceram os dois irmãos Yo'í e Ipi que são Deuses do nosso povo. Foi Yo'í que pescou povo Magüta no igarapé do Eware, depois que povo foram pescado, Yo'í pensou colocar os clãs, cada um com sua marca, e ordenou sua irmã Mowatcha e Aicüna, isso é para regularizar o casamento entres os povo Magüta/ Tikuna, é dividido em dois fase com pena e sem pena.

A versão mítica se articula com elementos históricos registrados por viajantes e etnólogos. Nesse sentido, por exemplo, Curt Nimuendajú, em seus registros do início do século XX, descreveu os Magüta como habitantes tradicionais das margens do rio Solimões, com forte mobilidade territorial e práticas de subsistência ligadas à pesca, agricultura e coleta (Nimuendajú, 1952). Estudos posteriores, como os de Oliveira Filho (1988), reforçam a centralidade do território fluvial para a identidade e sobrevivência dos

Magüta. Do ponto de vista histórico, a colonização representou profunda transformação. A partir do século XVII, as frentes missionárias e os regatões passaram a ocupar intensamente a região, introduzindo novas dinâmicas de exploração e impondo pressões sobre os Magüta. Ainda assim, como observa Oliveira Filho (1988), os Magüta desenvolveram estratégias de resistência territorial, deslocando aldeias e recriando espaços de habitação de acordo com as mudanças impostas.

Um aspecto importante da territorialidade Magüta é a ligação entre território físico e território espiritual. Para os pajés, o espaço da floresta, dos rios e das lagoas é habitado por seres invisíveis que garantem a vitalidade do mundo. Quando esses espaços são desrespeitados – seja por desmatamento, pesca predatória ou invasão – os espíritos podem retirar sua proteção, resultando em doenças e desequilíbrios. Assim, o território não é apenas espaço de subsistência, mas dimensão fundamental do bem viver.

Relatos de campo no Rio Iça na comunidade Macürane, segundo Profº Saturnino (2025) indicam que comunidades Magüta ainda associam lugares específicos, como árvores antigas, pedras e igarapés, a pontos de origem e memória ancestral. Jovens aprendizes de pajé relatam que, ao visitar tais locais, realizam rituais de respeito, demonstrando que a territorialidade é vivida e atualizada no presente, e não apenas lembrada como herança do passado.

A literatura antropológica recente também destaca o papel político da territorialidade. Segundo Cabalzar (2010), a luta pela demarcação das terras Magüta deve ser entendida como continuidade da cosmologia, pois “defender o território é defender a própria existência do povo”. Isso significa que a reivindicação territorial não é apenas questão de terra, mas de vida, memória e espiritualidade.

No contexto atual, a pressão sobre os territórios indígenas da Amazônia permanece intensa. A expansão da pesca comercial, do garimpo e do narcotráfico na tríplice fronteira impacta diretamente os Magüta. No entanto, sua resistência também se fortalece por meio de organizações comunitárias, associações indígenas e projetos culturais que buscam registrar e revitalizar tradições orais, incluindo mitos de origem territorial.

A origem do território Magüta deve ser compreendida em três camadas interdependentes: (1) a cosmológica, que narra o surgimento dos clãs a partir da árvore de vida; (2) a histórica, que registra os processos de contato, pressão colonial e resistência;

e (3) a política, que articula a luta contemporânea pela terra com a continuidade da tradição.

Segunda afirmação da anciã Mercedes do Carmo (2025) : “Sem nossa terra, não há nosso povo. É nela que estão nossos ancestrais, nossas plantas e nossos espíritos e nela que sobrevivemos”.

2.4 Organização social, nação e familiar

No princípio Yo'i e suas famílias tinham nomes e na'cua' herdados do seu pai Ngu'tapa. Mas aquelas pessoas que ele pescou no igarapé Éware não tinham nomes e nação. A organização social do povo Magüta se iniciou com os irmãos Yo'i e Ipi dando caldo especial para cada pessoa descobrisse seu nome e seu clã. Através desse processo de transmissão cada pessoa forma sua família. Desde então, Magüta se organizou em nações, formando duas grandes famílias. Entre esses dois clãs uma parte são de aves com penas outras de plantas sem penas.

De acordo com Cardoso de Oliveira (1996), os Magüta estão organizados em grupos clânicos, patrilineares, identificados uns com aves, outros com plantas. Ou seja, ele identifica como metade planta e ave. Para Pacheco de Oliveira (1988), o critério de distintividade é outro, os informantes distinguindo de um lado as nações de pena e da outra, nações sem pena. E aqui, nós vamos seguir com autor e com o que os anciões ensinam, respectivamente, na língua Magüta, ã'tchi'igü'ü e nge'tchi'igü'ü.

A estrutura familiar do povo Magüta configura-se como uma engrenagem central em sua organização social, com base na ancestralidade e nos vínculos comunitários. A família extensa, composta por diversas gerações convivendo em um mesmo espaço, mantém laços de solidariedade e reciprocidade que sustentam a coletividade. O sistema de parentesco organiza não apenas as relações afetivas, mas também os deveres e papéis sociais. Segundo Matarezio Filho (2016), o sistema de clãs e metades desempenha um papel essencial na definição dos vínculos matrimoniais e das obrigações cerimoniais, moldando a vivência cotidiana.

Segundo professores Rosalve Flores e Saturnino Jumbato, esses afirmam que:

“Cada um de nós Tikuna pertence a uma nação, nacüã, que em português também pode se chamar clã. Alguns animais e algumas

árvores dão nome a essas nações. Assim as pessoas sabem com quem devem e com quem não devem se casar. Só pode se casarem as pessoas que é a nação de penas diria orga maguari, mutum, arara, japó ou galinha. Os filhos herdam a nação do pai. Desde o princípio foi assim. A história conta que antigamente o povo de Yo'i estava todo misturado. Ninguém tinha nome e ninguém podia se casar. Então Yo'i preparou um caldo de jacarerana e deu um pouco para cada pessoa. Provando do caldo, a pessoa descobria a sua nação. Depois disso, as pessoas começaram a se casar. A nação de onça-pintada também pode se chamar tchi'wa, seringarana. A nação de onça-vermelha, nge'ma, está relacionada com uma árvore do mesmo nome”.

O relato dos professores Magüta revela de maneira profunda a estrutura simbólica que organiza a vida social e espiritual do povo Magüta. A narrativa sobre as nações (naciã) expressas não apenas um sistema de parentesco e casamento, mas também uma cosmologia que articula seres humanos, animais e plantas em uma mesma rede de pertencimento.

Ao afirmar que cada pessoa pertence a uma nação cujo nome é dado por um animal ou uma árvore, isso evidencia que, para os Magüta, a identidade não é apenas biológica, mas relacional e cosmológica. Pertencer a uma nação significa partilhar uma origem comum, uma força vital e um conjunto de obrigações sociais e espirituais. O sistema de exogamia — que orienta com quem se pode ou não casar — assegura o equilíbrio entre os diferentes grupos e a continuidade da vida, evitando tanto o isolamento quanto a mistura desordenada das forças vitais.

O mito de Yo'i é central nessa narrativa. Ao preparar o “caldo de jacarerana” e distribuí-lo entre as pessoas, Yo'i realiza o gesto fundador que ordena o mundo social. O ato de provar o caldo e “descobrir” a própria nação simboliza a passagem do caos à ordem, do anonimato à identidade, do estado indiferenciado à organização social. A bebida ritual é, portanto, o veículo de transformação: por meio dela, cada pessoa reconhece sua origem e seu lugar na coletividade.

A associação entre cada nação e determinados seres como a onça-pintada (tchi'wa), a onça-vermelha (nge'ma), o mutum ou a arara reforça a ideia de que a vida

humana é inseparável da floresta e de seus habitantes. Cada clã carrega em si características, poderes e responsabilidades herdadas de seu ser de origem. Esse vínculo entre pessoas, animais e árvores revela uma concepção de parentesco ampliado, na qual o mundo natural e o mundo humano se interpenetram.

Assim, o relato dos professores não é apenas uma explicação sobre as regras de casamento, mas uma verdadeira cosmologia social, que traduz a visão de mundo Magüta. Ele mostra como o mito atua como fundamento da organização coletiva, da ética e da memória. O mito de Yo'i, ao mesmo tempo em que explica a origem das nações, reafirma a importância do equilíbrio, da diferença e da interdependência como princípios de convivência de valores que continuam a orientar a vida do povo Magüta até os dias atuais.

De fato, como é contado no livro das árvores da OBGPTB, 1997 sobre “O jenipapo e a origem das pessoas”:

“Tetchi arü Ngu'i era mulher de Yo'i, mas ficou gestante de Ipi. Yo'i não gostou disso e resolveu castigar o irmão. Assim que a criança nasceu, Yo'i mandou Ipi buscar jenipapo, e, para pintar o menino. Quando Ipi subiu na árvore, ela começou a crescer, crescer, quase alcançando o céu. Ipi sofreu muito, mas por fim conseguiu apanhar uma fruta. Desceu da árvore transformado em tucandeira, trazendo o jenipapo na boca. Yo'i mandou Ipi ralar a fruta sem parar. Ele ralou, ralou, ralou, até que ralou seu próprio corpo. Tetchi arü Ngu'i pegou o sumo do jenipapo e pintou o filho. Depois jogou a borra no igarapé Eware. A borra do jenipapo desceu pela água e foi parar num lugar com muito ouro. Depois tornou a subir, já transformada em peixinhos, numa grande piracema. Quando a piracema passou, Yo'i fez um caniço e foi pescar, usando caroço de tucuma maduro. Mas os peixes, quando caíam na terra, viravam animais: queixada, anta, veado, caititu e muitos outros. Aí Yo'i usou isca de macaxeira, e com essa isca os peixinhos se transformavam em gente. Yo'i aproveitou e pescou muita gente. Mas seu irmão não estava entre essas pessoas. Yo'i, então, entregou o caniço para Tetchi arü Ngu'i e ela conseguiu fisgar um peixinho que tinha uma

mancha de ouro na testa. Era o Ipi. Ipi saltou em terra, pegou o caniço e pescou os peruanos e outros povos. Esse pessoal foi embora com Ipi para o lado onde o sol se põe. Da gente pescada por Yo'i descendem os Ticuna e também outros povos que rumaram para o lado onde o sol nasce, inclusive os brancos e os negros.

O jenipapo é muito importante na nossa cultura. A pintura com jenipapo protege a vida das pessoas contra doenças e outros males. Quando uma criança nasce, seu corpo é pintado.

Quando ela fica um pouco maior, seu corpo é novamente pintado durante a festa. A menina, quando fica moça, também recebe uma pintura com jenipapo na sua festa de iniciação.

Nessa mesma festa, todos os participantes pintam o rosto com jenipapo: crianças, jovens, adultos e velhos. Essa pintura do rosto serve para mostrar a nação de cada pessoa”.

O mito de Yo'i e Ipi revela a profundidade com que o povo Magüta compreende a relação entre a vida humana, os seres da natureza e os elementos espirituais. A narrativa mostra que o jenipapo, muito mais do que uma planta, é um símbolo de transformação, criação e proteção.

A partir do castigo de Yo'i ao irmão Ipi, surgem novos seres e formas de vida. O ato de ralar o jenipapo e pintar o corpo simboliza o processo de passagem, de dor e renascimento. Quando Tetchi arü Ngu'i joga a borra do jenipapo no igarapé Eware e dela nascem peixes, animais e, por fim, pessoas, o mito reafirma a interconexão entre o mundo aquático, terrestre e humano.

O texto também explica a origem dos diferentes povos indígenas, peruanos, brancos e negros, situando a humanidade como descendente de um mesmo ato criador. Desse modo, o mito Magüta não apenas narra a criação dos seres, mas também propõe uma visão inclusiva e relacional da existência, em que todos compartilham uma mesma origem espiritual.

Por fim, o jenipapo adquire um papel ritual e identitário essencial. Sua pintura marca momentos de transição nascimento, iniciação, celebrações e expressa a pertença a

uma nação (nacüã). Assim, o corpo pintado torna-se um espaço sagrado de identidade e proteção, onde mito, natureza e vida cotidiana se entrelaçam.



Figura 15 - Representação de família Jenipapo, pinturas no rosto.

Fonte: Livro das árvores (1997)

Sobre a organização social, nação e familiar, há os clãs com pena: Manguari, Mutum, Arara, Galinha, Japó. E os clãs sem pena: Buriti, Jenipapo, Saúva, Avaí, Onça. Observe figuras abaixo:



Figura 16 - Nação de pena - pinturas no rosto.

Fonte: João Gaspar (2025)

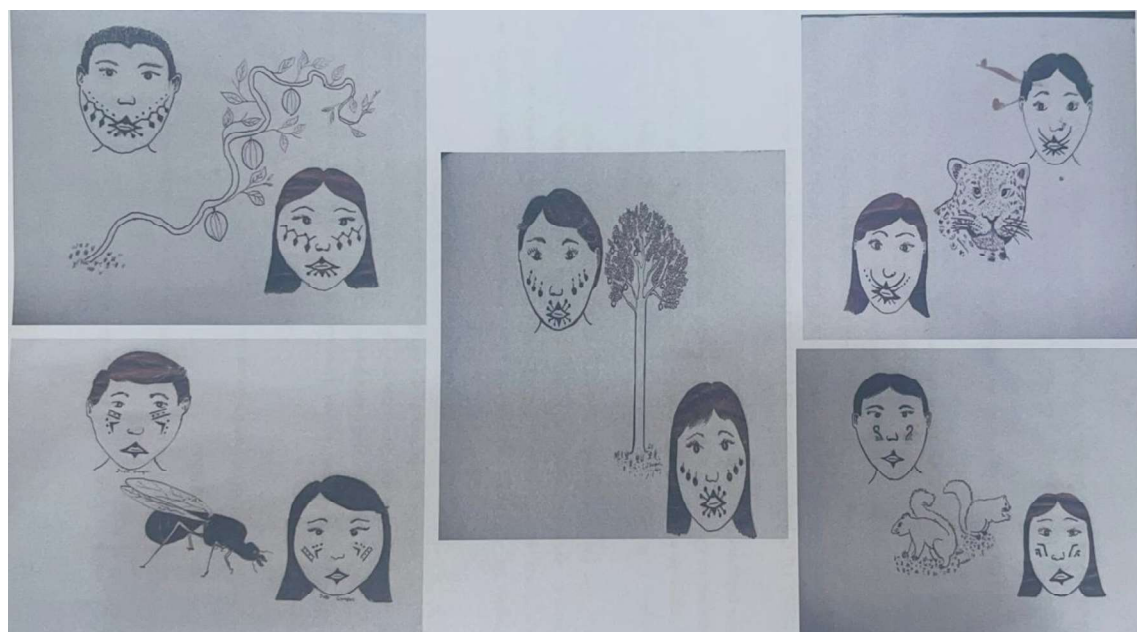


Figura 17 - Nação sem pena - pinturas no rosto.

Fonte: João Gaspar (2025)

Os Magüta estruturam sua sociedade com base em um sistema de clãs exogâmicos, que divide a comunidade em metades complementares. Cada indivíduo pertence ao clã do pai, o que revela uma estrutura patrilinear dominante, e deve contrair matrimônio com alguém de clã distinto. Essa lógica sustenta um equilíbrio social e promove alianças entre grupos, perpetuando a coesão cultural. De acordo com o site do Instituto Socioambiental-ISA (2025), destaca-se que a manutenção dessa regra de exogamia garante não apenas a continuidade da linhagem, mas também a renovação simbólica da coletividade.

Dentro das habitações tradicionais, nota-se uma convivência que valoriza os anciãos e estabelece hierarquias conforme a idade e a experiência. Os mais velhos possuem autoridade simbólica e transmitem oralmente os saberes ancestrais, mantendo viva a memória coletiva. Para RED-IDD (2021), essa convivência intergeracional reforça os mecanismos de aprendizagem comunitária e a preservação das tradições, em um processo contínuo de formação identitária.

A educação das crianças ocorre no seio familiar, onde valores como respeito, solidariedade e pertencimento são ensinados desde cedo por meio da participação nas atividades diárias. O envolvimento dos mais jovens nas práticas de pesca, agricultura e rituais comunitários consolidam o sentido de responsabilidade coletiva. Conforme Ramos (2025), a família não se limita ao espaço doméstico, mas se estende à comunidade como um todo, promovendo uma educação integral e culturalmente situada.

O parentesco Magüta não se restringe ao vínculo biológico, mas incorpora laços de afinidade e convivência. Indivíduos podem ser incorporados à família por meio de compadrio ou convivência prolongada, o que amplia as redes de solidariedade. Mota et al. (2019) afirmam que essas relações ampliadas possibilitam uma rede de apoio fundamental para a sobrevivência em contextos de vulnerabilidade, fortalecendo os vínculos comunitários e a resistência cultural.

As cerimônias de passagem, como a Festa da Moça Nova, também expressam o papel da família na construção da identidade social. Nessas ocasiões, a participação coletiva reforça os laços de parentesco e consagra a inserção do indivíduo na vida adulta. De acordo com Pacheco de Oliveira (2022), esses ritos revelam a importância do pertencimento ao clã e do cumprimento das etapas tradicionais como garantia da harmonia social.

Na organização dos casamentos, observa-se uma articulação entre a vontade individual e os interesses coletivos, mediada pelos mais velhos. As uniões visam não apenas à formação de novas famílias, mas à consolidação de alianças interclânicas que fortalecem a coesão do grupo. O casamento, nesse contexto, é uma prática política e social, cuja dimensão vai além da união de dois indivíduos (SOUZA, RUANO, IBARRA e SILVA, 2016 p.03).

A divisão por gênero do trabalho também está presente na estrutura familiar Magüta. As mulheres são responsáveis por grande parte das atividades agrícolas, além de contribuírem na coleta e no cuidado com os filhos, enquanto os homens se dedicam à caça, à pesca e à construção. Medeiros et al. (2019) observam que, embora existam distinções entre as funções, essas tarefas são interdependentes e fundamentais para a manutenção da vida coletiva.

O sistema de parentesco estabelece normas claras de convivência, evitando conflitos e delimitando espaços de autoridade e submissão. As sanções sociais são aplicadas a partir de um código moral transmitido pelos mais velhos, e a transgressão das regras pode resultar em repreensões ou afastamentos simbólicos. Para UEÁ (2020), esse controle social comunitário é eficaz na mediação de conflitos e assegura a continuidade das normas tradicionais sem necessidade de instâncias formais de punição.

A espiritualidade também se vincula à estrutura familiar, pois os ancestrais são considerados presentes na vida cotidiana e reverenciados por meio de práticas rituais. O contato com os espíritos ocorre, muitas vezes, sob a mediação de membros da família que assumem funções xamânicas ou religiosas. Durão e Lucas (2023) ressaltam que a comunicação com os ancestrais consolida o pertencimento à linhagem e reforça o elo entre o mundo visível e o invisível.

Mesmo diante das influências externas, como a escolarização formal e os programas sociais do Estado, a família Ticuna continua sendo o núcleo formador das subjetividades e práticas culturais. Embora haja adaptações, como a incorporação de novos valores, os fundamentos do parentesco tradicional resistem e se transformam. Segundo o site do Instituto Sociocambiental-ISA (2025), essa capacidade de adaptação garante a sobrevivência dos modos de vida tradicionais em contextos de crescente pressão externa.

A análise da estrutura familiar Magüta revela um sistema complexo, articulado em redes simbólicas e práticas que sustentam a identidade e a coesão social. Cada elemento do nascimento aos ritos de passagem, das alianças matrimoniais à divisão do trabalho está entrelaçado a uma lógica ancestral que busca preservar o equilíbrio comunitário. Essas dinâmicas são essenciais para valorizar as cosmologias indígenas e reconhecer a legitimidade de suas formas de existência.

2.5 Ritos, Festas e Simbolismos na Vida Social

Os ritos e festas desempenham papel fundamental na manutenção da coesão social do povo Magüta. Essas expressões culturais não são eventos isolados, mas elementos estruturantes da vida comunitária, em que se articulam símbolos, tradições e experiências coletivas. A Festa da Moça Nova é um dos ritos mais emblemáticos, marcando a transição da infância para a vida adulta das meninas. Esse evento envolve toda a aldeia e está repleto de significados que reforçam a identidade coletiva e os vínculos intergeracionais. Para Pacheco de Oliveira (2022), a força simbólica dessas cerimônias está em sua capacidade de integrar o passado e o presente, mantendo vivas as raízes ancestrais.

Durante a realização dos rituais, os corpos são pintados com grafismos específicos, confeccionam-se máscaras e adornos que representam seres mitológicos e ancestrais. O uso das pinturas corporais não se restringe à estética, pois cada traço comunica uma narrativa ancestral, uma memória viva do povo. Segundo Mota et al. (2019), os grafismos funcionam como linguagem visual, transmitindo ensinamentos, funções sociais e relações espirituais, reafirmando continuamente a identidade cultural Magüta.

Os cânticos entoados nas cerimônias ritualísticas têm papel central na transmissão de saberes. São melodias ancestrais que contam histórias cosmogônicas, evocam entidades protetoras e orientam o comportamento coletivo. O canto, muitas vezes acompanhado por instrumentos tradicionais, conecta os participantes a dimensões sagradas. RED-IDD (2021) observa que esses elementos performáticos não apenas reforçam o pertencimento, mas atualizam as cosmologias indígenas diante dos desafios contemporâneos.

A construção simbólica do mundo Ticuna passa por uma complexa relação com a natureza, que aparece como elemento sagrado nos ritos. Animais, rios, árvores e fenômenos naturais são personificados em mitos e representações simbólicas, integrando

o sistema de crenças. Para Ramos (2025), os ritos são momentos em que se estreita a relação entre o humano e o não humano, reafirmando a visão holística do mundo que rege a vida Ticuna.

A festa da moça nova, em especial, simboliza o renascimento da jovem como mulher socialmente reconhecida, capaz de contribuir com a continuidade da comunidade. O isolamento ritual da menina, seguido pela reintegração pública, carrega a ideia de transformação e iniciação. Essa cerimônia reforça papéis sociais e princípios de coletividade, fortalecendo os laços de solidariedade e respeito às tradições (MEDEIROS et al., 2019 p.04).

Os ritos Ticuna são organizados de maneira coletiva, exigindo a participação de diferentes membros da comunidade na sua preparação e realização. Desde o preparo de alimentos cerimoniais até a confecção de artefatos rituais, todos os envolvidos exercem funções que refletem sua posição social. Matarezio Filho (2016) afirma que esses eventos são oportunidades de reafirmação dos papéis comunitários, de expressão das hierarquias simbólicas e de socialização dos jovens com os mais velhos.

Os ritos de passagem, como nascimentos, casamentos e funerais, seguem códigos próprios e revelam uma lógica ritualística profundamente conectada com o ciclo da vida e da morte. Em cada um desses momentos, a coletividade se reúne para honrar a transição de fases da existência, numa dinâmica em que o individual e o coletivo se fundem. Esses momentos reforçam os compromissos éticos e espirituais assumidos por cada membro da comunidade.

A festa da moça como um ritual que atua na construção do corpo e da pessoa da mulher, acaba por ser uma fonte de promoção da saúde e de cuidado. A Festa da Moça Nova, entre o povo Magüta (Tikuna), constitui-se como um dos rituais mais significativos na formação da pessoa feminina e na reprodução dos valores coletivos. Trata-se de um ritual de passagem que marca a transição da infância para a vida adulta, mas que vai muito além de um simples evento cerimonial: é um processo formativo e espiritual, no qual o corpo da mulher é reconstruído segundo os saberes tradicionais e a cosmologia Magüta.

Durante o ritual, o corpo feminino é preparado, cuidado e transformado. A moça, após a primeira menstruação, é conduzida ao isolamento ritual (*mü'ü'ü*), um espaço reservado dentro da casa familiar, separado por esteiras de palha e coberto por tecidos coloridos. Nesse período, ela é instruída a permanecer em silêncio, a ingerir alimentos leves e a ouvir os conselhos das mulheres mais velhas. Como observa DaMatta (1976), o isolamento em rituais de passagem serve à reorganização simbólica do corpo, marcando o intervalo entre dois estados sociais.

As pinturas corporais com jenipapo marcam a fase seguinte da cerimônia. As anciãs misturam o sumo escuro do fruto com carvão e o aplicam sobre a pele da moça com delicadeza. Os desenhos, de tons azul-escuros e pretos, seguem padrões que indicam a nação (*nacüã*) e os vínculos familiares. O aroma do jenipapo fresco espalha-se pelo ar, e, como explicam as anciãs, “a pintura protege o corpo e o espírito, fecha o caminho das doenças e abre o da vida adulta”.

O ambiente é preenchido pelos sons dos maracás e pelos cantos sagrados, conhecidos como *mü'ügü* — melodias que narram as origens míticas dos Magüta e invocam os seres protetores. Os homens tocam flautas e percussões, enquanto as mulheres entoam cantos de saudação à nova fase da jovem. Segundo as palavras de um dos pajés entrevistados, “os cantos chamam os antigos, trazem a força dos que viveram antes e curam o coração da moça”.

Durante o clímax da celebração, realiza-se a dança circular, em que parentes e visitantes giram em torno da jovem, movendo-se lentamente em sentido horário, como se recriassem o movimento do sol. O chão é coberto por folhas de bananeira e flores, e o perfume das ervas medicinais breu, cipó-titica, carapanaúba purifica o espaço. A moça, agora já pintada e adornada com colares de sementes e penas, emerge do isolamento e é apresentada à comunidade.

Cada gesto possui um sentido pedagógico e terapêutico, reafirmando a ligação entre corpo, espiritualidade e coletividade. Como observa Langdon (1996), nos sistemas indígenas de cura, a saúde é entendida como um processo dinâmico de equilíbrio entre corpo, espírito e sociedade, constantemente produzido e renovado.

Assim, a Festa da Moça Nova é uma prática de cuidado integral. As mulheres mais velhas transmitem ensinamentos sobre alimentação, comportamento, convivência e

sexualidade saberes que expressam uma pedagogia tradicional, centrada na reciprocidade e no respeito à vida. Conforme Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979), trata-se de uma “construção do corpo social”, pela qual o indivíduo é incorporado à ordem cosmológica e comunitária.

A observação participante permitiu constatar que a festa não apenas celebra a maturidade biológica, mas renova a vitalidade espiritual da aldeia. O ritual é também uma forma de cura coletiva, pois harmoniza relações e reforça a coesão do grupo. Como argumenta Silva (2018), os rituais de passagem entre os povos amazônicos constituem momentos de reafirmação identitária e de recomposição simbólica das forças vitais.

A compreensão desse ritual foi aprofundada a partir das narrativas de pajés e anciãs como Dona Cláudia Francelino, que enfatizou o poder do jenipapo e das rezas no equilíbrio do corpo e da alma. As entrevistas foram realizadas em contexto comunitário, com registro de falas, observação direta e participação em momentos preparatórios da festa. A metodologia adotada privilegiou a escuta das lideranças femininas e dos mestres de saber, respeitando as formas locais de transmissão de conhecimento.

Durante as observações etnográficas, destacou-se a estética do ritual: o contraste entre o preto-azulado do jenipapo e o vermelho do urucum, as luzes tênues do entardecer refletindo nas redes e esteiras, o murmúrio dos cânticos acompanhados pelos maracás e o perfume das folhas queimadas em defumação. Esses elementos compõem uma ambiência sensorial de cura e transformação, onde o corpo da moça torna-se símbolo da continuidade da vida e da sabedoria ancestral dos Magüta.

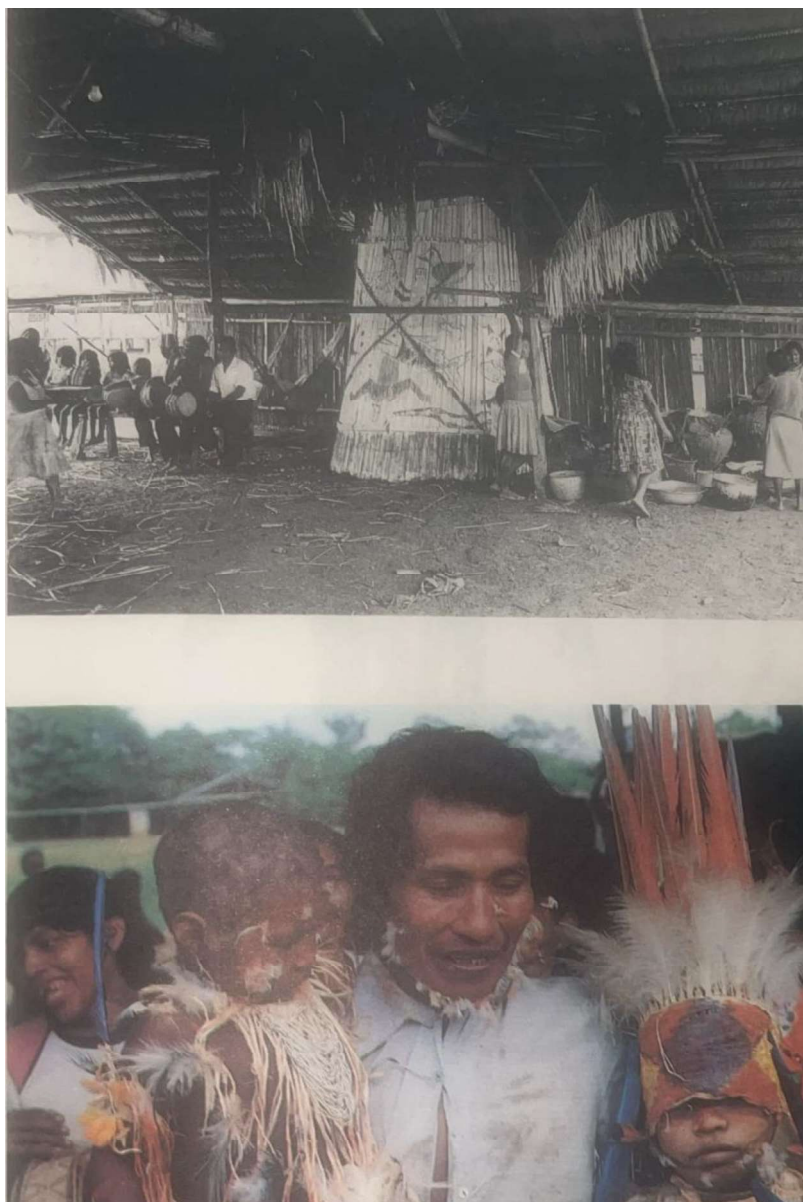


Figura 18 - Curral da Worecū - moça nova e seu pai.

Fonte: Livro Ngĩa Tanaüchigagü/um manual escrito (1992)



Figura 19 - Festa de moça nova e sua mãe.

Fonte: IEN (2025)

No livro das Árvores, elaborados pelos professores/as Magüta da Organização Geral dos Professores Tikuna Bilingüe (OGPTB, 1997 p. 84-87), os autores nos explicam sobre a Festa da Moça - Nova:

Quando uma menina fica moça, deve permanecer isolada, nomosquiteiro, em contato apenas com a mãe ou a tia. Enquanto a família prepara as bebidas e os moqueados, a moça aprende a fazer fios de tucum e a tecer bolsas. Depois de uns meses, quando já está tudo pronto, a festa pode começar. É uma festa sagrada, que Yo'i criou e deixou no mundo para o povo Ticuna nunca esquecer suas tradições. A cerimônia dura três dias e é muito

bonita. Tem danças e cantos. Tem o som das flautas. Tem a apresentação das máscaras. Tem caíçuma e pajauaru. Tem muita alegria.

Os braços do buriti servem para construir o turi: lugar onde a moça fica isolada durante a festa. O turi é pintado com tintas tiradas das plantas, principalmente da açafroa, pacova, pau-brasil, urucu, pupunha e bure. O buriti também é usado para confeccionar a esteira onde a moça fica sentada enquanto as mulheres cortam ou arrancam, pouco a pouco, os seus cabelos.

O taperebá é muito importante na festa. Suas folhas servem para abanar a moça depois da pintura com jenipapo. Assim todos os males afastam-se de seu corpo. Dentro do turi, a moça segura-se num tronco fino de taperebá. Ela deve ficar acordada a noite toda para ouvir a aricana.

Depois que a moça sai do turi, ela corre pelo terreiro, e atira um tição no tronco do taperebá para ter vida longa, muita sorte e muita fartura de peixe. Os avais são amarrados numa vara de taperebá para fazer o chocalho, aru. Durante toda a festa, esse chocalho acompanha os cantos e as danças. O casco do tracajá, tori, também é preso no taperebá. A aricana, to'cü, é feita do tronco da paxiubinha.

À noite, a aricana fica num cercado construído com as folhas do buriti ou do caranã. No mesmo cercado fica a aricana pequena, iburi, que acompanha o to'cü. Existem dois tipos de iburi: um deles fabricamos com o tronco da embaúba; o outro, com a casca de uma árvore chamada duru. Tapere bayomeru, avai aru e paxiubinha yura. Nessa mesma festa, as crianças são pintadas e têm seus cabelos cortados. Quando o sol começa a nascer, os parentes passam o sumo do jenipapo no corpo da moça e das crianças. Antes de colocar os enfeites, o corpo da moça e das crianças é pintado com uma mistura de urucu e leite da árvore do tururi-vermelho. Sobre essa pintura são colocadas penugens brancas de pássaros. A armação do cocar, o manto e os enfeites

dos braços da moça e das crianças são preparados com entrecasca branca, tirada de uma árvore especial: naitchi. Essa entrecasca usamos somente na festa. tururi-vermelho peyii. As máscaras são fabricadas com a entrecasca de várias árvores. Algumas fornecem o tururi branco, outras o tururi vermelho ou marrom. Na decoração das máscaras também usamos tintas naturais de diversas plantas. Algumas máscaras têm a cabeça ou a face esculpida em balseira. Outras têm a cabeça trançada em arumã, depois coberta com tururi. E outras ainda têm sobre o tururi uma pintura com breu, como a cabeça da máscara O'ma.

Na festa há muitas danças, que trazem alegria e aumentam a superfície da terra. Na dança com os tamborins, os homens carregam um bastão, du'pa, feito de balseira, enfeitado com figuras de animais. No bastão prendem o tamborim, tu'tu, feito com o tronco escavado de certas árvores, como urucurana, caneleira, cedro, embaúba e balseira. Nessa dança, os participantes usam um manto de folhas novas de buriti ou levam sobre o ombro folhas de uma outra palmeira que se chama para.

Na dança com os tucuns, feita para as crianças, as pessoas colocam as fibras sobre os ombros. Na "dança do tracajá", também dedicada às crianças, usamos vários instrumentos: o chocalho de avaí, o tamborim, o tambor de casco de tracajá e dois tipos de flautas, cõiri e tchecu. Essas flautas são fabricadas com uma taboca que se chama cõiri.

Esse importante ritual de passagem continua sendo praticado até os dias atuais na comunidade Vila Betânia, especialmente na maloca Tchirugüne. A realização da Festa da Moça Nova mantém viva a tradição e reafirma os laços culturais e espirituais do povo Magüta com seus antepassados.



Figura 20 - Moradores da comunidade Me'cürane na Maloca Tchirugüne.

Fonte: IEN (2025)

Trata-se de um momento sagrado que simboliza a transição da menina para a vida adulta, fortalecendo os ensinamentos transmitidos pelos mais velhos e garantindo a continuidade dos conhecimentos tradicionais, dos cantos, das danças e das técnicas de confecção de instrumentos e artefatos. A permanência dessa prática demonstra a resistência cultural dos Tikuna diante das transformações impostas pelo contato com o mundo não indígena.



Figura 21 - Arte e os mascarados protetores da moça nova.

Fonte: Livro Ngĩa Tanaüthigagü/um manual escrita (1992)

Os mascarados da Festa da Moça Nova ocupam um papel central na dimensão simbólica e espiritual do ritual Tikuna. Suas máscaras representam seres míticos e ancestrais que retornam ao mundo dos humanos para abençoar e proteger a jovem iniciada. Cada máscara possui uma forma, cor e significado próprios, revelando o profundo conhecimento cosmológico do povo Magüta. Na comunidade Vila Betânia, especialmente na maloca Tchirugüne, essa tradição é mantida com respeito e dedicação, reafirmando a importância dos mascarados como guardiões da memória coletiva e mediadores entre o mundo visível e o invisível. A presença deles durante a cerimônia expressa a continuidade dos saberes tradicionais e a força espiritual que sustenta a identidade cultural dos Tikuna.



Figura 22 - O primeiro Museu da comunidade Me'cürane.

Fonte: Arquivo pessoal do autor (2025)

O Primeiro Museu da Comunidade Vila Betânia surge como um espaço de valorização e salvaguarda do patrimônio cultural Magüta. Localizado na maloca Tchirugüne, o museu pretende ser um centro de estudo, pesquisa e transmissão de saberes tradicionais, reunindo objetos sagrados, máscaras, instrumentos musicais e registros da Festa da Moça Nova. Mais do que um acervo material, o museu representa um lugar de memória viva, onde o conhecimento dos ancestrais é preservado e compartilhado com as novas gerações. Sua criação reafirma o compromisso da comunidade em fortalecer a identidade Tikuna e promover o diálogo entre os saberes indígenas e o mundo acadêmico.

As festas também funcionam como espaços de diálogo entre os Magüta e os povos vizinhos, ou com representantes externos, quando se abrem para visitas e trocas simbólicas. Em alguns casos, tornam-se instrumentos de afirmação política e reivindicação de direitos, por meio da exposição da cultura tradicional. Conforme Durão e Lucas (2023), essa dimensão política das festas revela a capacidade do povo Magüta de articular tradição e resistência na luta por reconhecimento.

O simbolismo presente nas festas não se limita ao momento do evento, mas se prolonga no tempo por meio da memória oral e das narrativas compartilhadas. As histórias dos rituais passados são contadas repetidamente às novas gerações, garantindo que os significados sejam preservados. De acordo com o site do Instituto Socioambiental/ISA (2025), essa oralidade ritualística assegura a continuidade das práticas e sua constante ressignificação diante das transformações sociais.

As festas vinculadas ao calendário agrícola também expressam a íntima relação entre os Ticuna e os ciclos naturais. As colheitas, as chuvas e os períodos de seca são celebrados ou lamentados com ritos específicos, que buscam equilibrar a convivência entre o humano e o ambiente. Para Souza, Ruano Ibarra e Silva (2016), tais práticas revelam uma ecologia espiritual complexa, onde o mundo natural é respeitado como agente ativo da vida comunitária.

Ao longo do tempo, as festas sofreram influências externas, sobretudo com a presença de instituições religiosas e políticas. Algumas práticas foram incorporadas, outras adaptadas, sem que isso eliminasse os fundamentos simbólicos originais. Mota et al. (2019) destacam que essa capacidade de ressignificar práticas e símbolos é uma estratégia de resistência cultural, permitindo à comunidade manter sua coesão sem perder sua identidade.

Os ritos e festas Magüta não são apenas manifestações culturais, mas verdadeiros pilares de sua organização social e espiritual. Cada canto, gesto, pintura e dança integra um sistema complexo de significados que estrutura a vida coletiva. Conforme o site do Instituto Socioambiental/ISA (2025), compreender essas expressões simbólicas é essencial para valorizar a diversidade indígena e reconhecer a profundidade dos saberes ancestrais presentes no cotidiano dos povos originários.

2.6 Organização Política e Lideranças Tradicionais

A organização política do povo Magüta é estruturada com base em princípios tradicionais de liderança comunitária, onde o cacique desempenha papel central na mediação de conflitos e no direcionamento das decisões coletivas. A liderança não se impõe por força ou imposição hierárquica, mas é reconhecida pela sabedoria, experiência e comprometimento com o bem-estar coletivo. De acordo com Souza, Ruano Ibarra e Silva (2016), o exercício da liderança entre os Ticuna está enraizado em valores ancestrais e na capacidade de ouvir e unir diferentes vozes dentro da aldeia.

O cargo de cacique é frequentemente ocupado por alguém com profundo conhecimento da cultura, das tradições e da história do grupo. Sua legitimidade se estabelece pela confiança mútua, alimentada por anos de dedicação à comunidade. A função vai além da autoridade administrativa, envolvendo também dimensões espirituais e simbólicas. Segundo a Universidade do Estado do Amazonas (2020), o cacique atua

como elo entre os saberes ancestrais e as demandas atuais, articulando a tradição com a realidade contemporânea.

A liderança feminina também tem espaço significativo dentro da organização política Magüta, especialmente em contextos de educação, saúde e mobilização social. Mulheres que se destacam por sua atuação comunitária tornam-se referências e ocupam funções estratégicas, mesmo sem títulos formais. Mota et al. (2019) observam que essa participação ativa evidencia a flexibilidade das estruturas de poder tradicional, que se moldam às transformações sociais e reconhecem múltiplas formas de liderança.

O processo de escolha dos líderes ocorre, em muitos casos, por consenso, evitando disputas e favorecendo a coesão. Os anciãos, respeitados por sua sabedoria, têm voz decisiva nas indicações, valorizando trajetórias de comprometimento e equilíbrio. Pacheco de Oliveira (2022) afirma que a liderança tradicional é menos institucionalizada e mais vivida na prática cotidiana, pautada por escuta, exemplo e acolhimento.

O cacique e outras lideranças compartilham responsabilidades com conselhos locais, formados por representantes das famílias ou clãs, que discutem assuntos relevantes e tomam decisões de maneira colegiada. Essa dinâmica participativa permite a circulação de opiniões e reforça o sentimento de pertencimento. Conforme o Instituto Socioambiental (2025), essa estrutura descentralizada sustenta o exercício da democracia comunitária, fundada na escuta e no consenso.

As Guardas Indígenas, criadas para promover a segurança e o cuidado territorial, representam um importante instrumento político e organizacional entre os Magüta. São compostas por jovens que atuam na vigilância das terras e na mediação de conflitos internos e externos, fortalecendo a autonomia da comunidade. Durão e Lucas (2023) destacam que essas guardas não apenas exercem o controle social, mas também formam novos líderes comprometidos com a proteção cultural e ambiental.

Os rituais também refletem a organização política, pois as lideranças coordenam eventos cerimoniais, tomam a frente nos discursos e garantem a harmonia dos processos simbólicos. Cada gesto público de um líder reforça sua posição e responsabilidade diante do grupo. Para RED-IDD (2021), os momentos rituais são também espaços de afirmação política e construção da autoridade tradicional.

A política Maguta não está separada das demais esferas da vida social, trocas, sistemas produtivos e alimentares, espiritualidade, território e cultura se entrelaçam nas práticas de liderança. O papel do cacique não se limita ao campo administrativo, mas inclui a mediação com instituições externas e o enfrentamento de ameaças aos direitos do povo. Medeiros et al. (2019) ressaltam que essa sobreposição de funções exige dos líderes Ticuna uma constante negociação entre tradições e exigências do Estado.

O contato com organizações não indígenas e órgãos públicos gerou a necessidade de adaptação da estrutura política Ticuna, criando figuras como representantes comunitários e coordenadores de projetos, que transitam entre os mundos. Essas novas lideranças nem sempre substituem as tradicionais, mas dialogam com elas, buscando legitimação mútua. Essa articulação revela a capacidade de reinvenção do povo Ticuna frente às complexidades do presente (RAMOS, 2025 p.03).

Ainda que a figura do cacique seja central, outras lideranças exercem influência por meio do conhecimento tradicional, do domínio da medicina ancestral ou do ensino da língua e dos mitos. Esses líderes espirituais e culturais são respeitados e consultados em momentos críticos. Matarezio Filho (2016) afirma que a autoridade nesses contextos não se impõe, mas se constrói lentamente, por meio da confiança e da trajetória de vida do indivíduo.

A presença do Estado e das instituições religiosas alterou, em parte, a dinâmica política nas comunidades, gerando disputas internas e redefinições de papéis. Contudo, a organização tradicional ainda se mostra resiliente e adaptável. De acordo com ISA (2025), muitos líderes Magüta conseguem integrar os sistemas políticos externos sem abandonar as bases éticas e culturais de sua liderança, fortalecendo a autonomia local.

Para tanto, as lideranças tradicionais permanecem como pilares da organização social Magüta, mesmo diante das pressões externas. A continuidade de suas práticas, sua capacidade de articulação e sua ligação com os valores coletivos garantem a persistência de formas próprias de governança. Souza, Ruano Ibarra e Silva (2016) declaram que compreender essas lideranças exige reconhecer que o poder, para os Magüta, está menos em dominar e mais em servir à comunidade com sabedoria e equilíbrio.

2.7 Contato Interétnico, Resistência e lutas por Direitos para o Futuro

As mudanças socioculturais vivenciadas pelo povo Magüta refletem um processo contínuo de interação com grupos externos, influenciado por políticas estatais, presença missionária e avanços tecnológicos. O contato com a sociedade envolvente provocou alterações significativas em suas formas de organização social, econômica e simbólica, embora muitos elementos tradicionais ainda resistam. Para RED-IDD (2021), a capacidade de adaptação dos Magüta se revela como uma das principais estratégias de manutenção identitária diante das transformações impostas.

A introdução de escolas bilíngues nas aldeias representa uma dessas mudanças, promovendo o ensino da língua portuguesa ao lado da língua materna. Essa prática, apesar de bem-intencionada, alterou as dinâmicas de transmissão de saberes, transferindo parte da autoridade dos anciãos para professores formalmente formados. Segundo Ramos (2025), a participação da família na escola se tornou essencial para garantir que o processo educativo respeite os valores culturais e evite a ruptura com as tradições.

As relações interétnicas também trouxeram novas formas de organização política e acesso a direitos sociais. A presença de instituições governamentais gerou expectativas e dependências, ao mesmo tempo em que ampliou as possibilidades de reivindicação. Mota et al. (2019) destacam que, nesse processo, a consolidação da identidade indígena se deu por meio da afirmação simbólica de elementos culturais, articulada à inserção estratégica em espaços institucionais.

A economia tradicional baseada na agricultura, pesca e coleta tem passado por adaptações diante da introdução do comércio, da monetarização e do consumo de bens industrializados. Essas mudanças interferem no cotidiano, modificam os hábitos alimentares e alteram as prioridades comunitárias. Para Medeiros et al. (2019), a integração parcial ao sistema capitalista não extingue os modos de vida indígenas, mas tensiona suas bases e desafia os mecanismos de equilíbrio social.

A crescente urbanização de algumas aldeias, especialmente nas áreas próximas às fronteiras, tem levado ao surgimento de estruturas físicas mais complexas, à circulação de veículos e à introdução de novas tecnologias de comunicação. Esses elementos transformam o ambiente cultural e afetam as práticas tradicionais. Conforme a Universidade do Estado do Amazonas (2020), os espaços urbanos indígenas se tornam

arenas de conflito entre modernidade e ancestralidade, exigindo a redefinição de normas internas.

O contato interétnico também possibilitou o fortalecimento das lideranças indígenas por meio de alianças políticas e parcerias com organizações não governamentais. As Guardas Indígenas, por exemplo, surgem como resposta comunitária à necessidade de segurança e proteção territorial, inserindo os jovens em papéis de protagonismo. Essas iniciativas consolidam formas próprias de controle social e de resistência ao avanço das fronteiras ilegais (DURÃO e LUCAS, 2023 p.06).

O impacto das missões religiosas entre os Magüta produziu consequências duradouras nas práticas espirituais e nos rituais tradicionais. Em muitos casos, houve sincretismo, mas também confrontos e substituições simbólicas. Pacheco de Oliveira (2022) observa que o apagamento de certos ritos não se deu de forma passiva, mas gerou movimentos internos de resgate e ressignificação da religiosidade ancestral, sobretudo entre os mais velhos.

A língua Magüta, apesar da forte pressão do português, permanece viva graças a ações coletivas de valorização e ensino. Em reuniões comunitárias, festas e cerimônias, sua utilização reafirma a identidade do grupo e garante a transmissão de saberes intergeracionais. O Instituto Socioambiental (2025) afirma que a língua constitui um dos principais pilares da resistência cultural, sendo constantemente atualizada para responder aos desafios contemporâneos.

Mudanças nos papéis de gênero também se tornam visíveis nas comunidades, com maior participação das mulheres em cargos de liderança e representação política. Essa transformação reflete tanto influências externas quanto reivindicações internas por igualdade. Souza, Ruano Ibarra e Silva (2016) destacam que o protagonismo feminino emerge como uma resposta às novas demandas socioculturais, sem necessariamente romper com os fundamentos tradicionais da organização familiar.

A juventude Magüta enfrenta o desafio de conciliar os valores ancestrais com os estímulos vindos do mundo exterior, como redes sociais, moda e consumo. Muitos jovens migram temporariamente para centros urbanos em busca de estudo ou trabalho, retornando com novas visões. Matarezio Filho (2016) declara que esse movimento

provoca reconfigurações nas relações sociais e na forma como a juventude se posiciona diante da cultura de origem.

As festas tradicionais também passam por adaptações, com a introdução de elementos modernos, como equipamentos de som e vestimentas compradas em lojas. Essas mudanças, no entanto, não significam abandono da tradição, mas mostram uma convivência possível entre o antigo e o novo. ISA (2025) reforça que a cultura Magüta é dinâmica, absorvendo influências sem abrir mão de suas referências essenciais.

Apesar das transformações, os Magüta mantêm uma postura ativa na defesa de seus direitos e na preservação de seu modo de vida. A convivência com outros povos, o diálogo com instituições e a participação em políticas públicas demonstram sua capacidade de articulação e resiliência. Para RED-IDD (2021), as mudanças socioculturais e o contato interétnico não são ameaças definitivas, mas contextos que exigem resistência criativa e reinvenção contínua da identidade Magüta. Os Magüta sofreram vários ataques etnocidas que buscam por fim a sua cultura e ciência indígena ao lado de ações genocidas, vivemos um evento marcante:

“O Massacre do Capacete, ocorrido em 1988, no Alto Solimões (AM), é reconhecido como o primeiro caso julgado como genocídio no Brasil. O conflito resultou de disputas por terra e recursos naturais entre indígenas Tikuna e não indígenas, marcando profundamente a história recente dos povos do Alto Solimões. A memória desse episódio revela a persistência da violência estrutural contra os povos originários e a luta constante pela defesa de seus territórios. Nesse contexto, a organização dos professores indígenas desempenha papel fundamental na preservação da memória coletiva, na formação política e na resistência das comunidades, contribuindo para o fortalecimento da luta por direitos e pela demarcação das terras tradicionais.” (ISA, 2021; RIBEIRO, 2019; CUNHA, 2009)

3 - CONHECIMENTO E PRÁTICAS DE CURA MAGÜTA

O presente capítulo tem como objetivo apresentar e analisar as práticas de cura desenvolvidas pelos Magüta, destacando seus significados, fundamentos e a importância que exercem na vida social, espiritual e cultural desse povo indígena. As práticas de cura Magüta não se limitam a procedimentos terapêuticos voltados exclusivamente para o corpo físico, mas abrangem dimensões espirituais, cosmológicas e coletivas, expressando uma concepção de saúde profundamente integrada à natureza, às relações comunitárias e ao equilíbrio com o mundo dos seres visíveis e invisíveis.

A compreensão dessas práticas revela um universo de conhecimentos transmitidos por gerações, nos quais se articulam o uso de plantas medicinais, os rituais conduzidos pelos pajés, as narrativas míticas e a interação com entidades espirituais da floresta e das águas. Segundo Cabalzar (2010), a cura indígena amazônica não pode ser entendida apenas como tratamento de enfermidades, mas como parte de um sistema de vida em que corpo, espírito e ambiente se encontram em constante diálogo. Assim, cada prática terapêutica é também um gesto de manutenção da vida e de reafirmação da memória coletiva e da identidade cultural Magüta.

Nesse contexto, os pajés desempenham papel central, sendo reconhecidos como guardiões do conhecimento sagrado. São eles que estabelecem a ponte entre os humanos e os seres espirituais, mediando o acesso às forças vitais necessárias para restabelecer a saúde. Lima (2018) destaca que, nas cosmologias amazônicas, a doença frequentemente é compreendida como resultado de desequilíbrios nas relações entre pessoas, espíritos e natureza. A cura, portanto, requer mais do que um procedimento técnico: envolve rezas, cantos, defumações, banhos e outros rituais que buscam restabelecer a harmonia cósmica.

Além do conhecimento prático sobre os usos das plantas – que incluem chás, emplastros, banhos, xaropes e unguentos (Schultes&Raffauf, 1992) – os Magüta atribuem grande valor à dimensão imaterial do processo de cura. Os cantos sagrados, entoados pelos pajés, carregam força vital e sabedoria ancestral, funcionando como veículos que potencializam a eficácia das plantas e conectam o paciente às energias protetoras da floresta (Reichel-Dolmatoff, 1971). Esse aspecto evidencia que, para os Magüta, curar não é apenas eliminar sintomas, mas reestabelecer a harmonia entre corpo, espírito, comunidade e ambiente.

Ao analisar essas práticas, percebe-se que elas também constituem um contraponto importante ao modelo biomédico ocidental, centrado na dimensão biológica da doença. Enquanto a biomedicina privilegia diagnósticos técnicos e intervenções objetivas, os saberes Magüta enfatizam a interdependência entre aspectos físicos, espirituais e sociais. Como ressalta Langdon (2004), essa diferença evidencia a diversidade das concepções de saúde, ao mesmo tempo em que convida a refletir sobre a importância do diálogo intercultural nas políticas de saúde indígena. No caso de um subgrupo Yanomami, há uma complementaridade na ação de um médico não-indígena e um xamã:

Observa-se, portanto, no sistema médico Sanuma (subgrupo Yanomami), a complementaridade de atuação entre a ação dos médicos e a dos xamãs. Por exemplo, um procedimento realizado em um hospital da cidade de Boa Vista pode deixar sequelas em um indígena que passou por instrumentos e por mãos que lhe são estranhas. Nesse caso, um xamã deve retirar o sangue retido no interior dessa pessoa, por este ser considerado marcas da agressão do médico. (Guimarães, 2015: 2155)

Assim, o entendimento sobre como os Magüta concebem e vivenciam a arte da cura, reconhecendo a riqueza de seus saberes tradicionais e a relevância que possuem para a preservação cultural está interligado com interações com os serviços de saúde. Ao mesmo tempo, contribui para os debates contemporâneos acerca da interculturalidade e da saúde indígena, demonstrando que os modos de cuidar e curar não são universais, mas culturalmente situados, refletindo cosmovisões próprias que merecem ser valorizadas e respeitadas.

Por meio desta pesquisa foi possível observar que o foco nas práticas de cura Magüta se justifica porque elas ultrapassam a dimensão estritamente medicinal, configurando-se como expressões espirituais, culturais e políticas que sustentam a vida social desse povo. A cura, nesse contexto, não se limita ao tratamento de enfermidades do corpo físico, mas envolve a restauração do equilíbrio entre o indivíduo, a coletividade e as forças espirituais que regem o cosmos. Tal perspectiva é coerente com a visão amazônica mais ampla, segundo a qual a saúde é entendida como resultado de relações equilibradas entre humanos, espíritos e natureza (Descola, 1996).

Cada ritual de cura, cada uso de planta medicinal e cada palavra entoada pelo pajé se insere em uma rede mais ampla de significados que reafirma a visão de mundo Magüta. Como observam Reichel-Dolmatoff (1971) e Guimarães (2011), os sistemas de cura indígenas não podem ser vistos apenas como técnicas terapêuticas, mas como partes constitutivas de cosmologias que explicam a origem das doenças, a interação com os seres invisíveis e os modos de garantir a continuidade da vida. No caso Magüta, a prática da cura articula saberes ancestrais que ultrapassam a dimensão funcional da medicina, reafirmando princípios de ordem social, espiritual e cultural.

Do ponto de vista socio-cosmológico, as práticas de cura constituem formas privilegiadas de transmissão de conhecimento ancestral, fortalecendo vínculos entre gerações e reafirmando a identidade étnica frente às transformações sociais e às pressões externas. Langdon (2004) enfatiza que a cura, em muitos povos amazônicos, é também um espaço pedagógico, no qual os jovens aprendem sobre plantas, narrativas míticas e valores coletivos. Assim, os rituais de cura Magüta são igualmente momentos de reafirmação da memória e de atualização da tradição diante dos desafios contemporâneos.

No campo espiritual, essas práticas reafirmam a conexão vital entre seres humanos, natureza e espíritos, evidenciando que a saúde é compreendida como resultado do equilíbrio cósmico e da harmonia coletiva. O pajé, nesse sentido, atua como mediador, articulando dimensões materiais e imateriais para restabelecer a vida. Como apontam Hugh-Jones (2019) e Gow (1994), a eficácia da cura está menos ligada à ação isolada de substâncias medicinais e mais ao conjunto ritual que mobiliza forças invisíveis e coletivas.

Já no aspecto político, a valorização das práticas de cura funciona como estratégia de resistência e de afirmação cultural. Em um cenário histórico de imposição da biomedicina e de tentativas coloniais de deslegitimação dos saberes indígenas, a prática da cura reafirma a autonomia dos Magüta e o direito de manterem suas próprias concepções de saúde. Essa dimensão política é ressaltada por Langdon & Garnelo (2004), ao apontarem que os sistemas de saúde indígenas não são apenas alternativas terapêuticas, mas também espaços de afirmação identitária e de luta por reconhecimento.

Portanto, abordar as práticas de cura como objeto central deste estudo não significa apenas analisar técnicas de tratamento, mas reconhecer um campo complexo de saberes e práticas que articulam dimensões fundamentais da existência Magüta. Tal

enfoque contribui não apenas para a valorização dos conhecimentos indígenas, mas também para o debate contemporâneo sobre saúde intercultural e sobre o direito dos povos originários de preservar e praticar suas formas próprias de cuidado, espiritualidade e organização social. Ao destacar as práticas de cura Magüta, este trabalho também propõe uma reflexão crítica sobre a pluralidade de concepções de saúde e sobre a necessidade de diálogo entre diferentes sistemas de conhecimento.

3.1 O Papel do Pajé da Comunidade

Entre os Magüta, o pajé ocupa uma posição de extrema relevância social, cultural e espiritual. Sua figura transcende a de um simples curador, abrangendo múltiplas dimensões que articulam o cuidado com a saúde, a mediação entre mundos visível e invisível, o aconselhamento comunitário e a preservação dos conhecimentos tradicionais. Compreender o papel do pajé, portanto, é fundamental para reconhecer a centralidade das práticas de cura na vida Magüta e a forma como a liderança espiritual se conecta ao equilíbrio coletivo e à continuidade cultural (Reichel-Dolmatoff, 1971; Cabalzar, 2010).

Do ponto de vista da saúde, o pajé é reconhecido como curador, sendo responsável por diagnosticar e tratar enfermidades que afetam membros da comunidade. Sua prática não se limita à administração de remédios à base de plantas, mas envolve o conhecimento profundo das forças espirituais e das relações que ligam o corpo humano ao cosmos. O processo de cura conduzido pelo pajé pode incluir cantos, rezas, invocações, uso ritualizado de ervas medicinais, defumações e outras práticas voltadas ao restabelecimento da harmonia perdida. A doença, nesse contexto, não é compreendida apenas como desequilíbrio físico, mas como resultado de tensões espirituais, desarmonia social ou transgressões de normas cosmológicas. Assim, o pajé atua como aquele capaz de localizar as causas invisíveis da enfermidade e promover a reintegração do indivíduo à coletividade e ao equilíbrio espiritual (Hugh-Jones, 2019; Gow, 1994).

Além de sua função terapêutica, o pajé exerce papel central como conselheiro da comunidade. Sua palavra é ouvida e valorizada em momentos de decisão coletiva, conflitos internos e situações de crise. Como conhecedor das tradições e guardião da memória ancestral, orienta a comunidade a partir de princípios que envolvem não apenas a sobrevivência física, mas também a preservação da cultura e o respeito às forças da natureza. Esse papel de conselheiro coloca o pajé como mediador entre diferentes

gerações, transmitindo ensinamentos aos jovens e orientando os adultos na condução de suas vidas em harmonia com a tradição Magüta (Langdon, 2004; Lima, 2018).

Outra dimensão fundamental é sua atuação como mediador espiritual. O pajé é capaz de dialogar com o mundo invisível, estabelecendo contato com os espíritos da floresta, das águas e dos ancestrais. Essa mediação não se restringe a um ato ritual, mas configura um serviço vital para a manutenção da ordem cósmica. Por meio de sonhos, visões e rituais, o pajé interpreta sinais, transmite mensagens dos espíritos e garante que a comunidade se mantenha em equilíbrio com as forças que regem a vida. Em muitos casos, sua intervenção espiritual é considerada indispensável para a proteção coletiva contra doenças, desastres ou ataques espirituais externos (Reichel-Dolmatoff, 1971; Cabalzar, 2010). Algo semelhante acontece entre o povo Yanomami:

O sistema médico Sanumá baseia-se na ação dos xamãs (*sapulitöpö*) – pessoas com capacidades sensoriais singulares –, os quais atuam no encontro de diversos espaços e temporalidades. No universo xamanístico, prevalecem as trocas de substâncias e conhecimento entre variadas entidades ontológicas, inimigos, mortos e criaturas da floresta, que afetam tudo e todos como se esse mundo sustentasse todo o cosmos. A ação xamânica é primordialmente defensiva, de contra-ataque às agressões que as pessoas ou o cosmos sofrem. (Guimarães, 2015: 2153)

O conhecimento do mundo invisível constitui, assim, uma das dimensões mais complexas do papel do pajé. Ele domina narrativas míticas, conhece a origem das doenças, os caminhos dos espíritos e os segredos das plantas medicinais, sendo reconhecido como guardião da sabedoria ancestral. Esse conhecimento não é apenas intelectual, mas adquirido por meio de processos de iniciação rigorosos, que envolvem longos períodos de aprendizado com outros pajés, rituais de consagração e vivência de estados ampliados de consciência alcançados por meio de rezas, cantos e, em alguns casos, do uso ritual de plantas de poder. Essa iniciação confere ao pajé autoridade espiritual legitimada pela comunidade, que o reconhece como aquele capaz de transitar entre diferentes dimensões da realidade (Gow, 1994; Luna, 2005).

No âmbito político e social, o pajé representa também uma figura de resistência cultural. Sua atuação reafirma a autonomia e a singularidade dos Magüta, preservando

práticas historicamente desvalorizadas ou combatidas pelo sistema colonial e pelas instituições ocidentais de saúde e religião. Ao manter vivas as práticas de cura e a cosmologia Magüta, o pajé desempenha papel estratégico na valorização dos saberes indígenas e na defesa do direito de seu povo a praticar formas próprias de espiritualidade e cuidado (Langdon & Garnelo, 2004 e Guimarães, 2015).

Em síntese, o papel do pajé na comunidade Magüta é multifacetado e de enorme relevância. Ele é simultaneamente curador do corpo e do espírito, conselheiro nos assuntos da vida comunitária, mediador entre humanos e seres invisíveis, guardião dos conhecimentos ancestrais e símbolo de resistência cultural. Sua presença assegura a continuidade das tradições e a coesão da comunidade, reafirmando a centralidade das práticas de cura como expressão não apenas de saúde, mas de identidade, espiritualidade e política indígena. Reconhecer a importância do pajé é, portanto, reconhecer a complexidade da vida Magüta e o valor inestimável de seus saberes na construção de um mundo plural e intercultural.

3.2 O Reconhecimento e a escolha do Pajé entre os Magüta

A figura do pajé na comunidade Magüta não se constitui de maneira arbitrária ou por decisão formal de autoridade externa. O reconhecimento de um indivíduo como pajé decorre de um processo complexo que integra sinais espirituais, habilidades adquiridas, experiências de vida e a percepção comunitária. Trata-se de um fenômeno profundamente enraizado na cultura, na cosmologia e nas práticas de cuidado tradicionais, no qual convergem dimensões espirituais, sociais e pedagógicas. Compreender o processo de escolha do pajé é, portanto, fundamental para apreender a lógica de transmissão de conhecimento e de legitimidade dentro dessa sociedade indígena (Reichel-Dolmatoff, 1971; Cabalzar, 2010).

Há sinais espirituais e chamados pessoais, assim, para os Magüta, a vocação para se tornar pajé geralmente se manifesta por meio de sinais espirituais que indicam a predestinação do indivíduo. Estes sinais podem se apresentar em sonhos, visões, experiências místicas ou eventos extraordinários desde a infância. O chamado espiritual é interpretado pela própria comunidade e, frequentemente, por pajés mais experientes. Experiências de doenças inexplicáveis, alterações de consciência ou percepções de comunicação com os espíritos são compreendidas como indícios de sensibilidade especial ao mundo invisível (Luna, 2005; Gow, 1994).

Essa concepção demonstra que a vocação do pajé não é adquirida exclusivamente por aprendizado técnico ou estudo formal, mas nasce de uma afinidade espiritual com os seres do cosmos e da natureza. A predestinação do pajé não constitui apenas um dom pessoal, mas uma responsabilidade coletiva, pois o futuro curador será chamado a manter o equilíbrio espiritual da comunidade e a mediar a relação entre humanos e espíritos (Hugh-Jones, 2019; Reichel-Dolmatoff, 1971).

Após essa sinalização, a pessoa deve passar por um processo de formação e iniciação. O reconhecimento como pajé envolve também um longo período de formação guiada por pajés mais velhos ou anciãos. Essa iniciação compreende o aprendizado sobre plantas medicinais, rituais de cura, cantos e rezas tradicionais, bem como a compreensão da cosmologia Magüta. O conhecimento é transmitido oralmente, por meio de práticas vivenciais e acompanhamento direto em cerimônias e rituais de cura. O aprendiz observa, participa e, gradualmente, assume responsabilidades sob a supervisão do mestre, até atingir a proficiência necessária para exercer plenamente a função (Langdon, 2004; Cabalzar, 2010).

Durante a iniciação, o aprendiz enfrenta desafios que envolvem tanto resistência física quanto disciplina espiritual. São impostas tarefas que testam sua capacidade de interpretar sinais do mundo invisível, manter concentração durante os rituais e compreender a linguagem simbólica dos espíritos e da floresta. Valores como paciência, humildade e respeito às tradições são constantemente reforçados, pois o conhecimento do pajé não se limita a técnicas de cura, mas inclui princípios éticos e morais essenciais à convivência comunitária e à manutenção da ordem cósmica (Viveiros de Castro, 2002). Kopenawa e Albert (2005) enfatiza essas habilidades de um bom xamã, o qual deve ser generoso e habilidoso nas relações entre as comunidades, além das relações com o mundo da floresta.

Além do chamado espiritual e da formação ritualística, o reconhecimento de um pajé depende da aceitação da comunidade. A legitimidade do pajé é construída socialmente: ele deve demonstrar competência, confiabilidade e compromisso com o bem-estar coletivo. Os membros da comunidade observam se o indivíduo é capaz de realizar curas eficazes, intermediar conflitos, orientar os mais jovens e manter a tradição viva. Essa avaliação comunitária garante que o título de pajé não seja apenas uma honra individual, mas uma responsabilidade social (Reichel-Dolmatoff, 1971; Gow, 1994).

Entre os Yanomami, ocorre esse reconhecimento que é construído ao longo da história de vida:

A experiência de ser xamã, de viver e interagir a partir dessa corporalidade especial que detém sentidos extra-sensoriais, deve, necessariamente, incluir determinados momentos ou experiências que todos os grandes xamãs, obrigatoriamente, viveram, vivem, ou viverão. Alguns xamãs sobressaem na vida dos sanumás, foram ou são especiais. A trajetória de um desses grandes xamãs poderia ser de qualquer outro xamã também poderoso. (Guimarães, 2005: 275)

O processo de reconhecimento comunitário também é acompanhado de cerimônias específicas, nas quais o futuro pajé é apresentado formalmente à coletividade. Tais ritos consolidam a autoridade espiritual do indivíduo, tornando público seu papel e sua responsabilidade diante de todos os membros da comunidade. A visibilidade do processo reforça a dimensão coletiva da função do pajé, lembrando que sua atuação não é um ato isolado, mas parte integrante da vida social e espiritual dos Magüta (Cabalzar, 2010; Langdon & Garnelo, 2004). A escolha e o reconhecimento do pajé entre os Magüta constituem um processo articulado entre vocação espiritual, aprendizagem ritualística e legitimação comunitária. A função do pajé é assim enraizada na cosmologia, na ética e na política social do grupo, refletindo a interdependência entre indivíduo, comunidade e cosmos, característica central da vida Magüta e de seus saberes de cura.

Segundo Profa. Rosalve Flores -Waitichicü:

A floresta é nossa escola, as plantas são nossos livros, e os encantados nossos professores. Nunca se esqueçam de aprender. Nosso saber não é só para escrever em papel. Ele vem dos encantados, e precisa ser respeitado. Se registrar, tem que ser com a nossa voz e do nosso jeito, para que não seja roubado ou mal usado. Queremos que os jovens aprendam dentro da comunidade, com os pajés e anciãos, mas também é bom que a escola e os livros falem da importância da nossa medicina, para não acabar. Se a escola esquecer nossa cultura, ela não serve para nós. Mas se ela ouvir os pajés e os mais

velhos, vai ajudar nossos filhos a serem fortes nos dois mundos.

A afirmação de que “a floresta é nossa escola, as plantas são nossos livros e os encantados nossos professores” expressa uma pedagogia fundamentada na experiência sensível, na convivência com o território e na relação espiritual com os seres não humanos. Nesse sentido, o saber não é separado da vida, mas emerge da interação contínua entre humanos, natureza e espiritualidades, configurando o que a antropologia denomina de cosmopolítica indígena uma forma de conhecimento que reconhece a agência de múltiplos seres na constituição do mundo (Viveiros de Castro, 2002; Descola, 2005).

Ao afirmar que “nosso saber não é só para escrever em papel”, o discurso critica o processo de tradução e apropriação do conhecimento indígena pelos instrumentos da escrita e pela lógica ocidental de registro, que frequentemente descontextualiza e esvazia o sentido espiritual e coletivo desses saberes. A exigência de que o registro seja feito “com a nossa voz e do nosso jeito” reforça o princípio da autoria e autodeterminação cultural, no qual o povo reivindica o direito de narrar e preservar sua própria memória, evitando a expropriação intelectual e simbólica.

Além disso, a fala propõe uma articulação entre dois regimes de saber: o tradicional e o escolar. O ideal de que a escola “ouça os pajés e os mais velhos” aponta para uma educação intercultural, que não nega o conhecimento científico, mas o coloca em diálogo com os saberes ancestrais, fortalecendo as identidades indígenas e permitindo que os jovens “sejam fortes nos dois mundos”. Assim, a escola, quando orientada por uma escuta sensível e respeitosa, pode se tornar um espaço de mediação e continuidade cultural, e não de apagamento e substituição de saberes.

Na comunidade Mecürane, as escolas tem um papel importante não apenas no ensino das matérias “do branco”, mas também na preservação da cultura. Muitos professores são indígenas e procuram incluir nas aulas o conhecimento dos pajés e dos mais velhos.

Em algumas aldeias, os alunos aprendem sobre os nomes das plantas medicinais em língua Tikuna e em português; histórias sobre como os encantados ensinaram os

primeiros pajés a usar as ervas; o valor do respeito à floresta e ao território, mostrando que a cura depende da natureza viva.

Muitas vezes, a escola organiza rodas de conversa, caminhada na mata e oficinas, nas quais os pajés e anciãos são convidados a ensinar diretamente. Assim, a escola se torna também um lugar de encontro entre o conhecimento tradicional e o conhecimento. Assim, a escola se transforma em um espaço de encontro entre tradição e educação.

Assim, o saber tradicional não fica separado do aprendizado escolar, mas caminha junto com ele, formando jovens capazes de viver nos dois mundos o indígena e o não indígena.

3.3 Relação do Pajé com os Anciãos, os Espíritos, os Sonhos e o Mundo das Plantas

O reconhecimento e a escolha do pajé entre os Magüta constituem processos complexos, multidimensionais e profundamente enraizados na cultura, na cosmologia e nas práticas de cura tradicionais. Um aspecto central desse processo envolve a relação com os anciãos e pajés experientes, que atuam como mentores e avaliadores, confirmando a capacidade do aprendiz de assumir funções de liderança espiritual. A aprovação dos mais experientes não é meramente simbólica; representa a transmissão legítima do conhecimento ancestral, assegurando que a continuidade da tradição não seja interrompida (Reichel-Dolmatoff, 1971; Cabalzar, 2010).

O diálogo constante entre pajés experientes e iniciantes permite a adaptação do aprendizado às particularidades de cada indivíduo, respeitando suas habilidades, sensibilidade e estilo de comunicação com o mundo invisível. Tal flexibilidade evidencia que o processo de escolha do pajé não é mecânico, mas profundamente relacional e culturalmente situado (Hugh-Jones, 2019; Langdon, 2004; Kopenawa & Albert, 2005).

Quando perguntamos aos pajés e mais velhos se gostariam que o saber fosse registrado ou protegido, muitos destacam que esse conhecimento não é apenas uma técnica de cura, mas parte da espiritualidade e da identidade Magüta. Por isso, há um cuidado grande em como e com quem compartilhar.

Outro ancião acrescentou:

"Esse saber tem que ser protegido, porque se as empresas pegarem nossas plantas e usarem sem permissão, não sobra nada para nós. O registro deve servir para defender nosso direito, não para vender. O conhecimento tem dono: é o povo Magüta, é a floresta, são os encantados."

Assim, há um desejo de que o conhecimento seja ensinado aos jovens da comunidade, para garantir a continuidade. Também que seja registrado de forma respeitosa, em gravações ou na escola, sempre com a participação dos pajés e lideranças e protegido juridicamente, para evitar apropriação indevida por empresas ou instituições externas. Todos concordam que alguns desses conhecimentos Magüta deve ser mantido em segredo em algumas partes, pois certos cantos, rituais e remédios só podem ser transmitidos dentro do círculo espiritual. Assim, os Magüta desejam que o saber seja preservado, respeitado e protegido, mas sem perder sua essência espiritual.

O reconhecimento como pajé está intrinsecamente ligado a um compromisso ético, político com os seres da floresta, com os coletivos. O pajé não atua apenas como curador, mas como guardião da harmonia comunitária e da tradição espiritual. Deve agir com justiça, respeitando os códigos culturais, os seres da floresta e a integridade da coletividade. O chamado espiritual vem acompanhado de responsabilidades que não podem ser negligenciadas. O pajé reconhecido deve demonstrar autocontrole, sabedoria, generosidade e capacidade contínua de aprendizado, pois sua atuação influencia diretamente o bem-estar físico, emocional e espiritual da comunidade (Viveiros de Castro, 2002; Gow, 1994; Kopenawa & Albert, 2005; Guimarães, 2011).

A figura do pajé é central não apenas como curador, mas como mediador entre mundos - o mundo humano e as dimensões espirituais. Os espíritos ocupam papel fundamental na cosmologia Magüta, sendo compreendidos como forças que influenciam diretamente a saúde, o comportamento e o destino dos indivíduos. O pajé estabelece comunicação com esses seres por meio de cantos, rezas, rituais e invocações, solicitando orientação, proteção ou intervenção diante de doenças e crises coletivas (Reichel-Dolmatoff, 1971; Luna, 2005).

Essa comunicação exige sensibilidade, treinamento e conhecimento simbólico profundo. O pajé interpreta sinais sutis da natureza sons da floresta, comportamento animal, movimentos das águas, fenômenos climáticos relacionando-os à presença de

espíritos específicos. Dessa forma, garante que a comunidade mantenha harmonia com o mundo espiritual, prevenindo desequilíbrios que poderiam manifestar-se como guerras, feitiços, adoecimentos físicos, emocionais, sensitivos ou conflitos sociais (Hugh-Jones, 2019).

Outra dimensão essencial do trabalho do pajé é a interpretação dos sonhos, considerados canais privilegiados de comunicação entre os mundos visível e invisível. Para os Magüta, os sonhos revelam mensagens dos espíritos, advertências sobre eventos futuros, orientações sobre práticas de cura e insights sobre problemas que afetam a comunidade. O pajé decodifica essas mensagens com base em experiência, sensibilidade e conhecimento simbólico, orientando ações para restaurar o equilíbrio ou prevenir desequilíbrios (Langdon, 2004; Cabalzar, 2010).

A interpretação dos sonhos requer atenção detalhada às imagens, sons, sentimentos e contextos vivenciados. Cada elemento simbólico possui significado específico, e a capacidade do pajé de conectar essas simbologias à vida cotidiana da comunidade é fundamental para a eficácia de suas práticas de cura e aconselhamento (Viveiros de Castro, 2002).

O mundo das plantas constitui outro eixo central da atuação do pajé. Entre os Magüta, o pajé detém saberes sobre propriedades medicinais, rituais e simbólicas das plantas da floresta. Esse conhecimento não se limita ao preparo de remédios, mas inclui compreensão dos ciclos naturais, manejo da floresta, combinações energéticas das ervas e o momento adequado para colheita e aplicação (Luna, 2005; Gow, 1994).

As plantas atuam também como intermediárias entre humanos e espíritos. Muitas espécies possuem significados simbólicos e são utilizadas em rituais para invocar proteção, purificação ou conexão espiritual. O pajé emprega essas plantas em diferentes contextos: defumações, banhos rituais, infusões medicinais ou preparações cerimoniais. Cada ação é guiada por tradições transmitidas oralmente e pela experiência prática, garantindo que o uso das plantas seja eficaz e respeitoso com a natureza (Reichel-Dolmatoff, 1971; Cabalzar, 2010).

A atuação do pajé integra dimensões espirituais, sociais e ecológicas, consolidando-se como mediador entre humanos, espíritos e a natureza. Seu reconhecimento e legitimidade dependem da combinação de vocação espiritual, formação

ritualística, avaliação comunitária, orientação dos anciãos e compromisso ético. Essa interdependência evidencia a forma singular com que os Magüta estruturam sua organização social, espiritualidade e preservação cultural, destacando a relevância de suas práticas de cura como expressão integral de vida e identidade.

3.4 Interconexão das Dimensões e o Papel do Pajé como Guardião da Memória e da Sabedoria Ancestral

A atuação do pajé entre os Magüta articula múltiplas dimensões: espiritual, social, ecológica e cultural. Essas não devem ser compreendidas isoladamente. A relação com os espíritos, os sonhos e o mundo das plantas formam uma rede de conhecimento e prática que sustenta a saúde, a espiritualidade e a harmonia social da comunidade. Os espíritos orientam o uso das plantas, os sonhos indicam sinais de desequilíbrios e as plantas servem como instrumentos de comunicação e cura. Essa interconexão evidencia uma cosmologia na qual a vida é concebida como um sistema integrado, em que o equilíbrio depende do respeito e da sensibilidade às múltiplas forças invisíveis (Reichel-Dolmatoff, 1971; Gow, 1994).

O pajé Magüta atua como mediador e guardião dessa rede complexa, garantindo que a comunidade mantenha contato constante com o mundo espiritual, interprete os sinais provenientes dos sonhos e utilize os recursos da floresta de forma consciente e ritualizada. Tal atuação ressalta a profundidade e a riqueza do saber tradicional Magüta, evidenciando o pajé não apenas como curador, mas como elo entre o visível e o invisível, entre a natureza e a sociedade, e entre a tradição e o presente (Luna, 2005; Hugh-Jones, 2019).

Pajé acaba por atuar como guardião da memória comunitária. Além de sua função terapêutica e espiritual, o pajé desempenha papel central como guardião da memória e da sabedoria ancestral. Essa responsabilidade envolve a preservação, transmissão e aplicação dos conhecimentos acumulados por gerações, constituindo-se como elo fundamental entre passado, presente e futuro da comunidade (Cabalzar, 2010; Langdon, 2004).

O pajé assegura que os saberes tradicionais, histórias, mitos e rituais permaneçam vivos, não apenas por meio de registros formais, mas através da oralidade, dos cantos, das narrativas, das cerimônias e das práticas cotidianas de cura. Por meio dessa ação,

fortalece os vínculos sociais, promove o senso de pertencimento e garante que a identidade cultural seja valorizada. Além disso, registra e interpreta experiências coletivas, como eventos de cura, conflitos e desafios ambientais, transformando essas vivências em ensinamentos que orientam decisões futuras (Reichel-Dolmatoff, 1971; Viveiros de Castro, 2002).

A sabedoria ancestral é transmitida pelo pajé de forma cuidadosa e estratégica, considerando a maturidade, a sensibilidade e a responsabilidade dos aprendizes. A transmissão ocorre através de iniciações, acompanhamento em rituais, ensinamentos sobre o uso de plantas medicinais e orientação espiritual em contextos de doença, conflito ou celebração. O pajé equilibra ensino, exemplo e vivência, garantindo que a sabedoria seja preservada de maneira ética, eficaz e encarnada no cotidiano da comunidade (Luna, 2005; Gow, 1994).

O pajé atua também como protetor das práticas culturais e espirituais do povo Magüta, assegurando que rituais de cura, festividades e tradições sejam realizados segundo os padrões transmitidos pelos ancestrais. Essa função é crucial frente às pressões externas, como o contato com a sociedade não indígena, a influência da medicina ocidental e transformações sociais que ameaçam a continuidade das tradições (Cabalzar, 2010; Hugh-Jones, 2019).

A relação do pajé com as gerações mais jovens garante a continuidade do conhecimento e a coesão social. Atuando como mentor e educador, ele transmite valores éticos, espirituais e práticos, consolidando-se como referência ética, cultural e espiritual dentro da comunidade. Essa dimensão intergeracional evidencia que a cura, para os Magüta, transcende a saúde física, constituindo-se em compromisso profundo com a preservação cultural, espiritual e social (Langdon, 2004; Viveiros de Castro, 2002).

O pajé Magüta representa a ponte viva entre o passado e o presente, assegurando que os saberes ancestrais permaneçam integrados à vida contemporânea da comunidade. Sua atuação evidencia que o conhecimento tradicional é simultaneamente prática terapêutica, educação moral, mediação espiritual e preservação cultural, sendo essencial para a manutenção da identidade, da memória e da coesão social dos Magüta.

3.5 Tipos de doença e causas segundo os Magüta

A compreensão das doenças entre os Magüta (Tikuna) não se limita à análise de sintomas corporais, mas se fundamenta em uma visão holística, que articula dimensões físicas, espirituais, sociais e ambientais. A saúde, para esse povo, é como um bem viver, como explica o autor indígena André Baniwa (2020) entendida como expressão do equilíbrio entre o indivíduo, a coletividade, a natureza e os seres invisíveis que habitam o cosmos. Nesse contexto, o adoecimento é mais do que a manifestação de um problema fisiológico: ele constitui sinal de desarmonia que pode estar relacionada à ruptura de vínculos sociais, à transgressão de normas espirituais ou à interferência de forças externas (Langdon, 2004; Reichel-Dolmatoff, 1971).

Assim, compreender as doenças entre os Magüta implica reconhecer que as categorias diagnósticas não seguem os padrões biomédicos ocidentais, mas emergem de uma cosmologia que integra corpo, espírito e comunidade. O pajé, enquanto mediador privilegiado, desempenha papel central na identificação das causas e na condução dos tratamentos, mobilizando não apenas plantas e remédios naturais, mas também rituais, cantos e práticas de reconciliação coletiva.

Os adoecimentos são classificados como naturais (ou físicos) e espirituais. Em alguns casos, também se reconhece a existência de doenças sociais, entendidas como resultantes de conflitos internos à comunidade ou da quebra de normas coletivas. Essa classificação, no entanto, é flexível, pois os diferentes tipos de doenças frequentemente se entrelaçam, revelando a interdependência entre corpo, espírito e sociedade (Gow, 1994; Hugh-Jones, 2019).

As doenças naturais correspondem aquelas cujos efeitos se manifestam diretamente no corpo, como febres, dores, ferimentos, infecções e problemas digestivos. Apesar de sua manifestação física, essas enfermidades raramente são interpretadas de forma isolada. Para os Magüta, mesmo um sintoma visível pode ser expressão de desequilíbrios espirituais ou sociais que precisam ser tratados em paralelo ao corpo.

O tratamento das doenças naturais envolve o uso de plantas medicinais, banhos terapêuticos, emplastros e infusões. O pajé é o responsável por selecionar a planta adequada, levando em consideração não apenas o efeito fisiológico, mas também o momento do corte, a posição da lua, as forças da floresta e a ritualização do preparo. O

conhecimento sobre as propriedades curativas das plantas é transmitido oralmente, muitas vezes em contextos de aprendizagem intergeracional. Segundo pajé,

“Quando a criança fica com febre, eu preparo banho de folhas que esfriam o corpo. Mas não basta a planta. Tem que pedir licença ao dono da floresta, senão o remédio não faz efeito. O que cura não é só a folha, mas a palavra que acompanha ela.” (Izael Tertuliano, registro de campo, 2025).

Esse relato evidencia que a eficácia da cura física depende da dimensão espiritual, confirmando a inseparabilidade entre corpo e cosmos na medicina tradicional Magüta.

As doenças espirituais são aquelas atribuídas à ação de entidades invisíveis — espíritos da floresta, das águas, dos ancestrais ou mesmo forças negativas enviadas por pessoas invejosas. Tais enfermidades podem se manifestar através de pesadelos, medo intenso, desorientação, inapetência ou mesmo dores persistentes que não cedem aos tratamentos físicos.

O diagnóstico dessas doenças exige a sensibilidade do pajé, que interpreta sinais da natureza, sonhos ou comportamentos do paciente. Rituais de defumação, cantos e rezas são utilizados para restaurar o equilíbrio e apaziguar os espíritos. Muitas vezes, o pajé atua também como mediador social, identificando tensões ou conflitos que deram origem ao desequilíbrio espiritual.

“Tem doença que não se vê no corpo. É o espírito que está triste ou zangado. Quando a pessoa sonha muito com bicho ruim ou acorda com medo, sei que precisa de canto para acalmar o espírito. Nessa hora, eu fumo o tabaco e chamo os ancestrais para ajudar.” (Raimundo Clarindo, clã de arara De'tchi'ücü, registro de campo, 2025).

Esse tipo de conhecimento reforça que a doença espiritual se articula a uma dimensão ética e social, já que muitas vezes está associada ao desrespeito às regras coletivas ou à negligência de vínculos comunitários. Embora menos formalizadas, os Magüta reconhecem também doenças de origem social. São desequilíbrios que emergem de conflitos interpessoais, ciúmes, rivalidades ou da quebra de normas comunitárias. A

doença, nesse caso, expressa o impacto da desarmonia coletiva sobre o corpo e o espírito individual.

O pajé atua como conselheiro e mediador, promovendo rituais de reconciliação e purificação que buscam restaurar a paz social. Essa dimensão demonstra que, para os Magüta, a saúde não é apenas uma condição individual, mas um reflexo direto da harmonia comunitária.

A distinção entre sintomas físicos e espirituais é essencial para compreender a lógica diagnóstica Magüta, embora na prática essas dimensões estejam profundamente entrelaçadas. Assim, os sintomas físicos envolvem: febre, dores, infecções, cansaço extremo, problemas digestivos. São perceptíveis ao corpo e reconhecíveis pela comunidade. Por sua vez, os sintomas espirituais envolvem: pesadelos recorrentes, medo inexplicável, desânimo, irritabilidade, perda de apetite ou afastamento da vida comunitária. São interpretados pelo pajé como sinais da interferência de forças invisíveis.

A interdependência entre essas manifestações revela que raramente uma doença é apenas física ou apenas espiritual. Uma febre pode ser sintoma de intoxicação alimentar, mas também sinal de desrespeito a um espírito da floresta. Um sonho perturbador pode indicar a ação de forças invisíveis, mas também se refletir em mal-estar físico prolongado.

As causas das doenças, segundo os Magüta, são múltiplas e inter-relacionadas. As espirituais surgem do desequilíbrio com espíritos da floresta, rios ou ancestrais; violação de normas cosmológicas; inveja ou feitiçaria. Os naturais envolvem contato com plantas ou animais venenosos; ingestão de alimentos inadequados; mudanças climáticas; falta de respeito às forças da natureza. E as sociais surgem de conflitos comunitários, desrespeito às regras de convivência, ciúmes e rivalidades. Essa compreensão reafirma que a doença é resultado de uma rede de relações e que o tratamento precisa mobilizar dimensões múltiplas ritual, espiritual, física e social.

O pajé atua no diagnóstico e na cura desenvolvendo determinadas atividades, assim, ele interpreta os sinais, identifica as causas e conduz as práticas necessárias para restaurar a harmonia. Seu trabalho envolve: observação física (análise dos sintomas visíveis e do comportamento do paciente); leitura espiritual: interpretação de sonhos, sinais da natureza e percepções invisíveis; mediação social: escuta de conflitos,

aconselhamento e reconciliação comunitária; aplicação terapêutica: uso ritualizado de plantas medicinais, defumações, banhos, cantos e rezas.

“Para saber de onde vem a doença, eu preciso escutar o doente, mas também ouvir o que a floresta fala. Às vezes o vento, o canto de um pássaro ou o silêncio da noite me mostram a causa. Sem o espírito da floresta, eu não consigo curar.” (Izrael, registro de campo, 2025).

Esse conhecimento evidencia que o diagnóstico e a cura não são práticas técnicas isoladas, mas processos que envolvem sensibilidade, escuta e comunicação com múltiplas dimensões do cosmos. A concepção de doenças entre os Magüta revela um sistema complexo, no qual corpo, espírito e sociedade estão interligados. A distinção entre doenças naturais e espirituais, bem como a identificação de causas sociais, expressa uma visão integrada da saúde, em que o desequilíbrio em qualquer dimensão repercute em todas as outras.

Nesse contexto, o pajé ocupa posição central como curador, educador, mediador e guardião da tradição. Sua atuação evidencia que a medicina tradicional Magüta não é apenas terapêutica, mas também ética e cultural, reafirmando a identidade do povo e sua relação intrínseca com a floresta, os espíritos e a coletividade.

Compreender os tipos de doenças, suas causas e sintomas na perspectiva Magüta significa reconhecer a riqueza dos saberes ancestrais e sua contribuição para o debate intercultural sobre saúde e cuidado. Frente à hegemonia do modelo biomédico ocidental, o conhecimento Magüta evidencia que a saúde é, antes de tudo, equilíbrio com a natureza, com os espíritos e com a comunidade.

A concepção de saúde e doença entre os Magüta se diferencia radicalmente do paradigma biomédico ocidental, que tende a restringir a enfermidade à esfera orgânica. Para os Magüta, o processo de adoecimento não pode ser compreendido isoladamente do corpo coletivo, da natureza e do mundo espiritual. Assim, a doença é interpretada como manifestação de desequilíbrios múltiplos, nos quais se entrelaçam dimensões físicas, espirituais, sociais e ambientais. Essa perspectiva holística reforça o papel do pajé como mediador entre mundos e garante que a cura seja compreendida como restauração do equilíbrio cósmico, e não apenas eliminação de sintomas (Langdon 2004; Albert 1992).

Dentre as principais causas de adoecimentos, entre os Magüta, podem ser agrupadas em quatro eixos principais, que interagem continuamente: desequilíbrio com a natureza; quebra de tabus; ataques espirituais; e conflitos familiares ou comunitários. Assim:

- I. Desequilíbrio com a Natureza. A relação dos Magüta com a floresta, os rios e os seres não humanos são de caráter interdependente. Qualquer desrespeito às regras de uso e convivência com o ambiente pode provocar doenças. O corte inadequado de árvores, a coleta descuidada de plantas medicinais, a caça em períodos proibidos ou a exploração excessiva de recursos são entendidos como transgressões que rompem o equilíbrio vital, atraindo consequências físicas e espirituais para a comunidade. A floresta, nesse sentido, não é apenas um espaço físico, mas uma entidade viva dotada de agência, que reage ao comportamento humano (Viveiros de Castro 2002). O pajé orienta práticas sustentáveis e media as relações com os espíritos da floresta, assegurando que o cuidado ambiental corresponda também a cuidado com a saúde coletiva.
- II. Os tabus constituem códigos morais e espirituais fundamentais, que regulam a convivência social e a relação com o cosmos. Entre os Magüta, sua violação é causa recorrente de enfermidades. Comer certos alimentos em contextos inadequados, violar restrições rituais ou transgredir normas de respeito comunitário pode desencadear sintomas físicos e espirituais. O adoecimento, nesse caso, atua como alerta ou punição, sinalizando a necessidade de reparação. O pajé tem a função de identificar a transgressão e restaurar a ordem, por meio de rituais de purificação, rezas e aconselhamentos que reintegram o indivíduo ao coletivo (Langdon & Garmelo 2004).
- III. Os ataques espirituais configuram uma das explicações mais sensíveis para os Magüta. Eles podem ser provocados por espíritos da floresta, ancestrais descontentes ou ainda por forças negativas enviadas por rivais. Esses ataques se manifestam tanto em sintomas corporais — como febre, fraqueza e dores persistentes — quanto em sinais espirituais, como pesadelos, angústia, medo ou sensação de perseguição invisível. O diagnóstico do pajé é essencial, pois apenas ele possui os meios rituais para identificar a origem do ataque e neutralizá-lo, por meio de defumações, cantos, oferendas ou uso ritualizado de plantas de poder (Perrone-Moisés 2011).

IV. Conflitos Familiares ou Comunitários. A dimensão social ocupa lugar central na compreensão da saúde Magüta. Rivalidades, ciúmes, desentendimentos conjugais ou disputas comunitárias são reconhecidos como causas de enfermidades. A doença pode surgir como manifestação simbólica das tensões coletivas, indicando a necessidade de reconciliação. Nesse contexto, o pajé atua como mediador, escutando relatos, identificando as origens do conflito e conduzindo rituais de cura coletiva. A cura, portanto, não é apenas individual, mas comunitária, pois visa restaurar a harmonia social e assegurar a coesão do grupo.

Diante desse cenário, os pajés realizam o reconhecimento da origem da enfermidade pelo Pajé. O diagnóstico tradicional Magüta difere da lógica biomédica de exames e análises laboratoriais. O pajé é responsável por decifrar a origem da doença em múltiplas dimensões, articulando técnicas que envolvem observação, escuta, interpretação simbólica e comunicação com os espíritos. Observação e escuta, o primeiro passo é a escuta atenta do paciente e da comunidade. O pajé observa os sintomas físicos como febre, cansaço ou dores, mas também analisa mudanças comportamentais, desânimo, isolamento ou sinais de perturbação emocional. Esse diagnóstico inicial é completado por conversas, nas quais o paciente relata experiências, hábitos alimentares, contatos recentes com a floresta e relações sociais.

A interpretação de sonhos e visões desempenham papel fundamental na identificação das causas invisíveis de adoecimentos. Muitas vezes, são os próprios pacientes que relatam sonhos recorrentes, interpretados pelo pajé como sinais enviados pelos espíritos. Certos elementos oníricos, como rios, florestas escuras ou animais específicos, podem indicar descontentamento de entidades espirituais ou quebra de normas cosmológicas. A interpretação dos sonhos é um recurso que transcende o indivíduo e conecta a experiência subjetiva ao campo coletivo e espiritual.

O pajé também recorre à observação de sinais no ambiente. Mudanças súbitas no comportamento de animais, fenômenos climáticos inesperados ou sinais incomuns na floresta podem revelar desequilíbrios relacionados à doença do paciente. Essa leitura simbólica integra o diagnóstico, confirmando a visão de que saúde e natureza são inseparáveis.

Consulta aos espíritos em muitos casos, a confirmação da causa da doença exige a comunicação direta com os espíritos. O pajé, através de rituais, cantos e defumações, estabelece contato com entidades invisíveis para investigar a origem do mal. Esse diálogo

espiritual não apenas esclarece a causa, mas também orienta o caminho terapêutico, indicando quais plantas devem ser utilizadas, quais oferendas devem ser feitas e quais cânticos devem ser entoados.

Há em muitos casos, uma interconexão de causas, pois, entre os Magüta, raramente a doença é atribuída a uma causa única. Geralmente, múltiplos fatores se inter-relacionam: uma febre pode resultar simultaneamente de contato com alimento impróprio (quebra de tabu), ressentimento de um espírito e conflito comunitário. Essa concepção evidencia a dimensão sistêmica do pensamento Magüta, no qual saúde é compreendida como equilíbrio dinâmico entre corpo, espírito, sociedade e ambiente.

O pajé é, portanto, mais do que um curador de corpos: é intérprete da cosmologia, mediador social e guardião da saúde coletiva. Sua função ultrapassa o campo terapêutico, abrangendo a ética, a espiritualidade e a organização social. Como relatou o pajé Gelesildo, clã Jenipapo, em entrevista: “*Quando adoecíamos, nosso pai nos curava com remédio caseiro próprio nosso*” — evidenciando que a prática de cura não é apenas aplicação de plantas, mas conexão com saberes herdados, que conciliam corpo, espírito e tradição.

O reconhecimento das causas das doenças entre os Magüta evidencia uma concepção profundamente integrada de saúde, que articula natureza, espiritualidade, ética e convivência social. Essa visão amplia os horizontes da antropologia da saúde, ao revelar que os processos de adoecimento e cura não podem ser reduzidos à dimensão biológica, mas devem ser compreendidos como fenômenos culturais, cosmológicos e coletivos. Valorizar essas concepções significa reconhecer a importância da medicina tradicional Magüta, tanto como patrimônio cultural imaterial quanto como prática contemporânea de resistência e autonomia frente aos paradigmas biomédicos dominantes.

3.6 O conhecimento das plantas medicinais: onde nascem, quando devem ser colhidas, como devem ser preparadas

O conhecimento das plantas medicinais constitui um dos fundamentos mais profundos das práticas de cura tradicionais. Esse saber, transmitido por meio da oralidade e da experiência cotidiana, integra-se de forma orgânica ao modo de vida e à cosmologia do povo. Não se trata apenas de um acúmulo empírico de informações sobre a flora, mas de um sistema de conhecimento ecológico e espiritual, no qual cada planta é reconhecida como um ser dotado de agência, força e espírito próprio.

Os pajés e conhecedores das plantas detêm um saber minucioso sobre o habitat e o comportamento das espécies. Sabem-se distinguir aquelas que nascem em áreas de várzea, igarapés, capoeiras ou terras firmes, compreendendo que o ambiente de origem influencia diretamente o poder de cura de cada planta. O solo, a umidade, a luminosidade e até a presença de determinados animais são elementos que comunicam o “caráter” da planta e a energia que ela carrega. Assim, o ato de reconhecer uma planta não se restringe à sua aparência física, mas envolve uma leitura sensível do território e de suas interações vivas.

O tempo da colheita é igualmente orientado por princípios simbólicos e observações precisas. Determinadas plantas devem ser colhidas em horários específicos do dia ao amanhecer ou ao entardecer, ou em fases particulares da lua, consideradas mais propícias à potência do remédio. A colheita, nesse sentido, é um gesto ritual. Antes de retirar a planta, o coletor costuma dirigir palavras, cânticos ou oferendas ao espírito que a habita, pedindo permissão e proteção. Essa atitude expressa a ética da reciprocidade que orienta as relações entre humanos e não humanos na cosmologia Magüta: ao tomar algo da floresta, é preciso também devolver respeito e gratidão.



Figura 23 - Pajé - curandeiro Agustinho da Silva na sua residência.

Fonte: Arquivo pessoal do autor (2025)

Segundo curandeiro Agostinho da Silva:

"Cada planta tem seu jeito de ser usada, e o preparo é tão importante quanto a coleta. Algumas são feitas em chá, fervendo folhas ou cascas em água limpa; outras se transformam em banhos de ervas, para purificar o corpo e o espírito. Algumas plantas, ou partes especiais delas, são misturadas com banha de sucuri ou de carneiro para preparar pomadas e unguentos que curam feridas, dores e doenças mais profundas. Cada receita tem seu tempo de preparo, a quantidade certa e o modo correto de aplicar, e tudo é ensinado pelo pajé mais velho.

Enquanto se prepara, cantamos, rezamos e pedimos aos encantados que a força da planta entre no remédio. Não é só ciência: é conexão, cuidado e respeito. Só assim a planta realmente cura."

O preparo dos remédios segue regras igualmente precisas e é marcado por uma profunda intencionalidade simbólica. As partes utilizadas folhas, cascas, raízes, sementes ou flores são escolhidas conforme a natureza da enfermidade e o tipo de desequilíbrio identificado pelo pajé. O modo de preparo pode variar entre infusões, decocções, banhos, defumações, emplastros ou xaropes. Cada combinação resulta de um conhecimento acumulado ao longo de gerações, testado pela experiência e validado pelos resultados observados no corpo e no espírito dos pacientes.

Desse modo, o saber sobre as plantas medicinais entre os Magüta constitui um verdadeiro sistema de conhecimento, que integra dimensões ecológicas, espirituais e sociais. É uma ciência da vida, enraizada na convivência com a floresta e na memória dos ancestrais, que continua a orientar as práticas de cura e a resistência cultural do povo. Mesmo diante das transformações trazidas pelo contato com a sociedade envolvente, esse saber permanece como fonte de identidade, autonomia e equilíbrio, revelando uma compreensão ampliada do que significa cuidar e curar.

Desse modo, o saber sobre as plantas medicinais entre os Magüta constitui um verdadeiro sistema de conhecimento, que integra dimensões ecológicas, espirituais e sociais. É uma ciência da vida, enraizada na convivência com a floresta e na memória dos ancestrais, que continua a orientar as práticas de cura e a resistência cultural do povo.

Mesmo diante das transformações trazidas pelo contato com a sociedade envolvente, esse saber permanece como fonte de identidade, autonomia e equilíbrio, revelando uma compreensão ampliada do que significa cuidar e curar.

O conhecimento das plantas medicinais ocupa lugar central na cosmologia e na prática de cura do povo Magüta. Muito mais do que um saber empírico, ele constitui um patrimônio cultural e espiritual que conecta o corpo humano à floresta, à memória dos ancestrais e às forças invisíveis que regem a vida. Os pajés e curadores tradicionais são os principais guardiões desse conhecimento, mas sua transmissão se dá também pela oralidade, pelo aprendizado na vivência cotidiana e pela participação nos rituais.

O conhecimento das plantas medicinais entre os Magüta constitui um dos eixos centrais de sua cosmologia e de suas práticas de cura. Mais do que simples recursos terapêuticos, as plantas são concebidas como seres dotados de agência, de memória e de força espiritual, sendo tratadas com respeito e reverência em contextos de doença, ritual e aprendizagem. Nesse sentido, a etnobotânica Magüta não pode ser entendida apenas como um acúmulo empírico de informações sobre a flora amazônica, mas como um sistema de saber integrado que articula corpo, espírito, comunidade e natureza (Descola, 1996; Carneiro da Cunha, 2009).

O pajé e os conhecedores tradicionais são os principais guardiões desses saberes, dominando conhecimentos específicos sobre onde as plantas nascem, em quais ambientes proliferam, quando devem ser colhidas e como devem ser preparadas para alcançar o efeito desejado. Essa sabedoria é transmitida oralmente, por meio da convivência cotidiana, da participação em rituais e da observação prática, configurando-se como um patrimônio coletivo de natureza intergeracional (Posey, 1987).

O uso das plantas não se limita à sua função curativa em termos físicos. Cada espécie vegetal carrega uma dimensão simbólica e espiritual, que deve ser respeitada para que o tratamento seja eficaz. Assim, o processo de cura envolve tanto o aspecto prático identificação da planta, coleta e preparo quanto a dimensão ritualística, que estabelece a comunicação entre humanos, natureza e espíritos.

Sobre onde nascem as plantas, o primeiro aspecto do conhecimento sobre as plantas medicinais refere-se ao lugar de origem de cada espécie. Para os Magüta, a floresta é um território vivo, habitado por seres visíveis e invisíveis. Cada planta nasce

em um espaço específico à beira dos rios, no interior da mata densa, em clareiras abertas pelo sol, em áreas de várzea ou de terra firme. Esses locais não são neutros: eles determinam as propriedades da planta e o tipo de energia que ela carrega.

Para os Magüta, o lugar onde a planta nasce define, em grande medida, sua eficácia medicinal e espiritual. Plantas encontradas em igarapés, várzeas, igapós ou terra firme não são vistas como equivalentes, mesmo que pertençam à mesma espécie botânica. A água corrente, por exemplo, confere às plantas propriedades de limpeza e purificação, enquanto aquelas que nascem em terra firme, sob o sol intenso, são consideradas mais “quentes” e potentes no combate a doenças de fraqueza ou de frio.

A paisagem, portanto, é um marcador fundamental no reconhecimento das plantas, o que se alinha à concepção de etnoecologia discutida por Toledo e Barrera-Bassols (2009), segundo a qual os povos indígenas organizam e transmitem saberes de acordo com uma cartografia cultural da natureza. O pajé conhece não apenas o nome e a aparência da planta, mas também sua “morada”, isto é, o espaço ecológico e espiritual em que ela se insere.

No Livro das Árvores, da OGPTB, 1997 p.4, no trecho que fala do “ESPÍRITO DAS ÁRVORES E O TRABALHO DO PAJÉ”:

O espírito de certas árvores ajuda o trabalho do pajé. Quando uma pessoa fica doente, chama o pajé. E o pajé chama o espírito das árvores para curar. O espírito chega e entra no corpo do pajé. Aí ele canta. Depois vem outro e mais outro. Se a pessoa está muito mal, é preciso chamar vários espíritos.

A samaumeira tem espírito.

A chuchuacha tem espírito.

O cedro tem espírito.

O açacu tem espírito.

A ucuuba tem espírito.

A seringueira tem espírito.

A maçaranduba tem espírito.

A castanha-de-paca tem espírito.

Há também outros espíritos que o pajé chama: do boto-tucuxi, do Yewae, da sereia, do Curupira.

Os velhos ensinam que ninguém deve passar debaixo da maçaranduba. Se passar, deve ser bem devagar, porque o espírito da árvore escuta, vem atrás e faz adoecer o filho. Se alguém cortar à toa essa árvore, seu espírito vai embora.

Certo dia, um homem andava pela mata e viu um velho pajé olhando por muito tempo para uma samaumeira. O pajé falava baixinho para a árvore: "Samaúma, eu gosto de ti. Tu és uma árvore grande, alta, bonita. Através de ti eu posso curar as pessoas. Teu espírito é guerreiro.

Quando eu preciso de comando, eu chamo teu espírito e ganho tua força. Samaúma, tu deves ficar viva para sempre".

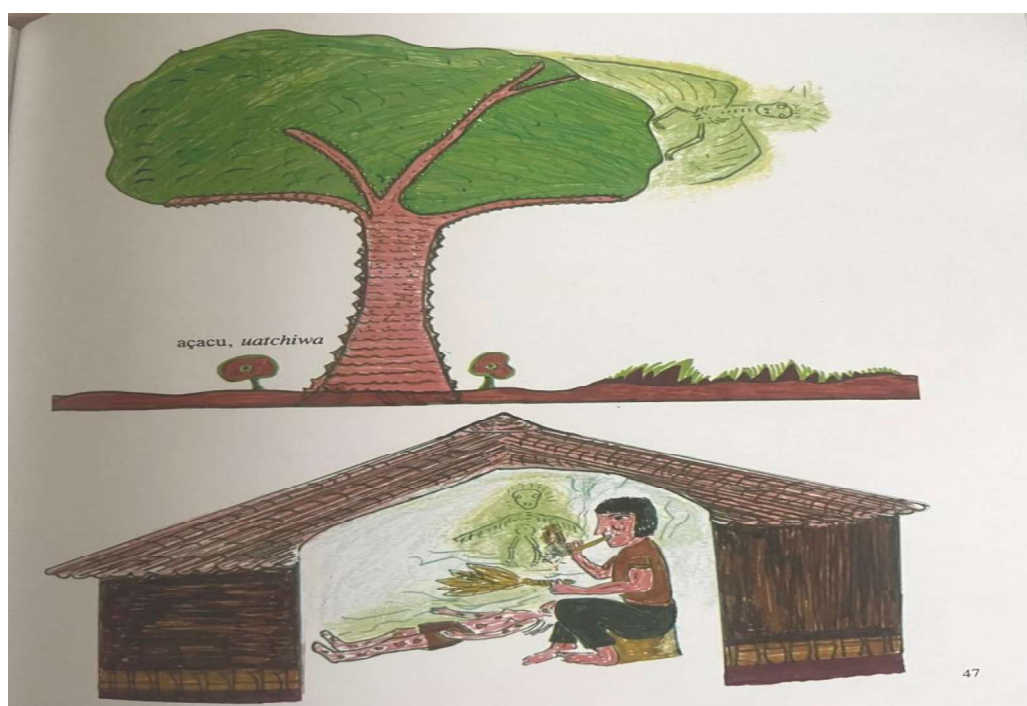


Figura 24 - Representação de pajé - curandeiro e sua paciente.

Fonte: OGPTB (1997)

O relato evidencia a profunda conexão espiritual entre os pajés Magüta e as forças da natureza. As árvores, dotadas de espírito e sabedoria, são consideradas seres vivos com os quais o pajé estabelece uma relação de respeito e reciprocidade. Cada espécie possui um poder específico de cura e proteção, revelando que, para o povo Tikuna, o mundo

natural não é um simples recurso, mas uma rede de seres interdependentes. Essa cosmologia expressa uma ética do cuidado e da harmonia com a floresta, onde o conhecimento tradicional e a espiritualidade se entrelaçam no exercício da cura. Na comunidade Vila Betânia, essa prática ainda é mantida e ensinada pelos mais velhos, reafirmando o papel do pajé como mediador entre humanos, espíritos e natureza.

De acordo com os pajés Magüta, as plantas que crescem próximas aos rios, por exemplo, são associadas à purificação e à fluidez, sendo usadas em banhos de limpeza ou em tratamentos ligados ao sangue e à circulação. Já as que nascem em áreas sombreadas e úmidas são consideradas mais fortes espiritualmente, muitas vezes utilizadas em rituais de proteção contra-ataques invisíveis. Assim, conhecer o local de nascimento da planta é fundamental para entender suas potencialidades, seu uso correto e os cuidados necessários em sua manipulação.



Figura 25 - Pajé - curandeiro e jovem da comunidade Me'cürane no ritual de cura e proteção.

Fonte: Arquivo pessoal do autor (2025)

Segundo jovem Egzer Tito Inácio, 2025:

“Ao chegar ao local, fui recebido pelo curandeiro, que me orientou sobre o processo. Ele iniciou a sessão com orações e cânticos, pedindo proteção e cura. A folha de espinhosa foi utilizada de maneira cuidadosa, aplicada sobre nas minhas coxas.

Durante a reza, senti calor, arrepios, alívio, paz, emoção, etc. O curandeiro manteve um tom sereno e firme, transmitindo confiança no processo. Além da folha, foram utilizados incenso, defumação, água, ervas, etc., se aplicável. No momento da reza, percebi qualquer mudança imediata: relaxamento.

Após a sessão, senti melhora nos sintomas, leveza, mudança no estado de espírito, etc.

O curandeiro recomendou de eu seguir algumas práticas, como descanso, evitar certos alimentos, tomar um banho de ervas. A experiência foi transformadora”.

Durante a observação participante, foi registrado o relato do interlocutor Egzer Inácio, que descreveu sua experiência em um ritual conduzido por um curandeiro local. O processo terapêutico iniciou-se com a recepção do interlocutor pelo especialista ritual, que, de forma orientadora, explicou o percurso da sessão. A abertura do ritual deu-se por meio de orações e cânticos, marcados por uma dimensão simbólica de proteção e cura.

No decorrer da prática, uma folha considerada "espinhosa" foi aplicada sobre as coxas do interlocutor, acompanhada de elementos auxiliares, como incenso, defumação, água e ervas. O uso desses materiais remete ao que Lévi-Strauss (1975) denomina de “eficácia simbólica” e adiciono a pensar em "farmacopeia simbólica", em que substâncias vegetais adquirem eficácia não apenas por suas propriedades físico-químicas, mas também pelo enquadramento cosmológico em que são empregadas.

Segundo o relato, durante as rezas foram percebidas sensações corporais variadas, como calor, arrepios, alívio e emoção, bem como um estado de paz interior. Esse momento sugere o que Victor Turner (1969) denomina de “liminaridade”, na qual o indivíduo vivencia uma suspensão das categorias ordinárias do cotidiano, entrando em um espaço ritual de potencial transformação.

A atmosfera ritual, conduzida em tom sereno e firme pelo curandeiro, possibilitou ao interlocutor confiança e entrega ao processo. A experiência produziu efeitos imediatos, especialmente um estado de relaxamento, seguido por uma melhora nos sintomas, maior leveza e alteração do estado de espírito. Esse fenômeno aproxima-se da análise de Geertz (1978), que compreende os sistemas simbólicos como "modelos de e para a realidade", nos quais a interpretação dos sinais e práticas rituais produz efeitos tangíveis na percepção do corpo e da doença.

Por fim, o curandeiro recomendou prescrições complementares, como repouso, restrição alimentar e banhos de ervas, reafirmando a integração entre práticas rituais, cuidados corporais e condutas éticas de vida. Essa articulação sugere que a eficácia simbólica do ritual se prolonga para além da sessão, estruturando-se como parte de um processo contínuo de cura.

Assim, a experiência narrada pelo interlocutor revela não apenas a dimensão terapêutica, mas também a simbólica e cosmológica do ritual de cura, onde corpo, espírito e coletividade se entrelaçam em um mesmo processo.

Sobre quando devem ser colhidas, o tempo da colheita é outro elemento essencial. Os Magüta reconhecem que a eficácia da planta está diretamente relacionada ao momento em que é retirada da natureza. Existem períodos do dia, fases da lua e estações do ano que influenciam no poder curativo das espécies.

Plantas colhidas ao amanhecer, por exemplo, são consideradas mais puras e cheias de energia vital, sendo utilizadas em remédios para fortalecer o corpo e o espírito. Durante a lua cheia, muitas espécies adquirem maior potência, especialmente aquelas usadas em rituais de cura espiritual. Por outro lado, em períodos de luto ou de desarmonia social, determinadas plantas não devem ser coletadas, pois podem carregar consigo energias negativas.

O tempo da colheita também é um aspecto central. Determinadas plantas devem ser colhidas apenas em fases específicas da lua, outras em horários do dia ou em épocas de seca e cheia dos rios. A lua cheia, por exemplo, é associada à potência vital, sendo indicada para a coleta de plantas que exigem força, enquanto a lua minguante é preferida para aquelas usadas em processos de limpeza ou expulsão de males.

Além disso, a colheita deve respeitar certas interdições: não se deve colher uma planta em estado de raiva, tristeza ou desequilíbrio, pois isso pode comprometer sua eficácia. Essa dimensão ritual da coleta reflete a noção de que o corpo e o espírito do coletor estão intrinsecamente ligados ao poder da planta (Taussig, 1987). O pajé, nesse contexto, orienta aprendizes e membros da comunidade a respeitarem os ciclos da natureza e a manterem uma postura de reverência durante a colheita.

Além disso, a colheita envolve rituais de permissão e agradecimento. O curador ou pajé, antes de colher a planta, realiza orações, cânticos e sopros para pedir autorização aos espíritos da floresta e aos donos invisíveis das plantas. Esse gesto demonstra respeito e assegura que a planta transmitirá suas propriedades de forma benéfica, evitando reações adversas ou ineficácia no tratamento.

O preparo das plantas é igualmente variado e minucioso. Os Magüta conhecem técnicas de fervura, maceração, defumação, banho e unguentos, que variam de acordo com o tipo de enfermidade e a condição do paciente. Há plantas que não devem ser fervidas, mas apenas maceradas em água fria; outras precisam ser misturadas a diferentes espécies para potencializar seu efeito.

Além do aspecto técnico, o preparo envolve cânticos e rezas, que ativam o espírito da planta e a tornam eficaz no processo de cura. A palavra do pajé, nesse sentido, funciona como catalisador, aproximando o paciente do espírito da planta. Como aponta Viveiros de Castro (2002), a eficácia da cura indígena não está apenas na substância, mas no contexto relacional e cosmológico em que ela se insere.

Durante uma entrevista com um mestre pajé Magüta Isaias Tertuliano Izaque, registrada em campo em 2025, ele explicou:

“A planta não é qualquer coisa que a gente pega na mata. Ela tem dono, tem espírito. Se a gente vai colher, precisa pedir licença, falar com ela. Cada uma tem seu lugar certo para nascer. Tem planta que gosta de água, outra só cresce no seco. Se a gente pega no dia errado, ou se a pessoa não está com o coração limpo, a planta não ajuda, ela se fecha. Meu pai sempre dizia: ‘quando for colher, não vá com raiva, vá com respeito’. Porque o remédio que cura também pode adoecer, se usado sem cuidado. E quando a

gente prepara, precisa cantar, porque o canto acorda o espírito da planta. Sem isso, é só folha. Com isso, é remédio.”

O relato demonstra a profundidade do conhecimento tradicional Magüta sobre as propriedades medicinais das plantas da floresta. Cada espécie vegetal possui um papel específico na cura, revelando uma medicina ancestral baseada na observação da natureza e na experiência transmitida entre gerações. As cascas, raízes, óleos e resinas são utilizadas de maneira cuidadosa e espiritual, associadas a rituais e tempos sagrados, como o da lua nova, que marcam o equilíbrio entre corpo e natureza. Na comunidade Vila Betânia, esse saber continua vivo entre os pajés, parteiras e conhecedores, que preservam a arte da cura como patrimônio cultural e espiritual do povo. Esse sistema de conhecimento reafirma que a floresta é, ao mesmo tempo, farmácia, templo e professora do modo de viver Magüta.

Esse saber do ancião evidencia que, para o pajé, o conhecimento das plantas transcende a técnica, constituindo-se como prática espiritual e moral. O uso medicinal é indissociável de uma ética da relação com a floresta, reforçando a ideia de que a cura é também um ato de respeito e reciprocidade com a natureza.

Sobre como devem ser preparadas, os Magüta afirmam que se trata de um conhecimento especializado, transmitido de geração em geração e associado a práticas rituais. As plantas podem ser usadas de diversas formas: chás, banhos, emplastros, inalações, defumações, tinturas ou unguentos. Cada modo de preparo corresponde a uma finalidade específica e exige procedimentos cuidadosos.

Algumas plantas devem ser fervidas em fogo brando para liberar suas propriedades sem perder o “espírito” que as anima; outras precisam ser maceradas a frio, preservando sua força vital. Certas espécies exigem combinação com outras plantas, formando misturas que potencializam os efeitos e equilibram as energias. Há também aquelas que só podem ser administradas pelo pajé, pois demandam palavras sagradas ou cantos específicos durante o preparo, garantindo sua eficácia espiritual.

O preparo não se limita ao aspecto técnico, mas inclui uma dimensão ritual. Muitas vezes, o pajé acompanha o processo com sopros de fumaça de tabaco, cânticos ou rezas, que têm a função de ativar a força espiritual da planta. Assim, a eficácia do remédio

não depende apenas da substância material, mas também da correta invocação dos espíritos e da conexão estabelecida entre curador, paciente e natureza.

O conhecimento sobre onde nascem, quando colher e como preparar as plantas é fruto de séculos de observação e experiência acumulada, mas também de transmissão oral e ritual. Segundo pajé Tertuliano Izaque, conta que: “*Os jovens aprendizes acompanham os pajés e curadores em caminhadas pela floresta, aprendendo a identificar as espécies e a compreender sua força espiritual*”. Esse processo de formação não é apenas técnico, mas também ético: o aprendiz deve desenvolver respeito pela floresta, paciência para observar os sinais da natureza e humildade para aprender com os mais velhos.

Dessa forma, os saberes sobre as plantas medicinais são mais do que uma técnica de cura; eles constituem um modo de vida que reafirma a identidade cultural dos Magüta, sua ligação com a floresta e sua resistência frente às pressões externas que ameaçam a continuidade desse patrimônio.

As plantas medicinais entre os Magüta revelam uma concepção ampliada de saúde e cura, que integra aspectos ecológicos, espirituais, sociais e rituais. Saber onde nascem, quando devem ser colhidas e como devem ser preparadas é essencial para que a planta cumpra seu papel de mediadora entre o mundo humano e o espiritual. Esse saber, guardado e transmitido pelos pajés e curadores, constitui um patrimônio imaterial de profundo valor, não apenas para o povo Magüta, mas para a humanidade como um todo, pois expressa uma forma de conhecimento que resiste e se renova em diálogo com a natureza.

O conhecimento das plantas medicinais entre os Magüta revela uma cosmologia na qual natureza, sociedade e espiritualidade estão profundamente entrelaçadas. Saber onde nascem, quando colher e como preparar as plantas não é apenas uma questão prática, mas um exercício de sensibilidade ecológica, espiritualidade e responsabilidade coletiva. O pajé, nesse sentido, atua como mediador entre esses diferentes domínios, garantindo que o uso das plantas ocorra de forma correta, ética e eficaz.

A atuação dos pajés se relaciona com o sistema de saberes que reforça a importância dos estudos botânicos indígenas. Merece a valorização dos conhecimentos tradicionais e nos leva a pensar em políticas de saúde interculturais (Almeida, 2013). Além disso, aponta para a necessidade de reconhecer o papel central dos pajés como

guardiões da biodiversidade e da memória cultural, preservando não apenas espécies vegetais, mas os modos de vida que lhes dão sentido.

“As interferências no modo de vida tradicional, controlando e transformando os lugares que os indígenas Magüta moravam ou transformando a forma de moradia tiveram efeitos na vida Magüta. Os rituais e práticas desenvolvidas pelos pajés sofreram grande impacto, pois eram instituições de saberes ou conhecimentos, de construção de autonomia, de transmissão de conhecimento sobre costumes, modos de vida e entre outros que eram ensinados.” (FELIPE, 2021)

3.7 Práticas de Cura: Rituais, Remédios e Cantos

Os Magüta, as práticas de cura constituem parte essencial do sistema de conhecimentos tradicionais, vinculando-se diretamente à cosmologia, à vida comunitária e ao equilíbrio com os seres da floresta. A arte de curar não se restringe ao uso de plantas medicinais, mas envolve um conjunto integrado de rituais, rezas, cantos sagrados e técnicas corporais que visam restaurar a saúde física, espiritual e social do indivíduo. Assim, a medicina tradicional Magüta deve ser compreendida como um sistema holístico, no qual corpo, espírito, natureza e sociedade formam uma unidade indissociável (Carneiro da Cunha, 2009; Descola, 1996).

Entre os rituais mais recorrentes destacam-se o uso da fumaça do tabaco (*mapacho*), considerada elemento de proteção e meio de comunicação com os espíritos; os banhos de ervas, aplicados para limpar o corpo e afastar energias nocivas; as defumações e sopros, utilizados para purificar e revitalizar o doente; bem como as rezas e orações entoadas pelo pajé, cuja função é invocar as forças invisíveis que auxiliam no processo de cura (Lima, 2018; Hugh-Jones, 2019).

A fumaça do tabaco é vista como ponte entre o mundo humano e o mundo espiritual. Soprado pelo pajé sobre o corpo do paciente, atua como escudo contra forças negativas, mas também como veículo de mensagem aos espíritos auxiliares. Já os banhos de ervas, preparados com folhas frescas coletadas na floresta, limpam as energias nocivas que se acumulam no corpo e restauram o equilíbrio perdido.

A prática das massagens com folhas frescas também é central. Elas não se restringem a aliviar dores físicas, mas têm função de harmonizar o corpo e o espírito, reconectando o paciente com sua vitalidade original. Essa dimensão evidencia que, para os Magüta, a cura não se limita a suprimir sintomas, mas visa recompor a totalidade do ser em relação com o cosmos.

Ainda de acordo com professores, no ensinam no livro das árvores,

Certo dia, um homem foram para a terra firme atrás de chuchuacha. Seu pai estava doente, muito fraco. Procurou, procurou até que encontrou a árvore. Tirou um pouco da casca e levou para casa. Aí preparou o remédio.

A chuchuacha serve para curar várias doenças: fraqueza, palidez e reumatismo. A casca da carapanaúba é boa para quem sofre dos rins, fígado, anemia e dor no estômago.

A casca do cedro, bem cozida, serve para dar banho nas pessoas que sentem dores no corpo, para curar amebas e palidez. A casca do taperebá, fervida, serve para lavar feridas e curar diarreias.

A casca queimada e transformada num pó bem fino serve para colocar no umbigo das crianças recém-nascidas. A casca da acapurana cura diarreia, feridas e amebas. Também é usada pelas mulheres depois do parto e durante a menstruação.

A casca do matamatá é boa para cólicas, diarreia e amebas. A casca do muruchi também serve para diarreia.

Outra árvore importante é a andiroba. De suas frutas retiramos um óleo que serve para tratar diarreia, tosse, dores musculares, coceiras e feridas.

O óleo da copaíba também cura vários tipos de doenças: asma, gripe, coqueluche, febre e dor de cabeça. Serve ainda para passar no corpo e tratar a coceira.

O leite da sucuuba serve para curar "peito aberto" O leite deve ser tirado do tronco, do lado onde o sol se põe. Depois passa-se no local da dor ou faz-se um emplastro, usando um pano bem limpo.

O tratamento deve ser na lua nova. A resina do cicantã é boa para cheirar e assim andiroba yaneruba alivia a dor de cabeça. Serve também para espantar a cobra-grande, Yewae. Para picada de aranha, defuma-se o local com breu e a dor passa. Defumam-se também as crianças para desentupir o nariz. O chá da raiz do açai é usado para disenteria, dor no estômago e amebas.

Sobre os remédios tradicionais e modos de preparo, os pajés e curadores Magüta dominam diversas formas de preparo de remédios tradicionais. Os chás e infusões são comumente utilizados para males internos, como febres ou problemas digestivos. Os xaropes, geralmente adoçados com mel de abelha, tratam tosses e afecções respiratórias. Os emplastros de folhas maceradas são aplicados diretamente sobre ferimentos ou áreas inflamadas. Os banhos medicinais auxiliam na purificação espiritual e corporal, enquanto os unguentos, preparados a partir de resinas e óleos vegetais, servem para dores musculares ou problemas de pele (Schultes&Raffauf, 1992; Cabalzar, 2010).

Embora a ayahuasca – conhecida entre os Magüta como kamarampi não seja de uso cotidiano, em certos contextos ela aparece como recurso de cura e de fortalecimento espiritual. Seu consumo é acompanhado de cantos e rezas específicas, permitindo ao pajé “ver” a origem da enfermidade e orientar o tratamento adequado. Nesse sentido, a bebida funciona como mediadora entre o mundo humano e o mundo dos espíritos, fornecendo diagnóstico e poder de ação (Gow, 1994; Luna, 2005).

Os cantos ocupam lugar central nas práticas de cura. Mais do que simples palavras, eles são entendidos como portadores de força vital (*yewae*) e de sabedoria ancestral. Entoados em língua Magüta, podem narrar a origem das plantas medicinais, invocar os espíritos protetores da floresta ou restaurar o equilíbrio do corpo e da alma. Segundo relatos de pajés, cada planta possui um “canto próprio” que potencializa sua eficácia, sendo o pajé o mediador capaz de ativar esse conhecimento durante o ritual. Essa dimensão se articula com o que Reichel-Dolmatoff (1971) descreve entre os Desana, e que também se aplica aos Magüta: o canto é uma tecnologia espiritual, sem a qual os remédios não alcançam sua plenitude de ação.

Um ritual típico descrito por um pajé Magüta pode iniciar-se com a preparação do espaço através da defumação com ervas e tabaco. O doente é posicionado no centro,

enquanto o pajé sopra fumaça de mapacho sobre sua cabeça e seu corpo, pedindo proteção espiritual. Em seguida, aplicam-se banhos de ervas frescas previamente coletadas na floresta, acompanhados de rezas que pedem a expulsão das doenças. Durante o processo, o pajé entoa cantos sagrados que fortalecem a ação das plantas, enquanto realiza massagens com folhas para aliviar dores específicas.

Ao final, é comum oferecer ao paciente um chá ou emplastro para continuidade do tratamento nos dias seguintes, reforçando que a cura não é apenas individual, mas envolve também a harmonia com a comunidade e a natureza (entrevista com pajé Gelesildo, 2025). Em uma conversa com o pajé Izael, ele explicou:

“Quando a doença chega, não é só no corpo que ela bate. Muitas vezes vem do espírito, da raiva, da inveja, do desrespeito com a floresta. A primeira coisa que faço é ouvir o doente e escutar também os sonhos dele. Depois acendo o tabaco, porque a fumaça abre caminho para falar com os donos da mata. Aí preparo as folhas. Cada uma tem seu canto. Se eu canto errado, ela não cura. Preciso falar com respeito, pedir licença. Quando passo a folha no corpo do doente, não é só para tirar a dor, mas para trazer de volta o equilíbrio que ele perdeu. Meu pai me dizia: ‘a folha sem canto é só folha, mas com o canto vira remédio de verdade’. Por isso, o pajé não cura sozinho: cura com as plantas, com os espíritos e com a palavra. ”

Esse relato evidencia que a prática de cura não pode ser reduzida a procedimentos técnicos. Trata-se de uma interação complexa entre corpo, espírito, comunidade, natureza e ancestralidade, na qual o pajé atua como mediador de múltiplos mundos.

As práticas de cura entre os Magüta revelam a profundidade de um sistema médico tradicional que integra remédios, rituais e cantos em uma concepção de saúde como equilíbrio e harmonia. Do ponto de vista antropológico, trata-se de um campo privilegiado para compreender a relação entre cosmologia, práticas corporais e conhecimento ecológico.

Ao valorizar essas práticas, não apenas reconhecemos a eficácia simbólica e terapêutica de sua medicina, mas também fortalecemos o direito dos povos indígenas de

manter e transmitir seus saberes ancestrais. A figura do pajé, nesse contexto, não é apenas a de um curador, mas a de um guardião da memória cultural e espiritual, cuja prática assegura a continuidade da vida Magüta em suas múltiplas dimensões (Carneiro da Cunha, 2009; Cabalzar, 2010).

3.8 A Experiência do Corpo e do Espírito

A compreensão do corpo e do espírito entre os Magüta insere-se em uma cosmologia ampla que transcende a visão ocidental biomédica. Para esse povo, o corpo não é apenas uma entidade biológica, mas um espaço de trânsito e interconexão entre forças visíveis e invisíveis. O corpo físico, perceptível e vulnerável, relaciona-se intimamente ao corpo espiritual, dimensão sutil que carrega a energia vital (*yewae*) e conecta o indivíduo aos ancestrais, aos espíritos e à floresta. A doença, nesse contexto, não é interpretada exclusivamente como disfunção orgânica, mas como manifestação de desequilíbrio nas relações entre corpo físico, corpo espiritual, comunidade e ambiente (Langdon, 1996; Descola, 1996).

A Visão Magüta do Corpo, de acordo com relatos de pajés, o corpo humano é visto como composto por diferentes camadas: o corpo físico (onde se manifesta a dor e a enfermidade) e o corpo espiritual (que abriga a essência vital e estabelece contato com forças invisíveis). Quando ocorre o afastamento ou a “perda” do corpo espiritual, a pessoa adocece, apresentando sinais como febre, tristeza profunda, fraqueza ou sonhos perturbadores. Nesse sentido, a saúde depende do equilíbrio dinâmico entre esses dois níveis, sendo o pajé o mediador responsável por restaurar a unidade quando há desequilíbrio.

O corpo também é interpretado como mapa simbólico, no qual determinados pontos concentram energias fundamentais. A cabeça, por exemplo, é vista como o centro da força espiritual, enquanto o peito guarda as emoções e a respiração vital. O estômago é associado à digestão não apenas dos alimentos, mas também das experiências da vida, podendo adoecer quando há tensões emocionais ou conflitos sociais (Lévi-Strauss, 1975; Hugh-Jones, 2019).

Sobre os rituais de cura que acontecem na corporalidade, o pajé Magüta atua diretamente sobre o corpo físico para acessar e reorganizar o corpo espiritual. Essa

atuação não é arbitrária: envolve gestos precisos, toques em pontos estratégicos e o uso da fumaça, do sopro e das folhas medicinais.

O sopro de tabaco (mapacho), por exemplo, é direcionado à cabeça e ao peito do paciente, pois essas regiões concentram o pensamento e a força vital. O pajé explica que o sopro carrega a intenção e a palavra sagrada, servindo como veículo de limpeza e proteção espiritual. Já os banhos de ervas são aplicados principalmente sobre a cabeça e o corpo inteiro, lavando não apenas a pele, mas também o espírito da pessoa, retirando cargas negativas.

Em muitos casos, o pajé utiliza massagens com folhas frescas, pressionando pontos do corpo onde se concentram dores ou tensões. Esses movimentos não apenas estimulam a circulação, mas também “abrem caminhos” para a energia vital fluir novamente. Como relatou o pajé Izael: “quando passo a folha sobre o corpo do doente, não é só a dor da carne que estou tocando, mas o espírito dele, que precisa sentir que não está sozinho”.

3.9 Relatos de Experiência: O Corpo como Espaço de Cura

Segundo jovem Zeckison Sanatana diz que: “que, após um período de insônia e ansiedade, procurou o pajé da aldeia. Durante o ritual, o pajé soprou fumaça de tabaco em sua cabeça, peito e costas, explicando que nesses pontos o espírito estava “apertado”. Após rezas e banhos com ervas calmantes, o jovem disse sentir “o corpo mais leve e a mente mais tranquila”. A cura, nesse caso, não foi entendida apenas como ausência de sintomas, mas como reorganização do corpo espiritual em harmonia com o físico.

O relato de Zeckison Sanatana evidencia a concepção indígena de cura como um processo integral, que vai além da dimensão física da doença. O autor destaca que, no contexto Magüta, a saúde está ligada à harmonia entre corpo e espírito, sendo o desequilíbrio espiritual a origem de muitos males. O ritual conduzido pelo pajé — com o uso do tabaco, rezas e ervas — atua, portanto, na restauração dessa harmonia, permitindo que o indivíduo recupere não apenas o bem-estar físico, mas também o equilíbrio emocional e espiritual. Assim, a experiência de cura descrita por Zeckison ilustra o modo como os saberes tradicionais Magüta articulam práticas simbólicas, corporais e espirituais em uma mesma lógica de cuidado.



Figura 26 - Anciã Claudia Francelino

Fonte: Arquivo pessoal do autor (2025)

Durante a conversa, Dona Cláudia Francelino relatou, com voz serena e pausada, uma experiência de cura conduzida por um pajé. Contou que sofria de fortes dores na barriga havia muitos dias e que nenhum remédio parecia trazer alívio. Foi então que procurou o pajé da comunidade, que realizou um ritual simples, mas profundo.

Ela descreveu que o pajé tocava suavemente sua barriga, repetidas vezes, enquanto soprava rezas antigas, palavras que pareciam conversar com o vento e com os espíritos. “Ele rezava baixinho, soprando o remédio com o sopro dele”, disse, lembrando o momento com emoção. Segundo ela, a sensação era de que algo “saía de dentro”, uma dor que não era apenas do corpo, mas também do coração.

Depois do ritual, Dona Cláudia contou ter sentido o corpo mais leve, a respiração mais tranquila. Mas o mais importante, segundo suas palavras, foi o sentimento de

reconciliação: “Eu vi que minha dor vinha também das brigas da família, das coisas que a gente guarda no peito. Depois da reza, fiquei em paz, perdoei e fui perdoada.”

Para a anciã, a cura não se deu apenas pela ação física do pajé, mas pela harmonia restabelecida entre corpo, espírito e comunidade. Seu relato mostra como, entre os Magüta, a saúde é compreendida como equilíbrio, e o ritual de cura, mais do que tratar o corpo, devolve a pessoa ao convívio pleno com os outros e com o mundo espiritual

Entre os Magüta, o estado emocional e espiritual é parte constitutiva da saúde. A raiva, a tristeza ou o medo podem fragilizar o corpo espiritual, deixando-o vulnerável a doenças. Assim, durante o ritual, o pajé não apenas trata o corpo físico, mas também restaura o equilíbrio das emoções por meio da palavra cantada, da presença comunitária e da reconexão com os ancestrais.

Segundo Eliade (1992), o xamanismo atua sobre a imaginação e o espírito, promovendo uma reconfiguração da experiência subjetiva da doença. Isso é evidente entre os Magüta, para quem os cantos sagrados são capazes de acalmar a mente e restabelecer a confiança do paciente em sua recuperação. Como afirmou um entrevistado: “quando o pajé canta, o coração fica mais forte, a tristeza vai embora e a doença também sai”.

A observação de Eliade (1992) dialoga diretamente com a concepção Magüta de cura como processo integral, em que corpo, espírito e emoção se entrelaçam. O canto do pajé não é apenas um ato simbólico, mas uma força ativa que mobiliza energias invisíveis e reconecta o indivíduo com o equilíbrio da vida. Através da palavra sagrada, o pajé atua como mediador entre mundos, restabelecendo a harmonia rompida pela doença. Essa prática evidencia que, para os Magüta, a cura não se limita ao plano físico, mas envolve também a restauração do vínculo espiritual com a natureza e com os ancestrais. Desse modo, o canto ritual torna-se um instrumento de resistência cultural e de reafirmação da identidade coletiva.

A cura, para os Magüta, envolve sempre uma dimensão coletiva. Não basta restaurar o corpo físico: é necessário reequilibrar as relações sociais e espirituais que sustentam a vida comunitária. Por isso, os rituais frequentemente reúnem familiares e vizinhos, que acompanham com cantos e orações, reforçando a solidariedade. Essa

dimensão coletiva fortalece o paciente emocionalmente, criando um ambiente de apoio que amplia a eficácia simbólica e terapêutica da cura (Langdon, 1996; Follér, 2004).

A experiência do corpo e do espírito entre os Magüta é marcada pela percepção de que a doença não é apenas uma questão física, mas um distúrbio que atravessa camadas emocionais, espirituais e sociais. O pajé, como especialista, atua nesse campo expandido, utilizando o corpo do paciente como espaço ritual onde forças visíveis e invisíveis são mobilizadas em prol da cura.

A visão Magüta do corpo revela uma concepção holística e integrada, na qual físico e espiritual não podem ser separados. Os relatos de pajés e membros da comunidade evidenciam que o processo de cura é vivido como experiência de reconciliação entre corpo, espírito, emoções e relações sociais. O corpo, nos rituais, é mais do que organismo: é espaço de encontro entre humanos e espíritos, entre palavra e gesto, entre cura e cultura.

Essa experiência convida à ampliação do conceito de saúde, integrando dimensões simbólicas, espirituais e emocionais muitas vezes negligenciadas pela biomedicina. Reconhecer a profundidade desse sistema de saberes é também valorizar a resistência cultural dos Magüta e a continuidade de sua sabedoria ancestral frente aos desafios contemporâneos.

As experiências de cura entre os Magüta revelam um universo no qual saúde, espiritualidade e comunidade estão profundamente interligados. Os processos terapêuticos não se restringem a um tratamento físico, mas abrangem dimensões emocionais, espirituais e sociais que se refletem no cotidiano dos indivíduos e da coletividade. Relatos de pajés e membros da comunidade evidenciam que as práticas de cura não apenas aliviam sintomas de doenças, mas também promovem reconexão com os ancestrais, fortalecimento da identidade cultural e renovação da energia vital.

Segundo Langdon (1996), a cura indígena deve ser compreendida como parte de um sistema simbólico mais amplo, no qual corpo, espírito e sociedade se articulam em um equilíbrio dinâmico. Essa perspectiva encontra eco entre os Magüta, que interpretam a doença não apenas como resultado de causas biológicas, mas como manifestação de desequilíbrios espirituais, sociais ou ambientais. Assim, a cura exige a reconstituição de vínculos rompidos, seja com a comunidade, seja com o mundo invisível dos espíritos.

A análise de Langdon (1996) ajuda a compreender que, entre os Magüta, o processo de cura ultrapassa os limites da medicina ocidental, situando-se em uma rede de relações espirituais, sociais e ecológicas. O papel do pajé é restabelecer a harmonia entre esses diferentes planos, atuando como mediador entre o visível e o invisível. A doença, nesse contexto, é vista como um sinal de ruptura na ordem do mundo, e a cura implica restaurar a reciprocidade entre humanos, espíritos e natureza. Essa visão amplia a compreensão do que é “saúde” e reforça a importância de valorizar os sistemas tradicionais de conhecimento como expressões legítimas de ciência e espiritualidade.



Figura 27 - Pajé - curandeiro Izael Tertuliano.

Fonte: Arquivo pessoal do autor (2025)

Em entrevista realizada com o pajé Izael Tertuliano (2025), ancião de 56 anos pertencente ao clã do Sauva, foi relatada uma experiência significativa de cura que ilustra a complexidade desse sistema terapêutico. Segundo o pajé, certa vez um jovem da comunidade apresentava sintomas de fraqueza intensa, febre persistente e sonhos perturbadores. Para Nelson Saldanha, não se tratava apenas de uma enfermidade física, mas de uma “perda de alma”, causada pelo contato do jovem com forças espirituais hostis em um momento de vulnerabilidade.

O ritual de cura iniciou-se com a defumação do espaço utilizando tabaco (mapacho) e ervas coletadas no rio. O pajé explicou que a fumaça abre os caminhos de comunicação com os espíritos e protege contra influências negativas. Em seguida, realizou banhos com plantas específicas para “lavar” o corpo espiritual do jovem. Durante todo o processo, entoava cantos sagrados, cada relacionado a uma planta e a um espírito protetor.

“Naquele momento, não é só a erva que cura, mas o canto que chama a força dela. Cada folha tem seu dono, e sem o canto ela não fala”, explicou o pajé Nelson Saldanha (2025). Após três dias de rituais, o jovem apresentou melhora visível, recuperando o apetite e relatando que os sonhos ruins haviam cessado. Para a comunidade, esse caso confirmou a eficácia dos saberes tradicionais, reforçando a confiança no papel do pajé como mediador entre o visível e o invisível.

Muitos relatos coletados entre os Magüta destacam o impacto emocional e espiritual das práticas de cura. Uma anciã Mercedes do Carmo relatou que, em sua juventude, sofria de dores constantes no corpo que não eram aliviadas pelos medicamentos ocidentais disponíveis no posto de saúde. Após procurar o pajé da aldeia, participou de um ritual que envolveu massagens com folhas frescas, rezas e ingestão de um chá amargo preparado com raízes específicas. A experiência, segundo ela, não apenas aliviou as dores, mas trouxe uma sensação de “leveza na alma” e de reconciliação com os familiares, com quem mantinha conflitos.

A dimensão emocional e espiritual é constantemente ressaltada nos relatos. A doença, para os Magüta, pode ser entendida como sinal de desequilíbrio não apenas no corpo, mas também nas relações sociais e espirituais. Assim, os rituais de cura funcionam como momentos de restauração da harmonia coletiva.

O envolvimento da comunidade durante as cerimônias reforça laços de solidariedade, já que familiares e vizinhos participam das rezas, apoiam a coleta de ervas e compartilham da experiência. De acordo com Eliade (1992), os rituais xamânicos atualizam a cosmogonia e reforçam o pertencimento do grupo ao universo sagrado, criando um efeito terapêutico não apenas individual, mas social. Essa concepção é vivida intensamente entre os Magüta, para quem a cura de uma pessoa reflete na saúde da coletividade.

A eficácia das práticas tradicionais não se mede exclusivamente em termos biomédicos, mas na capacidade de restaurar o equilíbrio integral da vida. Como enfatiza Descola (1996), nas cosmologias indígenas amazônicas o corpo é apenas uma das dimensões da existência, sendo fundamental considerar também o espírito, as relações sociais e o ambiente. Nos relatos Magüta, a cura é sempre descrita como um processo de recomposição de forças. A confiança no pajé e nos cantos sagrados, associada ao uso das plantas, é compreendida como indispensável para que o tratamento funcione. Essa eficácia simbólica, conforme Lévi-Strauss (1975), não pode ser subestimada, pois atua sobre os sistemas de crença que estruturam a experiência de adoecimento e cura.



Figura 28 - Pajé - curandeiro Raimundo, sua esposa e Roberto também pajé - curandeiro.

Fonte: Arquivo pessoal do autor (2025)

Segundo Magüta Raimundo Clarindo disse que;

"Mesmo com os postos de saúde e remédios da cidade, nós continuamos usando as plantas. Elas não são apenas para curar doenças; elas carregam o espírito da floresta, protegem o corpo e fortalecem a comunidade. Muitas vezes, levamos alguém ao posto de saúde para exame ou medicamento, mas os banhos, chás e rezas continuam, porque cuidam do corpo e do espírito ao mesmo tempo. Para nós, o importante é manter a tradição

viva e ensinar os jovens a valorizar a força das plantas e dos rituais, mesmo em um mundo que muda rapidamente. O conhecimento antigo e a ciência moderna podem caminhar juntos, mas as plantas continuam sendo nosso vínculo com a vida, a memória e a cura do povo Magüta."

A fala do pajé Raimundo expressa de forma profunda a coexistência e o diálogo entre dois sistemas de conhecimento: o saber tradicional indígena e a medicina ocidental. Ao afirmar que "as plantas carregam o espírito da floresta", ele amplia a noção de cura para além do corpo físico, situando-a no âmbito espiritual e comunitário. Essa visão revela que, entre os Magüta, o tratamento das doenças não se limita ao uso de substâncias medicinais, mas envolve uma relação de reciprocidade com os seres da floresta e com os encantados que nela habitam.

O pajé também aponta para uma postura de interculturalidade prática não de oposição, mas de complementaridade ao reconhecer o valor dos remédios e exames dos postos de saúde, sem abandonar as práticas tradicionais. Isso mostra uma adaptação consciente diante das transformações sociais e do contato com a biomedicina, preservando a autonomia cultural do povo.

Por fim, ao destacar a importância de "ensinar os jovens a valorizar a força das plantas e dos rituais", Raimundo fala de resistência e continuidade. Sua fala é um chamado para que o conhecimento ancestral não se perca na modernidade, mas se renove e se fortaleça como um modo próprio de existir, curar e compreender o mundo um modo enraizado na floresta, na memória e na espiritualidade Magüta.

Em contextos contemporâneos, marcados pelo contato crescente com a medicina ocidental, observa-se uma tendência à articulação entre os dois sistemas. Contudo, os Magüta reforçam que as práticas tradicionais permanecem insubstituíveis quando se trata de lidar com doenças espirituais, infortúnios inexplicáveis ou estados de desequilíbrio emocional. Nesse sentido, a continuidade dessas práticas assegura não apenas saúde, mas também a preservação cultural e espiritual do povo.

As experiências de cura vividas e observadas entre os Magüta revelam a profundidade de um sistema de conhecimento que ultrapassa a dimensão biomédica, articulando corpo, espírito, comunidade e floresta. Os relatos de pajés e membros da

comunidade demonstram que os processos terapêuticos têm impacto direto não apenas na saúde física, mas também no equilíbrio emocional, na coesão social e no fortalecimento da identidade cultural.

O pajé, nesse contexto, aparece como figura central, capaz de articular saberes ancestrais, mobilizar forças invisíveis e transmitir confiança e esperança aos enfermos e seus familiares. Ao mesmo tempo, as práticas tradicionais mostram-se dinâmicas, dialogando com a medicina ocidental quando necessário, mas mantendo sua especificidade na esfera espiritual.

Assim, compreender essas experiências exige um olhar antropológico que reconheça a pluralidade dos sistemas de cura e valorize os saberes indígenas como patrimônio vivo da humanidade. A eficácia das práticas Magüta, vivida no corpo e no espírito dos pacientes, evidencia que a medicina tradicional continua sendo um pilar fundamental da vida comunitária e da resistência cultural frente às transformações contemporâneas.

3.10 A Relação com o Sistema de Saúde não Indígena entre os Magüta

Na organização social Magüta, cosmologia e práticas de cura expressam uma relação singular com o corpo, o espírito e a comunidade, aspectos que muitas vezes contrastam com os princípios da biomedicina praticada no sistema de saúde. Nesse contexto, compreender como os Magüta experienciam, enfrentam e conciliam o diálogo entre os dois sistemas médicos é fundamental para refletir sobre as possibilidades de construção de uma saúde verdadeiramente intercultural.

O sistema biomédico, predominante no Brasil, parte de uma concepção materialista e mecanicista do corpo humano, privilegiando o diagnóstico clínico, exames laboratoriais e o tratamento medicamentoso. Já a medicina tradicional Magüta compreende o processo de adoecimento como resultado de desequilíbrios que podem ser físicos, espirituais, sociais ou ambientais. Enquanto a biomedicina busca a causa da doença em patógenos ou falhas orgânicas, os Magüta a interpretam como expressão de transgressões culturais, conflitos familiares ou ataques espirituais (Langdon, 1996; Follér, 2004). Esse contraste gera dificuldades de compreensão mútua. Muitos profissionais de saúde não indígenas tendem a considerar as explicações e práticas dos pajés como “crenças” ou “superstições”, desvalorizando a profundidade epistemológica da medicina

tradicional. Para os Magüta, por sua vez, o modelo biomédico é visto como limitado, pois trata apenas do corpo físico, desconsiderando as dimensões espiritual e comunitária que compõem a saúde integral.

Diversos relatos de pajés e lideranças Magüta do Alto Solimões evidenciam tensões no contato com os serviços de saúde não indígenas.

O pajé Izael Tertuliano destacou que, em muitas ocasiões, ao acompanhar pacientes em hospitais da região, suas orientações espirituais foram ignoradas ou até ridicularizadas por médicos e enfermeiros. Ele afirma:

“Muitas vezes não nos deixam rezar ou soprar o doente, dizem que aqui é lugar de remédio do branco. Mas o doente precisa dos dois, precisa da planta e da reza, precisa da força dos espíritos” (Tertuliano, 2025).

Essa postura de desrespeito gera barreiras no acesso à saúde. Pacientes Magüta podem sentir-se constrangidos em revelar suas práticas culturais, omitindo informações importantes para o processo de cura. Além disso, há casos de internações hospitalares em que os familiares não puderam realizar banhos ou rezas tradicionais, ocasionando sofrimento espiritual ao doente e à comunidade.

Apesar das dificuldades, muitos Magüta têm buscado conciliar os dois sistemas médicos. Em situações de doenças graves, como infecções ou acidentes, os pacientes recorrem ao hospital, mas sem abandonar os cuidados do pajé. A complementaridade se dá na prática: o hospital fornece medicamentos e procedimentos biomédicos, enquanto o pajé atua na restauração espiritual e social do paciente. Essa articulação configura o que Follér (2004) chama de “intermedicalidade”, uma zona de contato na qual diferentes sistemas médicos interagem, ainda que em condições de tensão.

Um relato colhido na comunidade de Umariaçu, próxima a Tabatinga, descreve o caso de uma criança hospitalizada por pneumonia. Enquanto recebia antibióticos no hospital, a família solicitou ao pajé que realizasse rituais de sopro e banhos de ervas. Segundo a mãe, a criança melhorou mais rápido porque “o remédio do branco tirou a doença do corpo, e a reza do pajé fortaleceu o espírito para não ficar fraco”. Esse exemplo

ilustra como a complementaridade é percebida não como contradição, mas como necessidade.

Diante desses desafios, torna-se urgente repensar as formas de diálogo entre a biomedicina e a medicina tradicional Magüta. O Sistema Único de Saúde (SUS) possui diretrizes voltadas para a saúde indígena, mas na prática ainda prevalece a hegemonia biomédica e a dificuldade de reconhecer a legitimidade dos saberes tradicionais (Langdon & Garnelo, 2004). Uma proposta central é a institucionalização de espaços de diálogo intercultural, onde pajés, lideranças comunitárias e profissionais de saúde possam compartilhar experiências e estabelecer protocolos que respeitem ambas as práticas. Isso inclui a permissão para a realização de rezas, sopros e banhos em ambientes hospitalares, quando solicitados pela família, e a valorização do pajé como agente de saúde tradicional, em condição de parceria e não de subordinação.

Outra medida seria a formação intercultural de profissionais de saúde que atuam no Alto Solimões. Médicos, enfermeiros e agentes comunitários precisam conhecer os fundamentos da medicina tradicional Magüta, para compreender sua lógica e evitar atitudes de desrespeito. Como afirmam Cabalzar (2010) e Garnelo (2003), reconhecer a importância dos pajés e incorporar seus conhecimentos pode fortalecer a efetividade do SUS, especialmente em contextos de difícil acesso e de prevalência de doenças endêmicas.

A relação dos Magüta com o sistema de saúde não indígena revela tanto os desafios do contato entre epistemologias distintas quanto as possibilidades de construção de uma saúde plural e intercultural. Os contrastes entre biomedicina e medicina tradicional não devem ser vistos apenas como conflito, mas como oportunidade de complementaridade. Os relatos dos pajés e das comunidades do Alto Solimões demonstram que a cura, para os Magüta, é um processo integral, que depende tanto do tratamento biomédico quanto do cuidado espiritual.

Nesse sentido, reconhecer e valorizar a medicina tradicional no âmbito do SUS não é apenas uma questão de respeito cultural, mas de efetividade em saúde pública. A construção de um diálogo intercultural requer abertura, escuta e cooperação, assegurando que os povos indígenas possam usufruir de uma atenção em saúde que respeite suas práticas e saberes, ao mesmo tempo em que tenham acesso aos recursos biomédicos. Para os Magüta, saúde significa equilíbrio entre corpo, espírito, comunidade e floresta; para o

SUS, reconhecer essa visão é um passo fundamental para garantir o direito constitucional à saúde de forma plena e equitativa.

A medicina tradicional Magüta, conhecida na literatura antropológica como sistema de cura Tikuna, enfrenta no presente um conjunto de ameaças que colocam em risco a continuidade de seus saberes ancestrais. Esses riscos decorrem tanto de fatores internos, como a morte de pajés sem transmissão completa de seus conhecimentos, quanto de pressões externas, como a crescente influência da religião cristã, a escola ocidental e a globalização. Ao mesmo tempo, a comunidade mobiliza estratégias de resistência cultural que buscam salvaguardar sua memória e fortalecer sua identidade.

Entre os riscos mais mencionados pelos anciãos está a morte dos pajés sem que seus aprendizados sejam devidamente repassados. Como os saberes não são escritos, mas transmitidos oralmente e pela experiência direta, cada pajé representa um arquivo vivo de conhecimentos. Um filho de pajé Acais (2025), fala e se preocupa com perda de conhecimentos ancestrais:

“Eu aprendi com meu pai, que também era pajé. Ele me levava para a floresta e mostrava as plantas, os cantos e os espíritos. Hoje, vejo poucos jovens interessados. Se eles não aprenderem, o conhecimento vai embora comigo”.

Esse relato evidencia a urgência de criar mecanismos de transmissão intergeracional, pois a ausência de aprendizes compromete a continuidade do sistema de cura. Além disso, a pressão de igrejas cristãs que deslegitimam práticas tradicionais, bem como o currículo escolar centrado em valores ocidentais, enfraquece o interesse da juventude em aprender com os pajés (Carneiro da Cunha, 2009; Cavalcante, 2007).

Apesar das ameaças, os Magüta têm desenvolvido estratégias de resistência. A transmissão oral continua sendo central, com os pajés conduzindo jovens aprendizes para a floresta, ensinando-os sobre plantas, rituais e cantos. Festas coletivas, como o ritual da moça nova, também funcionam como espaços de reafirmação cultural, nos quais se transmite não apenas o conhecimento prático, mas também os valores éticos e espirituais da comunidade (Oliveira Filho, 2004; Cabalzar, 2010). Outra estratégia relevante é a articulação política em defesa do território. A luta pela demarcação e preservação de terras tradicionais garante não apenas a sobrevivência física, mas também a continuidade

cultural. O território é entendido como livro vivo de memórias, no qual estão inscritas as histórias, as plantas medicinais e os lugares sagrados (Nimuendajú, 1925; Wright, 1999).

O registro dos conhecimentos tradicionais é um tema ambivalente. Por um lado, pesquisadores e lideranças indígenas reconhecem a importância de documentar saberes para evitar sua perda; por outro, há o risco da apropriação indevida, com exploração comercial de plantas medicinais e cantos sagrados sem o devido respeito ou consentimento. Nesse sentido, lideranças Magüta enfatizam que o registro deve ser conduzido pela própria comunidade, de acordo com protocolos culturais e éticos, assegurando que a documentação não fragilize, mas fortaleça o povo (Carneiro da Cunha, 2009).

A juventude Magüta ocupa um papel decisivo na continuidade das práticas de cura. Embora muitos jovens estejam inseridos em contextos escolares urbanos, há também iniciativas de retorno ao território e de aprendizagem direta com os pajés. Em depoimento, uma jovem aprendiz Jackson Saldanha Nonato:

“Meu pai me diz que se eu aprender os cantos, estarei guardando a força do nosso povo. Quero aprender as plantas e os rituais pajelancia. Isso é parte de mim”.

As ameaças ao conhecimento tradicional Magüta são reais e urgentes, mas não determinam sua extinção. A resistência cultural manifesta-se na transmissão oral, nas práticas rituais e na valorização do território como espaço sagrado. A juventude emerge como protagonista nesse processo, representando a ponte entre o passado ancestral e o futuro das comunidades. Reconhecer e proteger esses saberes, sem reduzi-los a meros objetos de estudo ou exploração comercial, é um desafio ético para pesquisadores, agentes de saúde e políticas públicas de caráter intercultural.

Ao longo do capítulo, foi possível compreender que o ato de curar ultrapassa a dimensão biológica da doença, constituindo-se em um processo relacional que envolve o corpo físico, o corpo espiritual e a coletividade. O pajé, figura central nesse processo, atua como mediador entre o mundo visível e o invisível, acionando forças que se manifestam através de plantas medicinais, cantos sagrados, rezas, sopros e rituais específicos (Reichel-Dolmatoff, 1971; Cabalzar, 2010).

A profundidade espiritual dessas práticas se expressa no modo como os Magüta compreendem a saúde: não como ausência de enfermidade, mas como equilíbrio entre pessoas, espíritos e natureza. O uso de banhos de ervas, emplastros, defumações e chás não se reduz a uma farmacologia empírica, mas está imerso em um contexto simbólico em que cada planta possui uma força vital (*yewae*) que precisa ser ativada pelo canto e pela palavra ritual. Desse modo, o conhecimento das plantas e dos rituais está sempre vinculado a narrativas cosmogônicas, que atualizam a origem do mundo e a presença dos espíritos na vida cotidiana (Schultes&Raffauf, 1992; Lima, 2018).

No campo social, a cura reafirma a coesão comunitária, pois os rituais envolvem não apenas o paciente e o pajé, mas familiares e participantes que acompanham os cantos e rezas, reforçando laços de solidariedade. A cura é compreendida como processo coletivo, que devolve ao indivíduo sua saúde e ao grupo sua harmonia. Além disso, os rituais reafirmam valores de respeito à floresta, às plantas e aos espíritos, constituindo um campo pedagógico no qual os jovens aprendem, pela observação e participação, os fundamentos da tradição.

Do ponto de vista ecológico, observa-se que o saber Magüta sobre plantas medicinais é inseparável do manejo da floresta. O conhecimento sobre os ciclos de coleta, os lugares sagrados onde determinadas espécies crescem e o respeito aos tempos da natureza expressam um modo de vida sustentável, que reconhece a floresta não como recurso, mas como território vivo. Tal visão contrasta com perspectivas utilitaristas e aponta para a necessidade de valorização desses saberes no debate contemporâneo sobre biodiversidade e saúde (Cabalzar, 2010; Oliveira Filho, 1988).

Em síntese, a cura tradicional Magüta é parte viva da identidade desse povo. Mais do que um conjunto de técnicas, trata-se de um modo de existir que reafirma a interdependência entre humanos, espíritos e floresta. Reconhecer e valorizar tais práticas não é apenas uma forma de preservar um patrimônio cultural, mas também de fortalecer alternativas de cuidado que dialogam com a pluralidade de experiências humanas sobre saúde e bem-estar. Assim, a cura Magüta permanece como expressão da resistência cultural e espiritual de um povo que, apesar das pressões externas, continua a afirmar sua sabedoria ancestral como fundamento de vida.

4 - MEMÓRIA E TRAJETÓRIAS DE VIDA DE UM CURANDEIRO PAJÉ MAGÜTAGÜ DO ALTO RIO SOLIMÕES

Os Magüta estão em trânsito como visto anteriormente, na cidade de Benjamin Constant, entre território e cidade, estamos presentes e contamos com nossos especialistas de cura. Por esses diversos espaços precisamos acionar as nossas formas de cura tradicionais que também se movimentam assim como nós.

As memórias e trajetórias de vida de um curandeiro pajé da etnia Magüta(Ticuna) revelam esse movimento do tradicional. Essa prática pajelança no centro da cidade de Benjamin Constant, no estado do Amazonas, nas dependências do primeiro Museu indígena do Brasil, o Magüta. E será a partir dessa sua inserção neste novo espaço que irei trazer sua trajetória. Como forma de curar as pessoas doentes o pajé busca através de práticas tradicionais, usando o seu saber, suas diversas técnicas, como banhos, tratamento de mau olhar e entres outras práticas de cura. Sendo práticas fundamentais da sociocosmologia, acredito ser importante discutir identificar os elementos que interligam a pajelança ao processo formativo e a história de vida do pajé.

Abordo a história de vida desse pajé, construída a partir do seu relato. Assim, trago a experiência desse curandeiro pajé Ticuna que reside no centro da cidade especificamente no município de Benjamin Constant no Museu Magüta.



Figura 29 - Frente do primeiro Museu indígena do Brasil, Museu Magüta.

Fonte: Josiana Januário (2025)

O Museu Magüta, localizado no município de Benjamin Constant, no estado do Amazonas, é uma instituição indígena criada e gerida pelo próprio povo Tikuna (Magüta), com o objetivo de preservar, valorizar e divulgar sua história, cultura e saberes tradicionais. Fundado em 1991, o museu representa uma iniciativa pioneira no Brasil, por ser o primeiro museu indígena autogerido do país, constituindo-se como um espaço de resistência cultural e de reafirmação identitária.

Seu acervo reúne objetos cerimoniais, instrumentos de uso cotidiano, artefatos de pesca e caça, peças de cerâmica e artesanato, além de registros audiovisuais e documentais que narram a trajetória dos Magüta e suas lutas por território e reconhecimento. O espaço também promove atividades educativas, oficinas e exposições que fortalecem a transmissão intergeracional dos conhecimentos tradicionais e o diálogo intercultural. Mais do que um espaço expositivo, o Museu Magüta configura-se como um território simbólico de memória e ancestralidade, no qual o patrimônio material e imaterial do povo Tikuna é preservado e reinterpretado à luz das práticas contemporâneas de resistência e afirmação étnica.



Figura 30 - Presidente do Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT), Paulino Nunes.

Fonte: Josiane Otaviano (2025)

Trata do Sr. Paulino Manoelzinho Nunes, com 76 anos, é agricultor e curandeiro pajé. Veio da aldeia do Paraná do Ribeiro, que fica próximo à Terra Sagrada Eware rodeado de lagos com alta fartura de peixes, que pertence ao município de São Paulo de Olivença.

Busco analisar aqui todo o processo de trabalho praticado por ele, visando a valorização do conhecimento tradicional adquirido pelo próprio Ticuna, compreendendo a diferença entre as atividades dos curandeiros e feitiçaria, aquilo que cura e aquilo que provoca o adoecimento coexistem em uma linha tênue de diferenciação. A etnologia indígena tem demonstrado como a força da cura também está vinculada a uma força que pode fazer adoecer, assim, de acordo com Guimarães (2001: 38)

“Na sociedade tapirapé, a ambivalência marca os xamãs. Eles são essenciais à reprodução social e, ao mesmo tempo, são temidos e perigosos, isto é, parecem ter uma potência ameaçadora para a sociedade. Na figura do xamã acontece a junção da figura do inimigo e a da pessoa plena. Os tapirapé imaginam que toda morte tem como causa a feitiçaria de um deles. Assim, os xamãs devem viver em grupos familiares fortes que sejam capazes de protegê-los.”

Além do poder de cura, o pajé ou xamã é um grade diplomata que orchestra as relações com os mundos e diversos seres que os habitam, controlam forças inimigas e criam alianças com as diversas criaturas da floresta para potencializar suas técnicas de cura, conforme explica Guimarães (2011) sobre o xamanismo Sanõma/Yanomami.

No primeiro momento tive dificuldade de me aproximar do meu interlocutor, devido ao tempo e espaço, por ser um lugar de visitas por diversas pessoas que vem de vários lugares para visitar o museu. Falar sobre o curandeiro pajé precisa de mais tempo para conceituar o mundo da pajelança indígena. Que segundo o interlocutor é um assunto sério e sagrado, porque lhe dar com a vida de pessoas.

De acordo com o autor, Evans-Pritchard:

“(…) é como que um jovem manifeste o seu desejo de se torna adivinho para um membro mais velho da corporação em seu distrito, e solicite que este seja seu patrono. Assim, também ao falar do modo pelo qual os noviços são instruídos, tenho em

mente a transmissão normal de magia de um adivinho para seu jovem aprendiz”, (2005, Pg. 111).

Segundo o ancião pajé Sr. Paulino Manoelzinho Nunes relata para se tornar um curandeiro pajé, não é tarefa fácil, no caso dele, ele não desejou ser pajé, para ele chegar onde chegou, passou por vários processos de preparação e de purificação. De acordo com ele, não é obrigado aprender a ser um pajé.

O Sr. Paulino Manoelzinho Nunes morava na aldeia do Paraná do Ribeiro que pertence ao município de São Paulo de Olivença, na época veio para cidade participar de uma reunião da CGTT, do qual faz parte como membro. Ao convite do Sr. Nino Fernandes, ele ficou para trabalhar no museu, desde, então não voltou mais para sua aldeia.

O trabalho do Sr. Paulino, no museu, se assemelha a experiência *Bahserikowi*: Centro de Medicina Indígena, da cidade de Manaus. De acordo com João Paulo Barreto, “(com o centro de medicina indígena) Queremos simplesmente oferecer a oportunidade para as pessoas que acreditam que a saúde perpassa por outras vias de tratamentos terem também o direito de os acessar. Assim, o Centro de Medicina Indígena é mais uma opção, um canal que possibilita ao público uma opção de tratamento por vias de tecnologias indígenas baseadas em outros parâmetros que não os da medicina ocidental. A proposta é ter o Centro como um espaço de circuito de especialistas indígenas de todos os povos. (...) O Centro não se restringe apenas à consulta e tratamento de saúde, sendo também um lugar dinamizador e incentivador de novos centros de medicina indígena em outras regiões do Brasil. Dito de modo bastante sucinto, a iniciativa quer contrapor a política de dependência química dos povos indígenas imposta pela política de tratamento de saúde oficial, promovendo um debate sobre outras formas de tratamento e concepções sobre saúde. (2017: 601-602)

No Museu, me pergunto quem são as pessoas que o procura, que tipo de remédio caseiro oferece para cuidar e curar as pessoas. Visando valorizar o conhecimento

tradicional do Ticuna, buscando compreender a atuação de Sr. Paulino fui em busca de sua trajetória de vida

4.1 A história, quando começou a ser curandeiro-pajé

Segundo Pajé Paulino, “no princípio não tinha desejo de se torna um grande pajé curandeiro e pajé”. Ele conta que teve um sonho, nesse sonho um espírito dizia que ele tinha que fazer de acordo com o sonho. No dia seguinte, após sonhar, ele tinha que optar por qual tipo de pajelança ele tinha que querer, do bem ou do mal. Então ele tomou uma decisão e opto por curar as pessoas.

Certo dia, encontrou um jardim com arranjos de flores da floresta, mais bonitos, que nunca tinha visto igual. Quando voltou para casa, ao dormir sonhou com o dono do jardim e das flores, a flor simboliza que havia um pajé os visitando, esse pajé falou que se ele quisesse a sabedoria do pajé, então se tornará um dono do jardim.

Sr. Paulino, seguiu direitinho, conforme as regras do sonho e cumpriu o que deveria fazer. pois a partir daquele momento, daquele sonho, ele já estava comprometido. Foi dessa forma que o ancião Paulino, se tornou um pajé que cura as pessoas. Após ter cumprido e ter feito o processo de purificação, ele não contou nada para ninguém nem mesmo para sua própria esposa. e então, ele comprou cachaça 61 e levou para junto da floresta. No dia seguinte, ele acordou bem cedo, quando deu 6 horas da manhã, saiu de casa e chegou às duas horas da tarde no jardim da floresta. Ele foi sozinho a onde o dono mandou para ficar uma noite inteira no meio da floresta, esse seria o seu primeiro teste, vencer o medo.

Nessa mesma tarde, arrumou a rede para descansar e passar a noite, quando anoiteceu, ele bebeu a cachaça 61, no meio da floresta sem ninguém por perto, estava um silêncio total, somente os cantos dos bichos da noite. Ele tomou a cachaça até chegar na metade da garrafa. Em seguida quando estava zonzinho, ele dormiu, sonhou com a moça mais bonita, no sonho dele, essa moça estava sentado na coxa dele, tentando de tudo para beijá-lo. E o agarrava para que ele pudesse acordar, Essa mesma moça tentava manter relacionamento mais íntimo com ele, ou seja, estava tentando-o, seduzindo-o naquele momento, mais ele não caiu na tentação e ela desistiu dele, quando ela voltou, falou assim para ele: “É verdade o que você quer a sabedoria do meu pai”.

Pajé Paulino afirma que viveu foi apenas uma prova, se tivesse caído na tentação, teria falhado ao experimenta-se essa moça, fazer sexo com ela, ele não iria se tornar pajé. Mas, também ele não sabia que essa moça era filha do pajé que é dono da floresta. Em seguida, apareceu o pai da menina que era o pajé da floresta, ele era alto, o verdadeiro pajé da floresta, dono da floresta, guardião da sabedoria da floresta, que tem espírito maligno. Ele falou para o Sr. Paulino que ele havia passado nessa prova, pois não fez nada com sua filha. Ele agradeceu, depois o pajé tomou uma bebida e colocou o seu dom de sabedoria no Sr. Paulino e se despediu.

Em seguida, Sr. Paulino acordou de ressaca bem cedo e viu dentro da garrafa de cachaça um pó branco e tomou a bebida junto com pó. Durante cinco anos, ele fez jejum, sem tocar em sua esposa, quando chegou no último ano, de repente, ele aprendeu as técnicas do xamanismo, de ser pajé, sem estudar com ninguém, mais sim com sua própria sabedoria e dos ensinamentos da floresta, da preparação do seu corpo/mente/sentidos para saber sentir, ouvir, falar, cheirar, ver, tocar como um pajé.

Essa história vivida pelo pajé Sr. Paulino se assemelha a de outros pajés, configurando um mito vivido, revelando, como explica Melatti (1963) que a própria vivência de situações cria o pajé. O mito individual que se revela na história de vida de um xamã, quando ele passa por experiências que outros xamãs vivenciaram acaba por se constituir em um mito coletivo, por meio do qual se tem o relato da experiência transformadora de se tornar pajé.

Após vivenciar essa série de eventos, as pessoas dizem que um pajé aprende a sê-lo quando se insere em processos formativos com pai e com outros pajés já falecidos. O que se observa é que em meio a observação e vivência de eventos centrais, os pajés praticam e evoluem em suas técnicas.

O processo de curar as pessoas como pajé, segundo Sr. Paulino, faz dessa pessoa o chefe espiritual da aldeia indígena Magüta. Atua por meio de uma mistura de elementos dos saberes tradicionais, o curandeiro é como se fosse médico e já feiticeiro é algo diferente, para o sr. Paulino o pajé feiticeiro é aquele que faz maldade para as pessoas. Mas, o pajé feiticeiro, para ele, não é aquele que só faz maldição para as pessoas, lança feitiços. Por sua vez, o curandeiro pajé é aquele que cura e procura dar o melhor, da melhor forma possível de curar o enfermo que sofre algum de tipo de doença e feitiçaria

como, por exemplo, sentimento perturbado, febre, dor de cabeça e dor corporal, no corpo inteiro ou localizada, pode ser nas pernas, pescoço, estômago, na costa e nos braços.

Para pajé Paulino;

“o feiticeiro mais poderoso, que ele chama de pajé maligno no mundo do espírito da pajelança, só sabe lançar feitiço para vítima, condenando-a até a morte. Existem muitos jeitos de lançar feitiço pelo feiticeiro, a pessoa pede ao pajé para pessoas que tem raiva ou inveja, por algum motivo de paixões, obsessão por alguma pessoa, por amor extremo.

Essa prática de contar com um pajé ou xamã para lançar feitiços está por todo o mundo ameríndio. Melattei explica para os Timbira:

“O xamã exerce dois papéis distintos: o de “curador” (*vayaka*), quando usa seus poderes em benefício social; o de “feiticeiro” (*kai*), quando os aplica para causar danos e a morte. Naturalmente, ninguém se confessa feiticeiro, visto a ameaça de morte que paira sobre quem age como tal. De um modo geral um indivíduo só acusa de feiticeiro a alguns daqueles xamãs não considerados parentes seus. Portanto, talvez fosse legítimo abordar os casos de assassinato de feiticeiros, muito frequentes entre os craôs e nas demais sociedades timbiras, como um aspecto da rivalidade entre grupos de parentesco.” (1963: 60)

Entre os Azande, Evans-Pritchard explica sobre a figura do feiticeiro (2005: 37):

“A vingança parece ter sido menos o resultado de um sentimento de raiva ou ódio que o cumprimento de um dever piedoso e uma fonte de lucro. (...) hoje em dia, se um homem mata uma pessoa por bruxaria, o crime é de sua única responsabilidade, e seus parentes não estão vinculados à culpa.”

Por sua vez, o pajé-curandeiro é aquele que apresenta ações ou técnicas na forma de cura, cura os aedocimentos, alguns causados pelo feiticeiro, como por exemplo, dor corporal por inteiro ou em qualquer parte localizada do corpo. Até por ser especialista médico, essa dor causada pela feitiçaria ocorre ou surge de forma inesperada e não passa, somente o médico curandeiro consegue saná-la.

Os curandeiros atuam com um conjunto de ações aprovadas socialmente, não provocam receio ou medo, apresentam-se com boas maneiras, dedicam-se a fazer o bem, tratando das pessoas com dificuldades. Um bom curandeiro nunca é acusado de ser feiticeiro. Esse tipo de pajé, o curandeiro, conta como apoio de toda a aldeia.

Durante a entrevista com Sr. Paulino Manoelzinho Nunes, nos apresentou os instrumentos que utiliza em suas práticas e rituais quando atua como pajé-curandeiro.

Esses instrumento ou elementos que permitem a prática da preparação ritual do pajé curandeiro e que contém a marca do dom de sabedoria, são os seguintes:

- Chinitapo, ou seja, cachimbo;
- Gel chinbo, mistura com pimenta malagueta e álcool;
- Chinbo puro, um veneno;
- Ortiga, quando está com dor em qualquer parte do corpo;
- Folhas de pião rocha, vassourinhas e ucuruca, servem para reza;
- Chincato breu;
- Língua de pirarucu, serve para ralar qualquer coisa de material utilizada;
- Uma tigela de colha;
- Um óleo de jacaré, serve para gripe e asma;
- Óleo de cobra sucuri ou jiboia, serve para dor de osso, tantos como pele;
- Pelos de espinho e pelos de preguiça real.

O uso de plantas, de animais e minerais são parte da técnica da pajelança e permitem uma interação criativa na cura. Esses elementos se constituem em agentes que são mobilizados ou orquestrados pelo pajé. A utilização desses elementos revela um vínculo estreito e conhecimento desse saber ancestral e tradicional com o território onde se vivem. Dominam uma lógica do sensível que os faz compreender o mundo e classificar de acordo com esse conhecimento que é produzido na interação de corpos e território. De acordo com Lévi-Strauss (Lévi-Strauss & Eribon, 2005), a lógica do sensível se dá com a união de dados da sensibilidade - cores, odores, sabores, ruídos, texturas – quanto com

qualidades primárias, não tributárias dos sentidos, que constituem a verdadeira realidade. Um curandeiro não essa distinção entre sensível e outros níveis de observação da realidade, mas produz sua reflexão no plano das qualidades sensíveis com coerência e lógica. Por meio dessas unidades perceptuais, técnicas são elaboradas. Seguindo o argumento de Lévi-Strauss, toda técnica (cerâmica, tecelagem, agricultura, pesca, caça, domesticação de animais, produção de remédios caseiros) supõe séculos de observações ativas e metódicas, hipóteses ousadas e controladas, a fim de rejeitá-las ou confirmá-las através de experiências incansavelmente repetidas:

“(...) para elaborar técnicas muitas vezes longas e complexas, que permitem cultivar sem terra ou sem água; para transformar grãos ou raízes tóxicas em alimentos ou ainda utilizar essa toxicidade para a caça, a guerra ou o ritual, não duvidemos de que foi necessária uma atitude de espírito verdadeiramente científico, uma curiosidade assídua e sempre alerta, uma vontade de conhecer pelo prazer de conhecer, pois apenas uma pequena fração das observações e experiências (sobre as quais é preciso supor que tenham sido inspiradas antes e sobretudo pelo gosto do saber) podia fornecer resultados práticos e imediatamente utilizáveis.” (Lévi-Strauss, 1989: 30)

Assim, atua Sr. Paulino, fazendo cura, usando de elementos diversos, conhecendo e compreendo e classificando os elementos que interage. Na comunidade, o um pajé faz atendimento a qualquer hora, recebe as pessoas e até busca para serem curadas. Sr. Paulino afirma que recebe por dia mais de 10 e 20 pessoas e, às vezes, nas comunidades, esse número aumenta, chega a receber 40 e 80 pessoas juntando com dia a noite. Explica, fazendo um alerta que, na maioria das vezes, os pajés utilizam álcool, eles enganam as pessoas adoecidas, para ganharem mais quantia de dinheiro. Assim, tenta curar, mas na verdade acaba fazendo a pessoa ficar doente.

Evans-Prichard afirma que entre os Azande, tanto homens quanto mulheres podem fazer bruxaria. Cada povo apresenta suas regras sobre feiticeiros e pajés. No caso dos Magüta, uma mulher não pode se tornar um pajé, somente os homens podem praticar a pajelança. Então, é importante analisar um contexto cultural para compreender a formação de um pajé e porque é interdito a algumas pessoas.

Os pajés atuam como especialistas médico dentre de um coletivo Magüta, sana adoecimentos, promove cura e vida plena. Para se tornar pajé, o pajé precisa partir de relações éticas e construir uma estética que o faça transformar seu corpo, se tornar

sensível para curar. Na pesquisa de campo, acompanhando Sr. Paulino, observei por vários momentos as pessoas indo agradecer-lo pela cura que realizou nos adoecimentos e por feitiçarias.

4.2 Curadores e Xamãs: a transmissão do conhecimento sobre plantas medicinais

Esta seção analisa os processos de transmissão do conhecimento sobre plantas medicinais entre curadores-pajés Magüta, enfatizando sua relevância para meu povo como forma de afirmação existencial e de cuidado coletivo. Teve como objetivo compreender as formas empregadas na perpetuação desse saber e identificar as dificuldades que ameaçam sua continuidade.

O uso de plantas medicinais remonta aos primórdios da humanidade, estando intrinsecamente ligado às práticas de curadores e xamãs em diversas culturas. Esses especialistas desempenham um papel crucial na preservação e transmissão do conhecimento fitoterápico, utilizando-o para tratar enfermidades e manter o equilíbrio espiritual das comunidades. A relevância desse tema se destaca tendo em vista a busca por valorização dos guardiões e guardiãs de valores ancestrais das medicinas indígenas. O conceito de medicina indígena está sendo fonte de debate, atualmente, na Secretaria Especial de Saúde Indígena que busca trazer uma conceituação para valorizar esses conhecimentos nas comunidades indígenas. Essas práticas ancestrais podem atuar ao lado dos tratamentos médicos convencionais, oferecendo abordagens holísticas.

A transmissão desse conhecimento ocorre predominantemente de forma oral, passando de geração em geração. Contudo, a globalização e a modernização ameaçam essa continuidade, resultando na perda de saberes tradicionais. A necessidade de documentar e revitalizar essas práticas torna-se imperativa para garantir sua preservação. Iniciativas como a criação de enciclopédias de medicina tradicional por comunidades indígenas exemplificam esforços nesse sentido.

Há um problema central que reside na diminuição do conhecimento tradicional sobre plantas medicinais, principalmente entre os jovens, só os mais velhos conhecem, agravada pela falta de registros sistematizados e pelo desinteresse das novas gerações. Agora com lideranças indígenas em cargos de direção na saúde, políticas públicas que incentivem a preservação e a integração desses saberes ao sistema de saúde começam a ser desenhadas. Além disso, a exploração comercial sem o devido reconhecimento das comunidades detentoras do conhecimento levanta questões éticas e legais.

Neste capítulo pretendo trazer uma discussão sobre a transmissão do conhecimento sobre plantas medicinais entre curadores e xamãs, analisando as estratégias utilizadas para a preservação e disseminação desses saberes. Busco compreender os desafios enfrentados por meu povo na manutenção de suas práticas tradicionais e identificar possíveis soluções para sua valorização e continuidade.

A importância das plantas medicinais nas práticas xamânicas entre os Magüta é profunda e revela a continuidade de saberes milenares transmitidos sobretudo pelos mais velhos. No cotidiano - como se observa especialmente no âmbito familiar minha - o uso dessas plantas vai além do tratamento de doenças, constituindo um cuidado integral com o corpo e o espírito. Defumações, banhos, infusões e rituais curativos expressam uma concepção de saúde que não separa o físico do espiritual, articulando equilíbrio, harmonia e relação com o mundo não humano. Assim, as plantas medicinais assumem um papel fundamental não apenas na manutenção da saúde familiar, mas também na preservação da memória coletiva, na transmissão intergeracional de conhecimentos tradicionais e na reafirmação da identidade étnica Magüta, cuja existência está profundamente vinculada ao território, elementos da floresta e a mãe natureza.

O uso de plantas medicinais em práticas xamânicas remonta a períodos ancestrais, sendo uma das formas mais antigas de cuidado com a saúde. Civilizações indígenas, africanas e asiáticas registraram, ao longo dos séculos, a aplicação de ervas em rituais de cura e fortalecimento espiritual. Para Santoro et al. (2020), as práticas curativas tradicionais baseiam-se em um conhecimento empírico transmitido por meio da oralidade, tornando-se elementos fundamentais da identidade cultural de diversas comunidades. A relação entre ser humano e natureza, mediada pelo xamanismo, reflete uma compreensão holística da saúde, na qual corpo, mente e espírito são indissociáveis. Para os povos indígenas o mesmo movimento acontece, as plantas medicinais são ancestrais e centrais para o cuidado, elas são alimento e remédios caseiros, que podem ser ingeridos, comidos ou ser passado sobre o corpo.

A importância das plantas medicinais nas práticas xamânicas se manifesta não apenas no campo da cura física, mas também no equilíbrio energético dos indivíduos. De acordo com Ceolin et al. (2024), a utilização dessas plantas transcende a esfera biológica, envolvendo crenças e rituais que reforçam o papel dos xamãs como intermediários entre o mundo espiritual e o mundo material. O conhecimento sobre as propriedades das ervas,

adquirido ao longo de gerações, configura-se como um saber dinâmico, constantemente atualizado por meio da observação e da experimentação.

Na perspectiva histórica, as primeiras evidências da utilização de plantas medicinais por curandeiros e xamãs remontam a registros arqueológicos de mais de 5.000 anos. Segundo Feitoza; Pereira (2024), achados em sítios arqueológicos demonstram que civilizações antigas já empregavam ervas para tratar ferimentos, infecções e distúrbios emocionais. Esses registros evidenciam que a medicina tradicional não é apenas um resquício do passado, mas um sistema de conhecimento em contínua evolução, adaptando-se às transformações socioculturais.

O xamanismo, presente em diversas culturas, consolidou-se como um dos pilares fundamentais na preservação e difusão do conhecimento sobre plantas medicinais. Segundo Silva et al. (2025), os rituais xamânicos frequentemente envolvem o uso de substâncias vegetais com propriedades psicotrópicas, como a ayahuasca e o peiote, visando a estados alterados de consciência que possibilitam diagnósticos espirituais e processos de cura. Esses rituais, longe de serem meramente simbólicos, desempenham papel crucial no entendimento das inter-relações entre saúde e espiritualidade.

A utilização de plantas medicinais pelos xamãs não se restringe apenas a ervas de efeito imediato. Muitas espécies são administradas em preparações complexas, que combinam diferentes princípios ativos. De acordo com Badke et al. (2022), a composição das infusões e extratos é resultado de uma longa tradição de experimentação, na qual cada ingrediente desempenha uma função específica. Essa expertise acumulada ao longo de gerações revela um conhecimento detalhado sobre interações entre substâncias e suas aplicações terapêuticas.

Os povos indígenas desempenham um papel fundamental na conservação desse conhecimento, atuando como guardiões de uma farmacopéia natural baseada em observação, experimentação e tradição oral. De acordo com Silva et al. (2025), muitas das substâncias presentes em medicamentos modernos tiveram suas propriedades descobertas por meio do uso empírico de plantas por populações tradicionais. Essa relação entre saberes ancestrais e ciência contemporânea reforça a necessidade de reconhecimento e valorização do conhecimento indígena.

A relação entre xamanismo e o uso de plantas medicinais não é apenas um reflexo da antiguidade dessas práticas, mas uma resposta adaptativa às mudanças ambientais e

socioculturais. Segundo Feitoza; Pereira (2024), comunidades que mantêm tradições xamânicas desenvolvem estratégias para garantir a continuidade do uso das plantas medicinais, mesmo diante das ameaças representadas pela exploração comercial e pela degradação ambiental. A crescente demanda por produtos naturais tem levado à biopirataria, um dos grandes desafios enfrentados pelos povos tradicionais.

Além de seu uso curativo, as plantas medicinais possuem um caráter simbólico e ritualístico que reforça seu papel na identidade cultural das comunidades que as utilizam. De acordo com Santoro et al. (2020), determinados vegetais são considerados sagrados e usados exclusivamente em cerimônias religiosas e rituais de passagem. Esses contextos revelam que a relação entre natureza e espiritualidade é um dos pilares das práticas xamânicas, tornando a fitoterapia uma ciência indissociável da cultura e da tradição.

O conhecimento sobre plantas medicinais dentro das práticas xamânicas não se restringe a um conjunto estático de receitas, mas envolve um processo de constante adaptação e inovação. Segundo Ceolin et al. (2024), o saber empírico dos xamãs é moldado pela observação contínua da natureza, sendo atualizado de acordo com as necessidades da comunidade. Esse aspecto dinâmico demonstra a resiliência desse sistema de conhecimento, que persiste ao longo do tempo mesmo diante de desafios como a colonização e a globalização.

A transmissão do conhecimento sobre plantas medicinais dentro das práticas xamânicas se dá principalmente por meio da oralidade e da experiência prática. Segundo Silva et al. (2025), o aprendizado ocorre através da observação dos mais velhos, sendo necessário um longo período de treinamento para que um aprendiz domine as técnicas de cura. Essa forma de ensino reforça os laços intergeracionais, garantindo que os saberes sejam perpetuados ao longo do tempo.

O declínio da biodiversidade representa uma ameaça à continuidade do conhecimento tradicional sobre plantas medicinais. Segundo Santoro et al. (2020), a destruição de ecossistemas naturais não apenas reduz a disponibilidade de espécies vegetais com propriedades terapêuticas, mas também compromete a base cultural das comunidades que dependem desses recursos. O impacto ambiental causado pelo desmatamento e pela urbanização tem levado à perda irreparável de conhecimentos que poderiam ser aplicados tanto na medicina tradicional quanto na moderna.

A relação entre ciência e saberes tradicionais tem avançado no sentido de uma cooperação mútua. Pesquisas colaborativas entre

universidades e comunidades tradicionais têm possibilitado a sistematização do conhecimento xamânico, garantindo sua preservação. Esse esforço coletivo reforça a necessidade de políticas públicas que reconheçam a importância desses saberes para a saúde e a cultura da humanidade (CEOLIN et al., 2024 p. 08).

A permanência das práticas xamânicas no mundo contemporâneo demonstra sua resiliência e relevância para as comunidades que as praticam. Para Badke et al. (2022), a continuidade dessas tradições é um reflexo da necessidade humana de buscar equilíbrio entre corpo, mente e natureza. O xamanismo e a fitoterapia representam não apenas um legado do passado, mas também um recurso valioso para a construção de um futuro mais sustentável e integrador.

4.3 Processos de transmissão do conhecimento tradicional

A transmissão do conhecimento tradicional sobre plantas medicinais ocorre majoritariamente por meio da oralidade e observação, sendo passada de geração em geração dentro das comunidades que mantêm essas práticas. De acordo com Ceolin et al. (2024), essa forma de transmissão preserva não apenas as propriedades das plantas, mas também os rituais, os cantos e as simbologias associadas a cada espécie. Esse modelo de ensino baseia-se na observação direta dos mais velhos, na experimentação e na repetição das práticas, garantindo que os aprendizes absorvam os detalhes essenciais da fitoterapia tradicional.

A oralidade desempenha um papel crucial na perpetuação dos saberes ancestrais, pois permite a adaptação das informações conforme a realidade de cada época. Segundo Silva et al. (2025), os xamãs e curandeiros, ao transmitir seus conhecimentos, ajustam suas práticas de acordo com as mudanças ambientais, culturais e sociais. Essa flexibilidade contribui para que a medicina tradicional continue relevante, mesmo diante da modernização e das influências externas que impactam as comunidades.

Além da oralidade, a experiência prática é fundamental na formação dos novos conhecedores das plantas medicinais. De acordo com Badke et al. (2022), a aprendizagem ocorre por meio de um processo de imersão, no qual os aprendizes acompanham os mestres em suas atividades diárias, observando a colheita, o preparo e a aplicação das

ervas. Esse método permite que o conhecimento seja interiorizado de forma aprofundada, garantindo que cada aprendiz compreenda os efeitos e os contextos de uso das plantas.

A relação mestre-aprendiz no contexto da transmissão do conhecimento tradicional é marcada por uma convivência intensa, onde o ensinamento se dá de maneira gradual e personalizada. Os anciões e pajés com jovens tem um papel fundamental para ensinar na prática os conhecimentos e saberes. Para Feitoza; Pereira (2024), os curadores e xamãs avaliam o nível de compreensão e dedicação de seus aprendizes, transmitindo conhecimentos mais complexos à medida que percebem a maturidade necessária para sua assimilação. Esse processo assegura que o saber não seja apenas memorizado, mas compreendido em sua totalidade.

As cerimônias e rituais desempenham um papel essencial na fixação do conhecimento sobre plantas medicinais. Segundo Santoro et al. (2020), muitos aprendizes vivenciam experiências espirituais guiadas por mestres, nas quais recebem revelações sobre o uso das plantas e sua interação com o corpo e a mente. Esse método de ensino transcende a lógica científica ocidental, pois inclui elementos subjetivos e espirituais que reforçam a conexão entre o praticante e a natureza.

O ensino tradicional não se limita apenas ao conhecimento sobre as plantas, mas envolve também aspectos culturais e cosmológicos que estruturam a visão de mundo das comunidades. De acordo com Silva et al. (2025), o aprendizado da fitoterapia tradicional inclui noções de respeito à natureza, ética no uso dos recursos naturais e rituais de agradecimento às divindades. Esses valores garantem que a transmissão do conhecimento ocorra de maneira sustentável e harmônica com o meio ambiente.

A modernização e o contato com culturas externas têm impactado a continuidade da transmissão dos saberes tradicionais, levando à perda progressiva desses conhecimentos. Segundo Ceolin et al. (2024), a urbanização e a escolarização formal têm afastado os jovens das práticas ancestrais, reduzindo o número de aprendizes dispostos a seguir os ensinamentos dos curandeiros. Esse fenômeno representa um risco para a perpetuação da fitoterapia tradicional, tornando urgente a necessidade de políticas públicas voltadas à valorização desse conhecimento.

O registro escrito das práticas tradicionais tem sido uma alternativa para evitar a perda do conhecimento sobre plantas medicinais. De acordo com Badke et al. (2022), algumas comunidades têm criado enciclopédias de medicina tradicional, documentando

o uso das ervas, suas propriedades e os métodos de aplicação. Essa estratégia permite que o saber tradicional seja preservado mesmo em contextos de mudanças socioculturais que dificultam sua transmissão oral.

A colaboração entre cientistas e comunidades tradicionais tem se mostrado uma estratégia eficaz para preservar e validar o conhecimento fitoterápico ancestral. Pesquisas etnobotânicas têm contribuído para o reconhecimento da eficácia de diversas plantas medicinais, estabelecendo pontes entre a medicina tradicional e a ciência contemporânea. Essas iniciativas reforçam a importância da transmissão do conhecimento, ao mesmo tempo que possibilitam seu reconhecimento e aceitação por parte da sociedade ocidental (FEITOZA e PEREIRA, 2024 p. 03).

Os mitos e as narrativas orais desempenham um papel fundamental na transmissão dos saberes tradicionais sobre plantas medicinais. O “mito” mais conhecido talvez é a origem do povo Magüta, sobretudo, surgimento povo pescado. Mas para nós é uma história e memória dos ancestrais sobre o nosso passado distante e presente ao tempo. De acordo com Santoro et al. (2020), muitas comunidades utilizam histórias para ensinar sobre os usos e os perigos de determinadas ervas, associando-as a personagens míticos ou eventos sobrenaturais. Esse método lúdico facilita a assimilação do conhecimento, tornando-o acessível desde a infância e reforçando sua permanência na cultura local.

As redes de transmissão do conhecimento tradicional não se restringem ao ambiente familiar, envolvendo também a coletividade da comunidade. Segundo Silva et al. (2025), muitos aprendizados ocorrem em encontros comunitários, nos quais diferentes gerações compartilham experiências e observações sobre as plantas medicinais. Esse sistema de ensino colaborativo fortalece os laços sociais e garante que o conhecimento seja disseminado de forma ampla e acessível.

A prática da transmissão intergeracional do conhecimento tradicional sobre plantas medicinais tem sido ameaçada pela influência da medicina alopática ocidental. Esta é a preocupação de muitas lideranças indígenas, como um dos ancião nos disse, “o conhecimento sobre plantas tradicionais está cada vez pouco conhecido, poucas valorizadas entre as gerações de jovens [...] hoje se procura menos pela cura tradicionais e procuram mais pela medicina ocidental”, os conhecimentos deveriam dialogar e caminhar junto pela saúde das pessoas. De acordo com Ceolin et al. (2024), o crescimento

do acesso a medicamentos industrializados tem reduzido o interesse das novas gerações pelo uso de ervas, muitas vezes desconsiderando sua importância histórica e cultural. Esse desinteresse pode comprometer a continuidade da fitoterapia tradicional, tornando necessária sua revalorização dentro das comunidades.

A influência da globalização na transmissão dos saberes tradicionais sobre plantas medicinais tem se manifestado tanto de forma positiva quanto negativa. Para Badke et al. (2022), por um lado, o acesso à informação permitiu que práticas fitoterápicas fossem reconhecidas globalmente; por outro, o contato excessivo com culturas externas tem levado à substituição dos métodos tradicionais por práticas ocidentalizadas. Esse paradoxo destaca a importância de iniciativas que equilibrem o respeito às tradições com a necessidade de adaptação às novas realidades.

A perda do conhecimento sobre plantas medicinais pode representar um impacto significativo para a biodiversidade e a saúde das comunidades tradicionais. Segundo Feitoza; Pereira (2024), ao deixar de utilizar determinadas espécies, há uma redução na valorização dos ecossistemas onde essas plantas crescem, tornando-as vulneráveis à exploração predatória. Dessa forma, a transmissão contínua desses saberes é essencial não apenas para a preservação cultural, mas também para a conservação da natureza.

A preservação do conhecimento sobre plantas medicinais por meio da transmissão oral e prática representa um patrimônio imaterial de inestimável valor para a humanidade. Segundo Santoro et al. (2020), a continuidade dessas práticas depende do reconhecimento e da valorização dos detentores desse saber, que desempenham um papel fundamental na manutenção da diversidade cultural e no desenvolvimento de alternativas terapêuticas sustentáveis. Dessa forma, garantir a continuidade da transmissão do conhecimento tradicional sobre plantas medicinais não é apenas uma questão de respeito às tradições, mas também um compromisso com a saúde e o meio ambiente.

4.4 Integração da medicina tradicional ao sistema de saúde contemporâneo

A medicina tradicional, fundamentada no uso de plantas medicinais e práticas espirituais, tem sido um recurso essencial para diversas culturas ao longo da história. Entretanto, sua aceitação no sistema de saúde contemporâneo ainda enfrenta desafios estruturais e epistemológicos. Segundo Santoro et al. (2020), a prática das benzedeiras e curandeiros continua sendo uma alternativa importante em comunidades onde o acesso à medicina convencional é limitado. Essa realidade evidencia a necessidade de um diálogo

entre o conhecimento tradicional e o saber biomédico para garantir um atendimento mais inclusivo e acessível à população.

A Organização Mundial da Saúde (OMS) reconhece a importância da medicina tradicional e tem incentivado sua regulamentação e incorporação aos sistemas nacionais de saúde. De acordo com Ceolin et al. (2024), a transmissão do conhecimento sobre plantas medicinais nas comunidades rurais é um processo consolidado, permitindo a continuidade de práticas terapêuticas que coexistem com a medicina alopática. Contudo, a falta de políticas públicas voltadas para a valorização dessas práticas limita sua aceitação nos serviços de saúde formalizados, impedindo sua expansão de forma institucionalizada.

A validação científica dos tratamentos fitoterápicos tradicionais tem sido uma das principais barreiras para sua integração ao modelo de saúde ocidental. Segundo Badke et al. (2022), a medicina baseada em evidências exige estudos clínicos rigorosos para comprovar a eficácia e a segurança das plantas medicinais, o que nem sempre é viável para as comunidades que preservam esse conhecimento. Esse entrave evidencia um conflito entre saberes ancestrais, que se fundamentam na experiência e na oralidade, e os critérios científicos que norteiam a biomedicina.

Além das dificuldades na validação, o preconceito contra as práticas tradicionais representa um desafio significativo. A marginalização dos curandeiros e benzedadeiras está associada a um discurso eurocêntrico que desvaloriza os sistemas de saúde tradicionais em favor da biomedicina ocidental. Segundo Natel (2021), o xamanismo, por exemplo, tem sido tratado como uma prática mística e folclórica, sem reconhecimento oficial, apesar de sua relevância terapêutica em diversas culturas. Esse estigma compromete a aceitação da medicina tradicional nos espaços acadêmicos e hospitalares, dificultando sua regulamentação.

A biopirataria é outro fator que compromete a integração da medicina tradicional ao sistema de saúde contemporâneo. De acordo com Santoro et al. (2020), empresas farmacêuticas frequentemente utilizam conhecimentos ancestrais sobre plantas medicinais sem o devido reconhecimento ou compensação para as comunidades que os preservam. Essa apropriação indevida gera desigualdades econômicas e culturais, além de desincentivar a transmissão desse saber. O reconhecimento legal das práticas

tradicionais é essencial para garantir que o conhecimento ancestral seja protegido e valorizado.

Apesar dos desafios, há avanços no reconhecimento da fitoterapia como prática complementar dentro do sistema de saúde. Segundo Ceolin et al. (2024), alguns países já incluem plantas medicinais em suas políticas de saúde pública, fornecendo medicamentos fitoterápicos regulamentados aos pacientes. No Brasil, o Sistema Único de Saúde (SUS) já oferece tratamentos baseados em fitoterapia por meio da Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares, demonstrando um esforço institucional para integrar esses conhecimentos ao atendimento convencional.

A resistência por parte de profissionais da saúde também é um fator que limita a expansão da medicina tradicional nos serviços clínicos. Segundo Badke et al. (2022), muitos médicos e enfermeiros desconhecem os benefícios das plantas medicinais, pois a formação acadêmica na área da saúde privilegia abordagens farmacológicas convencionais. A inclusão de conteúdos sobre fitoterapia e etnomedicina nos currículos universitários poderia fomentar uma aceitação mais ampla dessas práticas, promovendo um atendimento mais diversificado e culturalmente sensível.

A relação entre espiritualidade e cura é um elemento central na medicina tradicional, o que a difere do modelo biomédico ocidental. De acordo com Natel (2021), o xamanismo e outras práticas de cura espiritual não se limitam ao tratamento de sintomas físicos, mas consideram a interação entre corpo, mente e espírito. Esse aspecto pode ser difícil de integrar a sistemas hospitalares padronizados, que frequentemente tratam as doenças de maneira fragmentada, sem considerar a totalidade do indivíduo.

A regulamentação da medicina tradicional requer um equilíbrio entre a preservação do conhecimento ancestral e sua adaptação às normativas sanitárias modernas. Segundo Santoro et al. (2020), a criação de certificações para profissionais de fitoterapia e a padronização da produção de medicamentos à base de plantas são estratégias eficazes para garantir segurança e eficácia nos tratamentos. Essas iniciativas podem viabilizar uma maior aceitação da fitoterapia nos serviços de saúde sem comprometer os saberes das comunidades tradicionais.

A colaboração entre pesquisadores acadêmicos e praticantes da medicina tradicional tem sido uma estratégia fundamental para fortalecer a integração dessas abordagens. De acordo com Pereira (2024), projetos de pesquisa participativos, nos quais

curandeiros e cientistas trabalham em conjunto, têm possibilitado o reconhecimento de práticas ancestrais sem desrespeitar seus fundamentos culturais. Essas parcerias também promovem a troca de conhecimentos, enriquecendo tanto a ciência ocidental quanto as tradições populares.

A influência da globalização tem contribuído para uma maior visibilidade das práticas tradicionais de saúde, despertando o interesse da sociedade contemporânea pela fitoterapia. Segundo Badke et al. (2022), a busca por tratamentos naturais tem aumentado significativamente, levando à popularização de chás, extratos e óleos essenciais que antes eram restritos às comunidades que os originaram. Esse fenômeno pode ser positivo para a aceitação da medicina tradicional, mas também levanta preocupações sobre a apropriação cultural e a comercialização indevida desses produtos.

A integração da medicina tradicional ao sistema de saúde exige uma abordagem intercultural, que valorize os saberes ancestrais sem descaracterizá-los. O respeito à cosmovisão das comunidades indígenas e tradicionais deve ser um princípio norteador desse processo, evitando que suas práticas sejam reduzidas a simples produtos mercadológicos. O fortalecimento das redes de transmissão do conhecimento tradicional é essencial para garantir que essas práticas permaneçam vivas e sejam reconhecidas em sua totalidade (GAUDÊNCIO, 2021 p. 04).

O reconhecimento institucional da medicina tradicional pode trazer benefícios tanto para as comunidades detentoras desses saberes quanto para o sistema de saúde como um todo. Segundo Santoro et al. (2020), a incorporação de práticas fitoterápicas pode reduzir custos com medicamentos industrializados e oferecer alternativas terapêuticas para doenças crônicas. Além disso, a promoção de um modelo de saúde integrativo, que considere diferentes formas de cura, pode contribuir para um atendimento mais humanizado e eficaz.

A sustentabilidade da fitoterapia e sua integração ao sistema de saúde devem ser pautadas por princípios de ética e justiça social. De acordo com Ceolin et al. (2024), a exploração indiscriminada de recursos naturais para a produção de medicamentos fitoterápicos pode comprometer a biodiversidade e afetar negativamente as comunidades

tradicionais. Dessa forma, políticas ambientais e socioeconômicas devem ser desenvolvidas para garantir que a valorização da medicina tradicional ocorra de maneira sustentável e equitativa.

A pesquisa demonstrou que a oralidade e a experiência prática são os principais meios de aprendizado, garantindo que os conhecimentos sobre fitoterapia tradicional sejam passados de geração em geração. No entanto, verificou-se que a modernização, a influência da biomedicina e a ausência de políticas públicas adequadas representam obstáculos significativos para a continuidade dessas práticas, comprometendo a riqueza cultural e científica associada ao uso de plantas medicinais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa buscou compreender a profundidade e a complexidade do papel desempenhado pelos anciões pajés na comunidade Me'cürane, do povo Magüta, revelando como suas práticas de cuidado, benzimento e cura transcendem o campo da saúde para se constituírem como pilares de organização social, espiritualidade e identidade coletiva. Ao acompanhar suas trajetórias de vida, observou-se que o caminho do pajé não é apenas uma escolha individual, mas uma vocação reconhecida e legitimada pela comunidade, marcada por experiências transformadoras e pelo domínio de saberes transmitidos entre gerações. Nesse processo, a atuação do pajé se mostra essencial para a manutenção do equilíbrio entre corpo e espírito, humanos e não humanos, visível e invisível, constituindo um elo fundamental na continuidade do modo de ser Magüta.

A investigação evidenciou também que a arte da cura entre os Magüta é indissociável do uso das plantas medicinais, cujo conhecimento reflete uma relação profunda e respeitosa com a floresta e com o território. Esses saberes, guardados e transmitidos pelos mais velhos, expressam uma ciência tradicional que articula aspectos práticos, simbólicos e cosmológicos.

As narrativas míticas sobre a origem e o uso das plantas revelam não apenas técnicas de cura, mas também valores e visões de mundo que orientam a vida coletiva e fortalecem modo de vida. Assim, compreender essas práticas significa reconhecer a medicina tradicional Magüta como parte integrante de um sistema de conhecimento que

resiste e se atualiza mesmo diante das pressões externas e das transformações contemporâneas.

Como pesquisador indígena Magüta, este trabalho representa também uma caminhada pessoal de retorno e reafirmação de pertencimento. Ao investigar a própria cultura, não apenas documentei saberes e práticas que me formaram enquanto sujeito coletivo, mas também refleti sobre a importância de produzir conhecimento a partir de nossas próprias perspectivas. Esse exercício de olhar para dentro, com os pés no território e a escuta atenta aos mais velhos, reforça a necessidade de que pesquisas sobre os povos indígenas sejam conduzidas em diálogo com seus protagonistas, valorizando epistemologias próprias e reconhecendo outras formas de ciência e cura que a academia muitas vezes ignora ou subestima.

Por fim, esta dissertação contribui para o reconhecimento da medicina tradicional indígena como patrimônio imaterial e expressão viva da resistência cultural do povo Magüta. Ao evidenciar a centralidade dos pajés e dos saberes ancestrais nas dinâmicas sociais e espirituais da comunidade, reafirma-se que a valorização desses conhecimentos não é apenas uma questão de memória, mas de continuidade e de futuro.

Segundo Cacique Magüta Jorge Franco:

"Nossos avós diziam que cada planta é como uma pessoa: tem espírito, tem história e tem seu jeito de falar com quem sabe ouvir. Antigamente, todo menino e menina aprendia desde cedo a reconhecer as folhas, as raízes, as cascas e a respeitar o pajé, que sabe chamar a força delas para curar.

Hoje, os jovens vivem entre dois mundos: o nosso, que é da floresta, e o outro, que vem das cidades. Alguns se afastam e esquece-se de ouvir o canto da mata. Mas outros já entenderam que, sem o saber dos antigos, o nosso povo enfraquece.

Nós, caciques, junto com os pajés e as mulheres conhecedoras, estamos chamando os jovens para participar das cerimônias, para andar conosco na mata, para ver como se prepara o banho de cura, como se sopra o rapé, como se faz a reza para a febre ou para a tristeza.

Porque o território não é só terra e rio — ele é farmácia viva, é casa de espíritos, é escola de verdade. E se o jovem aprende isso, ele carrega no coração a memória do nosso povo. E assim, mesmo quando o corpo envelhecer, o espírito dele será forte como o da samaúma."

Podemos notar na fala do Cacique Jorge Franco, a continuidade dos saberes ancestrais entre os Magüta, ressaltando a importância da escuta, da convivência e do respeito aos ensinamentos dos mais velhos. Ao afirmar que o território é “farmácia viva, casa de espíritos e escola de verdade”, os anciãos reafirmam a visão integral do mundo indígena, na qual natureza, corpo e espírito estão entrelaçados. Esse pensamento revela que o conhecimento tradicional não se separa da vida cotidiana, mas é parte do próprio modo de existir do povo. Na comunidade Vila Betânia, essa mensagem tem inspirado o trabalho coletivo de caciques, pajés e mulheres conhecedoras na formação dos jovens, fortalecendo a identidade Magüta e garantindo a continuidade das práticas de cura e da relação sagrada com a floresta.

É urgente que o Estado, a sociedade e a própria academia reconheçam e respeitem essas práticas como parte fundamental da diversidade cultural e do direito à autodeterminação dos povos indígenas. Mais do que um estudo sobre os Magüta, este trabalho é um testemunho de sua força, resiliência e sabedoria milenar - e um convite à construção de pontes entre saberes, em que a ciência ocidental aprenda a caminhar ao lado dos conhecimentos originários, com os de Magüta.

Referências Bibliográficas

BADKE, Marcio Rossato et al. **Saberes e práticas populares de cuidado em saúde com o uso de plantas medicinais**. Texto & Contexto Enfermagem, v. 21, n. 2, p. 363-370, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tce/a/RSYSYv9rM7rsDP7dzThJVsj/>. Acesso em: 20 jan. de 2025.

BANIWA, Gersem. **Educação para gestão territorial e ambiental em terras indígenas**. Brasília: MEC, 2019. Acesso em: 01 outubro 2025

BARRETO, João Paulo. 2017. BAHSERIKOWI - Centro de Medicina Indígena da Amazônia: concepções e práticas de saúde indígena. Amazônia, **Revista de Antropologia**. (Online) 9 (2): 594 - 612, 2017

BRASIL. **Constituição (1988)**. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 26 setembros. 2025.

CABALZAR, Aloisio. **A fala do pajé: xamanismo tukano no noroeste amazônico**. São Paulo: ISA; FOIRN, 2010. Acesso em: 15 outubro 2025

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1998. **O trabalho do antropólogo**. Brasília/São Paulo: Paralelo 15/ed. UNESP.

Censo Demográfico de 2022 realizado pelo [Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística \(IBGE\)](https://www.ibge.gov.br). Acesso em: 30 setembros. 2025.

CEOLIN, Teila et al. **Plantas medicinais: transmissão do conhecimento nas famílias de agricultores de base ecológica no Sul do RS**. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, v. 45, n. 1, p. 47-54, 2024. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/reecusp/a/RhYtqkRwFSRDYBR6gGqZhXM/>. Acesso em: 20 jan. de 2025.

CEOLIN, Teila et al. **Plantas medicinais: transmissão do conhecimento nas famílias de agricultores de base ecológica no Sul do RS**. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, v. 45, n. 1, p. 47-54, 2024. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/reecusp/a/RhYtqkRwFSRDYBR6gGqZhXM/>. Acesso em: 20 jan. de 2025.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos Índios no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. Acesso em: 10 outubro. 2025

DAMATTA, Roberto. *O ofício de etnólogo, ou como ter “anthropological blues”*. In: **Encontros com a Civilização Brasileira**, n. 10, 1976.

DESCOLA, Philippe. **La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar**. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1996. Acesso em: 01 Abril 2025

Evans-Pritchard, E.E.(Edward Evans), 1902 – 1973. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande** / E.E.Evns-Pritchard; edição resumida e introdução, Eva Gillies; tradução Eduardo Viveiros de Castro. – Rio e Janeiro: jorjeZaharEd., 2005.

FEITOZA, Mario Cesar Aves; PEREIRA, Lázaro Robson de Araújo Brito. **Plantas medicinais no tratamento de doenças crônicas**. *Revista Interdisciplinar em Saúde*, v. 11, p. 78-92, 2024. Disponível em: https://interdisciplinaremsaude.com.br/Volume_32/Trabalho_06_2024.pdf. Acesso em: 20 jan. de 2025.

FELIPE, Fred da Costa. **ENSINAR E TRANSMITIR A MEMÓRIA: VIVÊNCIAS E EXPERIÊNCIAS DE FORMAÇÃO SOCIAL MAGÜTA NA COMUNIDADE ME'CÜRANE NA TERRA INDÍGENA BETÂNIA** / Fred da Costa FELIPE; orientador Gersem José dos Santos Luciano. -- Brasília, 2024. Dissertação (Mestrado em Antropologia) -- Universidade de Brasília, 2024.

FELIPE, Iury da Costa. “*AQUI NÓS, MAGÜTAGÜ, NASCEMOS E (RE)EXISTIMOS: Aspecto histórico das invasões no Alto Rio Solimões, Amazônia*”. **Dissertação** (Mestrado em Antropologia Social) — Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 2021. Acesso em: 01 Julho 2025

GAUDÊNCIO, Jéssica et al. Conhecimento tradicional Kaingang: o uso de ervas medicinais. **Odeere**, v. 6, n. 2, p. 35-53, 2021.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1978. Acesso em: 28 agosto 2025

GOW, Peter. “**River People: Shamanism and History in Western Amazonia**”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 29, n. 1, p. 1–17, 1994. Acesso em: 18 outubro 2025

GUIMARÃES, Sílvia. O sistema médico Sanumá-Yanomami e sua interação com as práticas biomédicas de atenção à saúde. **Cadernos de Saúde Pública** (Online), v. 31, p. 2148-2156, 2015

GUIMARÃES, Sílvia. Os especialistas do sistema médico Sanumá-Yanomami: o xamanismo como guerra, arte e cura. **Tempus: Actas de Saúde Coletiva**, v. 5, p. 57-72, 2011.

GUIMARÃES, Sílvia. Cosmologia Sanumá: o xamã e a constituição do ser. **Tese de doutorado**, Departamento de Antropologia, Brasília, 2005

GUIMARÃES, Sílvia. Os Guarani-Mbyá e a constituição do ser. **Dissertação de mestrado em Antropologia**, Brasília, UnB, 2001

HUGH-JONES, Stephen. “Shamanism and the Meaning of Rituals”. In: BASSO, Ellen; HILL, Jonathan (orgs.). **Perspectives on Indigenous Cosmologies in Amazonia**. London: Routledge, 2019. Acesso em: 28 outubro 2025

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Perfil da Terra Indígena Betânia – Me’cürane**. São Paulo: ISA, 2021.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). *Povo Ticuna*. Povos Indígenas no Brasil. 2021. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org>. Acesso em: 5 outubro. 2025.

ISA, Instituto Socioambiental. **Ticuna**. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo%3ATicuna>. Acesso em: 01 maio 2025.

CARLOS, José. **Encontro Regional de Historia Oral Sudeste _ Sul** (1 . : 1995: São Paulo) **(Re) Introduzindo a História Oral no Brasil** / organização Sabe Bom Melly. _ São Paulo :Xamã, 1996. _ (Série eventos).

KAMBEBA, Márcia. **O lugar do saber tradicional**. Manaus: UEA Edições, 2018. Acesso em: 11 setembro 2025

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. Acesso em: 18 outubro 2025

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. Acesso em: 20 outubro 2025

LAGROU, Els. **A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007. Acesso em: 25 outubro 2025

LANGDON, Esther Jean. A cura e os modelos de atenção à saúde indígena: uma introdução. In: Langdon, E. J. & Garnelo, L. (orgs.) **Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre políticas e práticas**. Brasília: MEC/UNESCO, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. Acesso em: 28 agosto 2025

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta. **Fragmentos de uma rede imensa – o sistema de clãs e metades dos Ticuna**. In: Anais da VI Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia. Campinas: IGE, 2016. Disponível em: <https://ocs.ige.unicamp.br/ojs/react/article/download/2827/2689/12685>. Acesso em: 01 maio 2025.

MEDEIROS, et al. **Povos Ticuna na tríplice fronteira: desafios para o estado e para o direito**. Revista Imanimundo, Bogotá, 2019. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/download/64789/70805/425040>. Acesso em: 01 maio 2025.

MELATTI, Julio. 1963. O mito e o xamã. **Revista do Museu Paulista** (Nova Série, vol. 14, 1963, pp. 60-70).

MOTA, Márcio Antônio Lourenço; MATTOS, José Roberto Linhares de; NASCIMENTO, Sandra Maria de Mattos; LORENÇO MOTA, Marinete. **Relações interétnicas: os elementos culturais e a consolidação da identidade indígena Ticuna**. Revista EPPAC, São Paulo, v. 19, n. 029, p. 45-58, 2019. Disponível em: <https://www.eppac.com.br/wp-content/uploads/2021/07/EPPAC19-029-RELACOES-INTERETNICAS-OS-ELEMENTOS-CULTURAIS-E-A-CONSOLIDACAO-DA-IDENTIDADE-INDIGENA-TICUNA.pdf>. Acesso em: 01 Maio 2025.

NATEL, Rejane Maria Gomes Leite. Xamã: símbolo da cura espiritual, a partir de Mircea Eliade. **DIÁLOGOS NA UNIPAZ GOIÁS 2020**, p. 32, 2021.

Ngi ã Tanaüthchicünaagü: Um Manual da Escrita / Coordenação geral Jussara Gomes Gruber. - Benjamin Constant: Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (Magüta); Brasília: Ministério da Educação, 1992. Acesso 09 setembro 2025

NIMUENDAJU, Curt. **Os Índios Tucuna**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1952. Acesso 09 setembro 2025

O livro das árvores / Jussara Gomes Gruber (organizadora). Benjamin Constant : Organização Geral dos Professores Ticuna Bilingües, 1997. Acesso 09 julho 2025

OLIVEIRA, João Pacheco de. **“O NOSSO GOVERNO”: Os Ticuna e o Regime Tutelar**. São Paulo: Marco Zero; [Brasília, DF]: MCT/CNPq, 1988.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Povos indígenas e a construção do Estado no Brasil: ensaios de antropologia histórica**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O Índio e mundo dos brancos**. – 4 ed. – Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **Mil peças: coleções Ticuna do Museu Nacional**. Revista JPO Antropologia, Brasília, 2022. Disponível em: <https://jpoantropologia.com.br/ticuna/>. Acesso em: 01 maio 2025.

PEREIRA, Robson Mendonça. Saberes médicos e práticas de cura tradicionais dos bororos: relatos de uma expedição ao sertão de Mato Grosso, 1911. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 31, p. e2024073, 2024

RAMOS, Gilquer. **A participação da família Ticuna na comunidade escolar**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Educação) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2025. Disponível em: https://riu.ufam.edu.br/bitstream/prefix/8570/2/TCC_GilquerRamos.pdf. Acesso em: 01 maio 2025.

RED-IDD, Instituto de Desenvolvimento Regional e Direitos Humanos. **O povo Ticuna na região da Amazônia Brasileira: luta, resistência e direitos territoriais**. GT-01, 2021. Disponível em: https://red-idd.com/files/2021/2021GT01_004.pdf. Acesso em: 01 maio 2025.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. **Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians**. Chicago: University of Chicago Press, 1971. Acesso em: 24 de outubro 2025.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. 9. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. Acesso em: 14 outubro. 2025

RICARDO, Carlos Alberto (org.). **Povos Indígenas no Brasil (2001/2005)**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

RODRIGUES, Donizete. Identidade e etnicidade: aspectos teóricos e conceituais. **Revista Humanidades e Inovação**, v. 8, n. 42, p. 193-201, 2021. Disponível em: <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadesinovacao/article/view/5408>. Acesso em: 27 set. 2025.

SANTORO, Flávia Rosa et al. **Entre a tradição e a modernidade: a relação entre as benzedeadas e as plantas medicinais na Ilha de Santa Catarina, Brasil**. EthnobotanyResearchandApplications, v. 20, p. 1-14, 2020. Disponível em: <https://ethnobotanyjournal.org/index.php/era/article/download/3469/1395/31707>. Acesso em: 20 jan. de 2025.

SANTOS, José. **Vozes da floresta: narrativas dos povos Tikuna**. Manaus: EDUA, 2017. Acesso em: 14 outubro 2025

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, n. 32, Rio de Janeiro, 1979. Acesso 11 setembro 2025

SILVA, Ana Gita de Oliveira. **Tikuna: organização social e identidade**. Brasília: FUNAI, 1997.

SILVA, Artionka Capiberibe da. **Rituais de passagem e construção do corpo entre os povos amazônicos**. São Paulo: EDUSP, 2018. Acesso 09 julho 2025

SILVA, Graziela da Costa Lima et al. **Conhecimento local e as vias de transmissão cultural no uso de plantas medicinais no município de Buritirana, Maranhão**. Caderno Pedagógico, v. 22, n. 1, p. 1-15, 2025. Disponível em: <https://ojs.studiespublicacoes.com.br/ojs/index.php/cadped/article/view/13280>. Acesso em: 20 jan. de 2025.

SILVA, João Lucas Azevedo da et al. **Conhecimento local e as vias de transmissão cultural no uso de plantas medicinais no município de Buritirana, Maranhão**. Caderno Pedagógico, v. 22, n. 1, p. 1-15, 2025. Disponível em: <https://ojs.studiespublicacoes.com.br/ojs/index.php/cadped/article/view/13280>. Acesso em: 20 jan. de 2025.

SOUZA, Liliana Vignoli de Salvo; RUANO IBARRA, Elizabeth Del Socorro; SILVA, Crithian Teófilo da. **Repensando a “liderança” no Alto Solimões: Metamorfoses da etnopolítica Ticuna na Amazônia brasileira e colombiana**. 1. ed. [S.l.], 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/33261886/Repensando_a_lideran%C3%A7a_no_Alto_Solim%C3%B5es_Metamorfoses_da_etnopol%C3%ADtica_Ticuna_na_Amaz%C3%B4nia_brasileira_e_colombiana_artigo_2016. Acesso em: 01 maio 2025.

ORO, A; STEIL, A; RICKLI, J. (ORGS.) **Transnacionalização religiosa: fluxos e redes**. São Paulo: Editora TERCEIRO nome: 2012.

TURNER, Victor. **The Ritual Process: Structure and Anti-Structure**. Chicago: Aldine, 1969. Acesso em: 28 agosto 2025

UEÁ, Universidade do Estado do Amazonas. **Direito, poder e controle social entre os povos Ticuna: um estudo sobre Segurança Comunitária Umariacú (SEGCUM) na tríplice fronteira Brasil, Colômbia e Peru**. Dissertação de Mestrado, Manaus, 2020. Disponível em: <https://ri.uea.edu.br/handle/riuea/1782>. Acesso em: 01 maio 2025.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002. Acesso em: 28 outubro 2025

WEISS, Gerald. **Cultural ecology of the Ticuna Indians of the Amazon**. Ann Arbor: University of Michigan, 1972. Acesso em: 19 outubro 2025