



Folclore e medicina popular na Amazônia*

Folklore and popular medicine in the Amazon

Márcio Couto Henrique

Historiador da Fundação Santa Casa de Misericórdia do Pará;
professor da Faculdade de História/Universidade Federal do Pará
Conjunto Bela Vista, travessa Marajó, 56
66617-370 – Belém – PA – Brasil
marciocouto1@oi.com.br

Recebido para publicação em julho de 2008.

Aprovado para publicação em outubro de 2008.

HENRIQUE, Márcio Couto. Folclore e medicina popular na Amazônia. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.16, n.4, out.-dez. 2009, p.981-998.

Resumo

Discute as relações entre folclore e medicina popular na Amazônia, tendo como referencial de análise o conto “Filhos do boto”, de Canuto Azevedo. Aponta que os contos folclóricos estão saturados de elementos da realidade cultural e podem ser utilizados como testemunhos históricos que expressam embates entre diferentes tradições. Os registros folclóricos são fruto do diálogo muitas vezes conflituoso entre folcloristas, cientistas sociais, médicos, pajés e seus seguidores, e sua análise deve ser acompanhada de reflexão sobre as condições de sua produção. Neste caso específico, trata-se de refletir, com base no imaginário de sedução e cura em torno do boto, sobre a possibilidade de ampliar o conhecimento sobre a medicina popular praticada na Amazônia, região de forte presença da pajelança cabocla.

Palavras-chave: folclore; medicina popular; boto; Amazônia; literatura.

Abstract

This discussion of the relations between folklore and popular medicine in the Amazon takes Canuto Azevedo's story “Filhos do boto” (Children of the porpoise) as an analytical reference point. Replete with elements of cultural reality, folk tales can serve as historical testimonies expressing clashes between different traditions. Folk records are fruit of what is often a quarrelsome dialogue between folklorists, social scientists, physicians, and pajés and their followers, and their analysis should take into account the conditions under which they were produced. Based on the imaginary attached to the figure of the porpoise – a seductive creature with healing powers – the article explores how we might expand knowledge of popular medicine as practiced in the Amazon, where the shamanistic rite known as pajelança cabocla has a strong presence.

Keywords: folklore; popular medicine; porpoise; Amazon; literature.

Em conto de 1946, intitulado “Filhos do boto”, Canuto Azevedo (1957) narra a estória do sumiço da jovem Gracinha, filha de Pepira e Tertuliana.¹ Tendo Gracinha sido vista pela última vez na beira do rio, seu pai concluiu que ela havia sido levada pelo boto, lembrando que havia sido advertido pelo pajé Joaquim Laranjeira no sentido de que a menina não andasse por beira de rio ou igarapé. Desesperado, Pepira pediu ajuda ao pajé a fim de localizar sua filha.

Depois de ouvir a história, o pajé concluiu que, de fato, o boto havia raptado Gracinha e pediu que Pepira levasse “uma roupa de baixo, da menina, e alguma coisa eu digo logo”. Marcados então dia e hora para recuperar Gracinha das mãos do boto, o pajé convidou todos para o espetáculo: uma luta com o boto no fundo do rio, ao final da qual ele resgatou a menina. Argumentando que era necessário proteger Gracinha, pajé Laranjeira obtém dos pais autorização para que ela fique sob seus cuidados por algum tempo. Meses depois, a jovem aparece grávida e, para espanto geral, em vez de nascer um filhotinho de boto, nasce um bebê com feições semelhantes às do pajé. Gracinha só pôde regressar à casa dos pais depois da morte do pajé Laranjeira, ocasião em que ela já tinha três filhos do boto.

Mais do que divertida narrativa de uma suposta aventura amorosa do don Juan da Amazônia, penso que a história permite refletir sobre a medicina popular praticada na região amazônica. Segundo Maués (1995), tanto crenças, representações e práticas religiosas quanto práticas de cura das populações rurais da Amazônia estão intimamente associadas ao que o autor definiu como “pajelança cabocla”, forma de culto mediúnicos originada da pajelança dos grupos indígenas tupi, que incorpora crenças e práticas católicas, kardecistas e africanas, e atualmente recebe forte influência da umbanda. Não obstante, os praticantes da pajelança cabocla continuam se identificando como ‘bons católicos’, conforme veremos adiante, ao falar do pajé Laranjeira.

Em artigo intitulado “Estudos sobre medicina popular no Brasil”, Marcos de Souza Queiroz (1980) divide as obras que tratam da medicina popular no Brasil em três grupos, conforme a abordagem: a dos folcloristas, a da medicina oficial e a da comunidade científica. A primeira abordagem é marcada por grande variedade de obras, com diferentes graus de complexidade, constituindo geralmente inventários em forma de dicionários, sem intenção explicativa. Trata-se de produção distanciada do controle acadêmico sobre a análise do material, e disso decorre a presença de definições etnocêntricas, tais como a de curandeiros como ‘gente pernicioso’ ou praticantes de ‘medicina bárbara’. Para os folcloristas, a medicina popular se encaixaria naquilo que os evolucionistas chamavam de sobrevivências. A perspectiva folclorista, conclui Queiroz (p.243), “trata o universo da medicina popular como se fosse uma colcha de retalhos, confusa e ilógica e, em suma, não se chega a analisá-la como um sistema com regras e consistências próprias”.

Sabe-se, hoje, que essa ausência de preocupação em identificar uma lógica própria na medicina popular se estende para os mais variados aspectos do olhar dos folcloristas. Thompson (2001, p.231) registra que, diante dos costumes e dos rituais, “as perguntas dos folcloristas raramente procuravam saber da sua função ou uso corrente”. Em minha dissertação de mestrado (Henrique, 2003), por exemplo, observei que a preocupação de Couto de Magalhães – um dos fundadores do estudo do folclore em nosso país – em compreender os significados que os índios atribuíam a suas crenças o distinguia da maioria

dos folcloristas de sua época, posto que, na época, era mais comum relacionar o registro das crenças amazônicas com a descrição de suas origens e a forma de sua sobrevivência. Não havia, em grande parte dos folcloristas, interesse em perceber os significados próprios dessas manifestações no contexto das comunidades da região.² De todo modo, não se pode negar o valor das narrativas do folclore para a compreensão da medicina popular, além de outros aspectos.

Neste artigo, analiso as relações entre folclore e medicina popular na Amazônia, tendo como referência o conto de Canuto Azevedo, além de trabalhos de pesquisadores que escreveram sobre o tema, sem desconsiderar o fato de que as motivações de folcloristas e pesquisadores são, evidentemente, bastante diferentes. De fato, proponho um diálogo entre a análise dos cientistas sociais e a produção dos folcloristas. Afinal, estes últimos são sujeitos socialmente inseridos e escrevem com base em suas múltiplas experiências, tecidas na mesma sociedade em que vivem os cientistas sociais. A produção dos textos folclóricos e dos cientistas sociais deve ser pensada, então, como fruto de constante diálogo entre ambos e os adeptos da medicina popular, no qual é possível perceber diversas (in)compreensões acerca de um tema. Embora traçando caminhos diferentes, pode-se dizer que os folcloristas escrevem e reescrevem a história da medicina popular na Amazônia, o que os configura como intérpretes de seu tempo.³ De acordo com Nicolau Sevcenko (1999, p.19), “a linguagem está no centro de toda atividade humana. Sabe-se hoje que, sendo ela produzida pelo complexo jogo de relações que os homens estabelecem entre si e com a realidade, ela passou também a ser, a partir do próprio momento da sua constituição, um elemento modelador desse mesmo conjunto de relações”.

Canuto da Costa Azevedo (1889-1979), autor do conto “Filhos do boto”, era médico, paraense do município de Muaná, na ilha do Marajó, onde exerceu o cargo de intendente municipal. Homem do mundo das letras, criou o jornal *Município de Muaná*, para o qual contribuía com poesias e matérias de interesse social. Apesar de afirmar, na introdução de *Histórias da Amazônia* (Azevedo, 1957, p.5), que “outra coisa não visei que a distrair-me das tribulações da vida, bateando no garimpo da ficção”, sua bateia literária mostra-se rica em elementos da realidade cultural amazônica. Acima de tudo, é preciso considerar que mesmo afirmando que “literatura pressupõe arte na sua divina expressão de naturalidade, cultura e beleza”, a arte de Canuto Azevedo deve ser pensada como parte do complexo jogo de relações que marcaram as diferentes concepções da prática da medicina no Brasil, particularmente na Amazônia. Entretanto, se por um lado a linguagem folclórica construída pelo autor carrega as marcas dos debates de sua época, por outro, a partir do momento de sua constituição e divulgação, ela passa a ser um elemento modelador a mais desse mesmo conjunto de relações que a propiciou. Mais do que recrear o espírito, proponho aqui uma garimpagem nas pepitas etnográficas produzidas por Canuto Azevedo.

Mostrou Aldrin Figueiredo (1996) que muitas das histórias narradas pelos pajés da Amazônia, quando passavam pelo crivo das letras, transformavam-se em folclore. Nesse sentido, Canuto Azevedo utilizava suas experiências na ilha do Marajó para enriquecer seus contos folclóricos. Considerando que “o ponto de interseção mais sensível entre a história, a literatura e a sociedade está concentrado evidentemente na figura do escritor” (Sevcenko, 1999, p.246), é preciso refletir sobre o lugar social em que escrevia o autor de

“Filhos do boto”. Afinal, Muaná é reconhecido, de longa data, como lugar de concentração de pajés. De acordo com Figueiredo (1996), é possível acompanhar a movimentação de pajés dessa cidade, na segunda metade do século XIX, em relatos publicados nos periódicos da época. Matéria publicada no *Diário de Notícias*, em 8 de maio de 1884, informava que uma “menina-pajé” tratava os moradores do rio Tupuruquara, distrito de Muaná, extraindo uma série de “animalejos” do corpo de seus clientes. Em 2 de fevereiro de 1885, em Belém, a polícia prendia o pajé Raimundo Antonio de Belém – que se apresentava como “o menino inspirado de Muaná” –, acusado de ter roubado o cordão de uma moça sob a alegação de que a joia estava enfeitiçada. Dois anos depois, o mesmo periódico informava sobre o pajé Ângelo, acusado de prescrever beberagens no rio Paruru, outro distrito muanense, e retirar do corpo de um cliente enfermo bichos, formigas e flechas.

Certamente Canuto Azevedo estava a par da longa tradição da pajelança em sua cidade natal. Na condição de médico, deparou os inevitáveis conflitos com as práticas de cura dos pajés, muitos dos quais se tornaram famosos nos jornais da capital paraense. No cargo de intendente municipal, novamente os pajés cruzavam seu caminho, adequando-se ou não às posturas públicas. Enfim, na condição de folclorista, ele estava preocupado em buscar a essência poética da Amazônia junto às pessoas mais simples, a fim de identificar e registrar o que seria a alma do povo, discussão que acompanha o estudo do folclore desde seus primeiros passos (Figueiredo, 1996). Tanto é que, ao explicar o percurso que seguiu na construção de *Histórias da Amazônia* (Azevedo, 1957, p.9), adverte: “há-de cuidar-se, naturalmente, ressumbrem, ponto por ponto, fantasia pura. Pois, tal não seja o engano: bem que forjando uma parte, muito da realidade copiei”.

Com relação especificamente ao conto em análise, Azevedo admite que ele encerra “episódios passados, verdade que esbatidos no fundo vivo de uma doirada moldura” (p.9). Para justificar a afirmação de que “muito da realidade copiei”, o autor tinha diante de si um amplo painel de práticas da pajelança, filtradas nas linhas do registro folclórico. Dessa forma, pode-se pensar o conto tanto como folclore, posto que amplamente fundamentado em práticas, usos, costumes, crenças e lugares da ilha do Marajó, como literatura, uma vez que muitos matizes, nas palavras do próprio autor, foram conferidos “no tear da imaginação” (p.5). Mais do que se distrair produzindo uma coleção de contos de textura amazônica, ele nos revela, na maneira específica de articular ideias e personagens no substrato folclórico amazônico, como se situava nos debates de sua época.

Nicolau Sevcenko (1999, p.20) ressalta que se tornou “hoje em dia quase que um truísmo a afirmação da interdependência estreita entre os estudos literários e as ciências sociais”. Ao analisar a obra de Lima Barreto e Euclides da Cunha, o autor esclarece que se a obra literária é fruto de uma criação do escritor, “todo escritor possui uma espécie de liberdade condicional de criação, uma vez que os seus temas, motivos, valores, normas ou revoltas são fornecidos ou sugeridos pela sua sociedade e seu tempo – e é destes que eles falam”. Assim, embora estilizando suas narrativas para propiciar prazer e distração a seus leitores, Canuto Azevedo, como qualquer escritor, fala de sua época e expressa, simultaneamente, identificação e estranhamento diante de seu próprio mundo.

É bem verdade que sua narrativa se marca por definições etnocêntricas e que o folclorista não está preocupado em perceber os significados próprios que seus personagens atribuem

à crença no boto e a suas aventuras amorosas com as mulheres da região. Vejamos alguns exemplos. Desde o início da narrativa, o pajé Laranjeira é definido como “caboclo sabido” e Pepira, ironicamente, como “o sabe-tudo”. Na beira do rio, o pajé é descrito como “mágico” que executa um “burlesco ritual”. Por oposição, o “sabe-tudo” é observado de perto por uma “rédua de palermas”. A esperteza do pajé também é enfatizada quando deixa bem claro ao pai de Gracinha que, para o sucesso do ritual, duas coisas bastavam: “a moça e a caninha! De nada mais se precisa”. Dessa forma, o café (moça) e a cachaça (caninha) aparecem como objetos do interesse pessoal do pajé, praticamente desconectados de sua função ritual. Apesar das galhofas de que Laranjeira é vítima, posto que alguns duvidam da seriedade de suas proezas – “só eu vendo”, declarou zombeteiramente o caboclo Sizenando –, os que assistem ao espetáculo do pajé são definidos como “crédula gente”. Nesse aspecto, como mostrou Aldrin Figueiredo (1996), a construção da imagem negativa do pajé, por parte de Canuto Azevedo, acompanha processo de longa data entre os folcloristas. Esses pajés espertalhões eram, para alguns intelectuais, uma deturpação dos verdadeiros pajés, supostamente extintos. Por outro lado, os folcloristas incluíam a pajelança num conjunto de crenças fadadas à extinção, restando unicamente a solução de conservá-las como folclore.

Em “Filhos do boto” o personagem Sizenando, depois de constatar a credulidade dos demais, se rende: “eu acredito, pessoal! ... Vontade apenas de brincar”. Cabe observar também que o narrador representa metaforicamente o mundo e a própria história, contada como “luta de tração em cuja corda pegam, de uma ponta e de outra, o crédulo e o cético, o bem e o mal intencionado, o esperto e o tolo”. Ou, ainda, que o pajé consegue convencer Pepira da necessidade de manter Gracinha sob seus cuidados por mais tempo, “depois de animá-lo com sua prodigiosa lábia”. Nota-se, assim, que Canuto Azevedo constrói desde o início a figura de um pajé espertalhão, ávido por tirar proveito pessoal da credulidade dos demais – construção que estaria de acordo com a definição da narrativa folclórica apresentada por Queiroz (1980), no sentido de mostrar os curandeiros como ‘gente perniciososa’ ou praticantes de uma ‘medicina bárbara’.

Nem só de etnocentrismo, porém, é composta a narrativa de Azevedo. O autor evidencia significativo grau de conhecimento acerca das concepções da população amazônica sobre a medicina popular. Diversos aspectos do conto podem ser encontrados em trabalhos produzidos por folcloristas e cientistas sociais da região amazônica. A crença no poder de sedução do boto junto às mulheres é bastante comum nas mais diversas paragens da Amazônia. Nas muitas histórias que ouviu dos índios da Amazônia no século XIX, José Vieira Couto de Magalhães (1940), iniciador do estudo do folclore entre nós, observou que nenhum dos seres sobrenaturais da cosmologia indígena forneceu mais lendas à poesia americana do que o Uauyará, ser que se transformaria no boto. Escrevendo em 1876, dizia ele que

inda hoje no Pará não há uma só povoação do interior que não tenha para narrar ao viajante uma série de histórias, ora grotescas e extravagantes, ora melancólicas e ternas, em que ele figura como herói. O Uauyará é um grande amador das nossas Índias; muitas delas atribuem seu primeiro filho a alguma esperteza desse deus, que ora as surpreendeu no banho, ora se transformou na figura de um mortal para seduzi-las; ora as arrebatou

para debaixo d'água, onde a infeliz foi forçada a entregar-se-lhe. Nas noites de luar, no Amazonas, conta o povo do Pará que muitas vezes os lagos se iluminam e que se ouvem as cantigas das festas e o bate-pé das danças com que o Uauyára se diverte (p.169-170).

Na verdade, entre aquelas que parecem ser as primeiras menções, na literatura, à figura do boto sedutor, há relatos indicando que até o século XIX acreditava-se que o boto também poderia assumir a forma feminina, para seduzir os homens. O viajante inglês Henry Walter Bates (1979, p.238), que esteve no Brasil na primeira metade do século XIX, ouviu no estado do Amazonas “muitas histórias misteriosas do boto”, sendo que “uma delas falava do costume que tinha o boto de tomar as formas de bela mulher, de cabelos soltos, chegando até aos calcanhares, e que caminhava à noite pelas ruas de Ega, para seduzir os rapazes e levá-los para a água. Se algum se enamorava e a seguia até à beira d'água, ela abarcava sua vítima pela cintura e mergulhava nas ondas com um grito triunfante”.

Escrevendo em 1878, o folclorista paraense José Veríssimo (1970, p.57) observava que o boto “reveste igualmente as formas de mulher para seduzir os homens que arrasta consigo para a água”. Em todo caso, ao longo do século XX a imagem do boto como uma espécie de don Juan sedutor das mulheres amazônicas se sobrepôs à versão do boto sob a forma feminina. Ermano Stradelli (1929, p.603) menciona o “boto vermelho, de que se contam tantas histórias de namoros e seduções de moças”, sem fazer nenhuma referência a rapazes seduzidos. Também em Câmara Cascudo (1947, p.186) o boto vermelho é definido como “o don Juan de todas as moças que ignoram o pai de seu primeiro filho”.

No romance *Marajó*, escrito em 1947, um ano depois de “Filhos do boto”, o escritor paraense Dalcídio Jurandir (1992), também originário da ilha do Marajó, faz referência ao poder de sedução da ‘bota’ sobre os homens, mas numa situação particular: um diálogo entre dois personagens que, em meio à caça a supostos tesouros enterrados, falam de Ormindá, uma cabocla cuja beleza exercia grande poder de sedução sobre os homens em Ponta de Pedras, na ilha do Marajó:

Contavam que Ormindá foi achada na praia. Não nasceu da velha Felismina. Ormindá nasceu da mãe d'água e com isso Hemetério excitava a imaginação do sírio. Lá do fundo, Hemetério gritou:

– Seu Calilo, pensando em Ormindá?

Calilo abeirou-se mais da cova, olhou para o fundo, ávido.

– Seu Calilo, Ormindá é como bota.

O caboclo começou a explicar, enquanto cavava, que a bota se parecia com mulher. Quando morta na praia o caboclo não pode fugir à tentação.

– E ah, seu Calilo. É por demais bom, mas bom mesmo que mata. Não tem mulher igual. Mata. É uma areia gulosa. Arrancaram uma vez um pescador de cima de uma bota morta na praia. Estava quase morto. Mata, seu Calilo. (p.81-82)

“Parecer bota” ou ter sido iniciada sexualmente pelo boto eram expressões utilizadas de forma preconceituosa contra mulheres que não se encaixavam nos padrões de dominação masculina da época e do lugar. Ormindá, que tinha “um corpo, uns olhos, uns modos de fêmea nascida para virar o mundo ... [que] não veio pro mundo pra ser de um homem só” (Jurandir, 1992, p.221), muitas vezes é definida em *Marajó* como louca. Ela era como a novilha encantada do lago Guajará, que ninguém tranca, ninguém ferra, ninguém desen-

canta. Por isso, a “louca Orminda” dizia de si mesma: “nasci doida-doida” (p.154). Por outro lado, ao encarnar ideais de liberdade num mundo dominado pelo coronelismo, ou melhor dizendo, pelo coronel Coutinho, Orminda representa “a exuberância solta do povo” (p.272). Mais do que louca, ela era livre, “a livre e louca Orminda” (p.148).

No mesmo romance, um diálogo entre Orminda e uns vaqueiros indica a associação de outra mulher aos poderes do boto. Trata-se da “feiticeira” madrinha Leonardina, pajé do rio Arari.

– Quem primeiro conheceu Madrinha Leonardina foi o boto.

– Conheceu?

À pergunta de Orminda, a cabocla soltou uma curta risada, cuspiu e meteu a saia cor de terra entre as coxas. Os vaqueiros riram.

– Sim conheceu, quem primeiro fez vivença com ela foi o boto.

– Deixem de graça. Assem logo esse peixe. Ofende? – retrucou Orminda fazendo-se íntima e isto animou os homens.

O vaqueiro prosseguiu: Leonardina amarrou o casco na aninga perto do Moirim e esperou pororoca estourar nas pedras. Em vez de pororoca veio o boto que soprava para a lua minguante. Madrinha Leonardina fez vivença com o bicho debaixo das pedras onde nasce a pororoca. Daí o poder que ela tem.

– Ela foi esposarana do bicho um verão inteiro, confirmou a cabocla rindo, a virar o peixe nas brasas ... (p.225)

A identificação entre Orminda e madrinha Leonardina é imediata. Ambas eram vítimas do preconceito masculino e conhecidas por suas atitudes de rebeldia. A pajé Leonardina era tão temida que mesmo o coronel Coutinho, dono de tudo e de todos em Ponta de Pedras, “não escondia o seu temor diante da fama de sua amiga, lhe trazia presentes da cidade, carne de gado, rede de varanda rendada, cachimbo novo, palha para a barraca” (Jurandir, 1992, p.223). Madrinha Leonardina era “mulher de acabar festa nas fazendas, usava faca americana, dava em homem. O corpo era cheio de tanta curva quanta curva tem o rio Arari” (p.226). Por isso, Orminda quis pular fogueira de São João para tornar-se afilhada de madrinha Leonardina. Assim, teria “uma madrinha poderosa para lhe afugentar a má sorte e ensinar-lhe a andar entre homens tão traiçoeiros e ruins” (p.222); homens que procuravam vingar-se dessas duas mulheres livres e loucas acusando-as de filhas da Mãe d’Água ou “esposaranas” do boto. Já que não podiam com elas, atacavam-nas simbolicamente, desejosos de que tais estigmas servissem como freios a suas atitudes de rebeldia.

Eduardo Galvão (1976, p.68) observou a crença no poder sedutor do boto na região de Itá (Gurupá), no baixo Amazonas: “o boto tem especial atenção pelas mulheres menstruadas. Durante esse período as mulheres devem evitar viagens em canoas ou aproximar-se do rio ou dos igarapés” (p.68). Maria Angélica Motta-Maués (1993, 1998) constatou que na região de Itapuá, pequena comunidade do município paraense de Vigia, na chamada região do Salgado, o boto estava entre as “entidades que podem causar mal à mulher nos seus ‘tempos’” (menstruação), sendo que seus locais de habitação deveriam “ser evitados pela mulher naquela situação”. Segundo Motta-Maués (1998, p.117), “o boto só ataca mulheres, e mais, só no período que vai da menarca até a ocorrência da menopausa. Apresentando-se

como um jovem bonito, sempre vestido de branco, o boto passa a namorar a mulher, até conseguir manter relações sexuais com ela. Quando isso acontece, o boto deve ser morto à bala (o que sempre ocorre, aliás), senão ele suga todo o seu sangue, através do ato sexual e a mulher acaba morrendo anêmica”.

Cabe lembrar que, na narrativa de Canuto Azevedo, Pepira logo perguntou à companheira Tertuliana se “a Graça não andou pela beira do rio”. Ao ouvir de Terta a resposta de Gracinha (“que não temia bicho bobo”), Pepira concluiu que a menina havia sido levada pelo boto. Embora possa o boto prejudicar a mulher em qualquer situação e o sumiço de Gracinha, ser atribuído ao pajé sedutor, é válido deduzir, de acordo com a concepção popular amazônica, que possivelmente ela estava menstruada, o que explica os cuidados redobrados para que a menina não andasse na beira do rio, a fim de evitar o “ataque de boto” (Maués, 1990, p.158). É interessante perceber, na resposta de Gracinha (“que não temia bicho bobo”), um quê de discordância ou rompimento com a crença tradicional dos pais e de sua comunidade.

Num vocabulário de termos regionais, Canuto Azevedo (1957, p.107) explica que as caboclas do Marajó evitavam andar de canoas (montarias) vestidas com roupas vermelhas, que, segundo a crença local, atrairia a perseguição do boto. “Ainda hoje – escrevia ele, em 1946 – em Marajó, pelo menos, há mulheres que não tomam banho no rio, e tampouco viajam, durante o período das regras, com medo de serem fecundadas pelo boto. Para afugentar o malvado, acreditam que basta fazer cruces com o terçado ou faca na água, ou jogar um punhado de farinha, que entrando-lhe no respiradouro poderá sufocá-lo”. De fato, em “Filhos do boto”, ao se despedir de Gracinha à beira do igarapé, os pais da moça veem o pajé Laranjeira de facão em punho, “recortando cruces na água para afugentar o malvado”.

Se para muitos de hoje a expressão ‘filho de boto’ está associada a uma crença característica da “infância do mundo”, como afirmava José Veríssimo, os relatos dos folcloristas mostram que nem sempre foi assim. Umberto Peregrino (1942), por exemplo, ouviu do doutor Gete Jansen, na década de 1940, a história de uma mulher que levou seu filho ao serviço médico e, ao ser perguntada sobre o nome do pai, “respondeu com absoluta convicção: ‘Não tem, não senhor, é filho de boto’. A mulher era casada, tinha outros filhos cuja paternidade atribuía pacificamente ao marido, mas aquele teimava em dar como filho de boto” (p.97).

De fato, é possível perceber a força da crença nas mais diversas formas de expressão cultural na Amazônia. No conto “O baile do judeu”, publicado pela primeira vez em 1893, o romancista paraense Inglês de Souza⁴ – que, segundo Mauro Barreto (2000, p.155), nos deixou “um retrato socioantropológico da região em forma de romance, o romance da vida amazônica” – narra a história de um judeu que decidiu dar um baile, convidando a gente da terra, “a modo de escárnio pela verdadeira religião de Deus crucificado” (Inglês de Souza, 2005, p.83). A grande rainha do baile era a dona Mariquinhas, mulher do tenente-coronel Bento de Arruda, casados há três semanas. Corria animado o baile até que, por volta das 11 horas da noite, “entrou de repente um sujeito baixo, feio, de casaco comprido e chapéu desabado, que não deixava ver o rosto, escondido também pela gola levantada do casaco. Foi direito a dona Mariquinhas, deu-lhe a mão, tirando-a para uma contradança

que se ia começar” (p.85). Foi grande a surpresa dos convidados diante do atrevimento daquele desconhecido, mas, por acharem que não passava de uma troça, caíram na gargalhada enquanto observavam a dança. As muitas “macaquices do engraçado cavalheiro de chapéu desabado” levaram dona Mariquinhas a desfalecer de cansaço, mas seus gemidos eram abafados pelo barulho da empolgada plateia, que só percebeu o que estava acontecendo quando o dançarino deixou cair o chapéu. Nesse momento,

o tenente-coronel, que o seguia assustado para pedir que parasse, viu com horror que o tal sujeito tinha a cabeça furada. E em vez de ser homem era um boto, sim, um grande boto, ou o demônio por ele O monstro, arrastando a desgraçada dama pela porta fora, espavorido com o sinal da cruz feito pelo Bento de Arruda, atravessou a rua, sempre valsando, ao som da Varsoviana, e chegando à ribanceira do rio, atirou-se lá de cima com a moça imprudente, e com ela se atufou nas águas (p.87).

A narrativa de Inglês de Souza é bastante parecida com o registro que Câmara Cascudo (1947, p.187) fez do ‘don Juan da Amazônia’. Ao cair da tarde, ele nada para a terra e torna-se homem: “fica perfeitamente um ser humano e nada resta de sua aparência de peixe em maioria absoluta dos casos. Torna-se um caboclo alegre, forte, atirado, afoito, dançando bem e com uma sede incontentável. Não há melhor par nem mais simpático cavalheiro num baile. Apenas não tira o chapéu para que não vejam o orifício por onde respira”.

Também preocupado em revelar a “alma brasileira”, tendo realizado pesquisas folclóricas em diversas regiões do Brasil, o maestro e compositor paraense Waldemar Henrique (1905-1995), com base num poema de Antônio Tavernard, compôs, em 1933, a música “Foi bôto, sinhá”, em que narra história parecida com a de Gracinha:

Tajá-Panema chorou no terreiro,
E a virgem morena fugiu no costeiro.
Foi Boto, Sinhá... Foi Boto, Sinhô!
Que veio tentá
E a moça levou
No tar dansará,
Aquele doutô,
Foi Boto, Sinhá... Foi Boto, Sinhô!
Tajá-Panema se poz a chorá.
Quem tem filha moça é bom vigiá!
O Boto não dorme
No fundo do rio
Seu dom é enorme
Quem quer que o viu
Que diga, que informe
Se lhe resistiu
O Boto não dorme
No fundo do rio... (Chaves, Lima, 1994)

Segundo Márcia Aliverti (2005, p.284), o boto “é a saída social para as moças que engravidam sem casar. Desculpa fundamental que desvia a jovem do papel de pecadora para o de vítima. O mito também serve ao rapaz que engravidou uma jovem, uma vez que não será procurado, nem identificado, nem responsabilizado. Como resolve tantos ‘desconfortos’, o Boto apresenta-se como um mito socialmente perfeito, sendo talvez esta a razão que o mantém tão vivo até hoje”. Portanto, atribuir a paternidade de determinado filho ao boto seria estratégia social utilizada pelas mulheres para encobrir relações extraconjugais ou mesmo uma gravidez antes ou fora do casamento, situações que, mais do que pecado, constituem rompimento de regras sociais específicas. Daí compreendermos atitudes como a relatada por Umberto Peregrino, acerca da mulher que afirmara com convicção, no serviço de saúde, que um de seus filhos não tinha pai, era filho de boto. Por outro lado, a crença no boto acaba sendo utilizada como estratégia de controle das moças, que devem evitar andar sozinhas, principalmente à beira dos rios e quando estiverem menstruadas, a fim de evitar as investidas do boto sedutor. Afinal, já que “o boto não dorme”, “quem tem filha moça é bom vigiar”. Quando o tajá-panema chora, já é tarde demais!⁵

É comum também a crença de que o boto deve ser morto a bala. Daí compreende-se a resposta de Pepira às recomendações do pajé, de que tivesse cuidado com as possíveis investidas do boto sobre Gracinha: “Varo-lhe o miolo com uma bala!” Eduardo Galvão (1976, p.68-69) relata o caso de um pescador de Gurupá que, certa noite, flagrou um homem saindo de sua casa, correndo em direção à água: “pareceu-lhe que a criatura mergulhara para depois reaparecer bufando tal como os botos. Na noite seguinte preparou-se para encontrar o boto, ao avistá-lo, à ré da canoa, disparou-lhe um tiro de carabina. A água ficou manchada de sangue no lugar onde nadava o boto”. Também em Itapuá, Heraldo Maués (1990, p.54-55) registrou o caso de dois irmãos que, orientados por um pajé, decidiram verificar se de fato havia um boto encantado namorando a irmã deles, que estava muito pálida e há um mês não menstruava:

por instrução do pajé, os irmãos de Maria se colocaram, no princípio da noite, escondidos juntos ao porto, com suas espingardas carregadas. Depois de algum tempo, viram um movimento na água e, sem que nenhuma embarcação tivesse chegado ao porto, um rapaz todo vestido de branco começou a subir a pequena escada ali existente, para alcançar a terra. Francisco e Antonio não hesitaram: apontaram suas armas e abriram fogo. O rapaz de branco imediatamente se jogou nas águas do rio e desapareceu. No dia seguinte, alguns pescadores viram o cadáver de um boto boiando nas águas do furo da Laura.

Em “Filhos do boto”, o pajé Laranjeira não utiliza arma de fogo para eliminar o suposto boto sedutor. Sua promessa inicial foi: “quebro já o focinho do ladrão sem-vergonha e tiro dele a Gracinha”. Faz duas únicas exigências a Pepira: “A moca e a caninha! De nada mais se precisa”. Depois, relata: “Arrumei um bocado de murros no focinho dele”. Como explicar essa possível discrepância? Em primeiro lugar, penso que a condição de pajé lhe permitia outros recursos, alguns dos quais aparecem na narrativa do “burlesco ritual”. Assim, o pajé inicia seus trabalhos “depois de tragar sua pinga de cana”. Sabe-se que a cachaça é um dos elementos presentes nos rituais da pajelança cabocla, como observa Maués (1995), por exemplo, embora ela seja usada de várias formas na ocasião de um

ritual. Maués relata que todos os curadores com os quais conversou condenavam veementemente a ingestão de cachaça, que era utilizada de modo regular com funções curativas. Mas de alguns frequentadores da pajelança ele ouviu que certos pajés costumavam beber cachaça, cerveja e refrigerantes em suas sessões. Em todo caso, chamo atenção para o fato de que o ritual realizado pelo pajé Laranjeira não era propriamente de cura, mas de resgate de Gracinha das ‘mãos’ do boto. Apesar de deslocada pelo interesse do narrador em construir a imagem de espertalhão, o que destaque é a própria referência à cachaça, elemento comum nos rituais de pajelança cabocla. Certamente os adeptos da medicina popular estão atentos aos diversos usos cerimoniais da cachaça, daí porque penso que, apesar de ter “tragado sua pinga”, o pajé agia em conformidade com a crença de sua “récua de palermas”.

Laranjeira utiliza outro elemento ritual: antes de se jogar no rio, molha a mão e se benze. Ora, sabe-se que o ato de se benzer ou se abençoar fazendo o sinal da cruz é tipicamente cristão. Com esse pequeno detalhe, Canuto Azevedo nos remete a outra característica da pajelança cabocla, também observada por Maués (1995, p.236): “Todo pajé se considera um bom católico, participando do ritual e das crenças do catolicismo na mesma medida que os outros homens e mulheres de sua comunidade”. Nota-se a atitude católica cristã de Laranjeira em outro trecho do conto: ao afastar-se da margem do rio conduzindo Gracinha na montaria *Faceira*, com facão em punho, ele utiliza seu remo para recortar “cruzes na água para afugentar o malvado” boto. Reiterando a observação de Maués de que as crenças do catolicismo são compartilhadas pelos outros homens e mulheres da comunidade em que vive o pajé, Pepira exclama, indignado, diante das gozações e insinuações que Sizenando lidera contra o pajé: “Por Deus! – confessa o Pepira – Pela fé na Virgem de Nazaré, creio de verdade, amanhã o Laranjeira põe aqui minha filha. Ele não promete coisa que não faça”. Dessa forma, a crença no pajé divide espaço com a crença em Deus e na Virgem Maria, todos seres passíveis de invocação diante das agruras humanas.

Essa presença de práticas do catolicismo na pajelança amazônica vem de longa data. Na segunda metade do século XIX, José Veríssimo (1970, p.56) observava que os “curativos” realizados pelos pajés eram “acompanhados com orações do ritual católico, benzimentos, momices e danças, tudo com o fim de superexcitar nos doentes a crença no seu poder, deles pajés”. Figueiredo e Silva (1972, p.26) também constataram a relação entre pajelança e cristianismo na região do alto Cairari:

os espíritos, por sua vez, são entidades que servem de intermediários entre os homens e os Santos, e que também se comunicam com outros espíritos. Se uma pessoa está doente e consulta um pajé, o espírito que ‘baixa’ leva essa comunicação aos santos (os mais conhecidos são: N. S. da Conceição, S. José, S. Benedito de Canindé, S. Antônio, S. João Batista e Santa Maria José de Belém) e quando estes falham, apelam para a divindade maior que é Jesus Cristo.

Os santos só ‘trabalham’ quando são solicitados pelos espíritos, que levam as mensagens dos consulentes e funcionam, como anjos de guarda, trabalhando todos com ‘os mistérios de Deus’.

Dessa forma, se estabelece uma ponte entre as várias pessoas envolvidas no ritual: a pessoa doente consulta o pajé, que recebe o espírito, que leva a comunicação aos santos, que, por sua vez, apelam para Jesus Cristo quando não conseguem resolver o problema.

Essa ponte ajuda a entender por que, em diversas partes da Amazônia, o pajé desempenha o papel de médico popular mais importante: os serviços que ele presta são bem mais amplos do que os do sistema de saúde oficial, uma vez que os primeiros envolvem crenças religiosas, conhecimento da natureza, relações sociais, trocas econômicas, cerimoniais, participação em rituais, diversão etc. (Maués, 1999, p.200).

Destaco ainda três elementos rituais que Canuto Azevedo inseriu na narrativa do ritual do pajé: uma roupa de baixo de Gracinha, o cigarro de tauari e o carajuru. O fato de o pajé ter solicitado uma roupa íntima de Gracinha pode, talvez, ser explicado pela incorporação, na pajelança cabocla, de crenças e práticas africanas, além de, mais recentemente, forte influência da umbanda (Maués, 1999, p.198). É com a roupa de Gracinha que o pajé bate na água, o que faz o boto boiar. O cigarro de tauari é elemento comum aos rituais de pajelança da Amazônia, e muitas vezes é considerado imprescindível. Em Itapoá, Maués (p.196-197) observou que “o cigarro tauari, enrolado com a casca de uma planta chamada tauarizeiro, é fumado ao contrário, com a brasa dentro da boca; ao invés de chupar a fumaça, como se faz com o cigarro branco, o pajé a sopra com força, para fazer a defumação do ambiente, dos objetos e dos doentes”. Figueiredo e Silva (1972) também observaram o tauari entre os instrumentos rituais da pajelança cabocla, na região do alto Cairari, além de velas acesas na banca (em castiçais, vidros ou pires), guaraná industrializado e cachaça para fazer a limpeza do corpo. O carajuru, utilizado pelo pajé Laranjeira no conto, tinha também como finalidade a defumação do ambiente.

Canuto Azevedo (1957) também mostrou-se conhecedor dos rituais de pajelança ao inserir, na narrativa, a fama de curador e adivinho do pajé Laranjeira: “Pela ilha da Botija e ribas fronteiras do Solimões, passava o Joaquim Laranjeira por um grande pajé e com honras de tuxaua ... seus talismãs da cobra sacai e do pavãozinho ... infalíveis no vencer corações esquivos; daí a causa da incrível procura”. Sabe-se que parte considerável das pessoas que vão aos rituais da pajelança cabocla tem como objetivo a resolução de problemas amorosos. Laranjeira, porém, era famoso não só por amansar “corações esquivos”, posto que “porção de gente, volta e meia, batia-lhe à porta, a consultas de toda natureza e para os mais diversos conselhos”.

No romance *Marajó*, Dalcídio Jurandir (1992, p. 319) faz referência à fama do pajé Jesuíno, morador de um sítio na estrada de Joanes para Condeixa, município de Soure:

Caçadores de onça no Salgado, roceiros de Joanes, pescadores de Salvaterra, mariscadores de Camará e brancos fazendeiros com a bexiga vazando como o capitão Onofre, oficiais de polícia com congestão cerebral como o pai do tenente Úrsulo, velho espancador de caboclos em dez municípios do Pará, advogados vinham consultar sobre o inventário e a impotência, vendedores de liamba, buscadores de ouro no Oiapoque, vaqueiros lanhados de onça, estropiados, rendidos e agonizantes, diabéticos e possessos, tísicos e senhoras finas carregando mau-olhado na alma e tumores no útero, gente bem apessoada ou maltrapilha de Belém, os desenganados dos médicos, iam buscar remédio com mestre Jesuíno. Comiam poeira ou a lava dos caminhos e dos campos de Condeixa e Jobim, montados a cavalo, em carroças, a pé, nas montarias pelos furos, em redes. O barracão, principalmente nas sextas-feiras, dia de sessão do pajé, não cabia de doentes e de desesperados.

Em Itapoá, Heraldo Maués (1995, p. 238) teve notícia do pajé mais famoso de Vigia, Procópio de Souza, “de quem se contam as proezas mais antigas: às vezes, viajando de canoa entre Itapuá e Vigia, jogava-se n’água e prosseguia ‘pelo fundo’, chegando com muita antecedência em relação aos outros viajantes, completamente enxuto. Sabia das coisas antes que lhe contassem, era ‘adivinhão’”.

A desconfiança que envolveu os personagens do conto de Canuto Azevedo em torno da ação do pajé Laranjeira também faz parte do campo de tensões característico da relação entre pajés e adeptos da pajelança. Assim como Lévi-Strauss (1967, p.198) observou com relação ao sumiço do feiticeiro Nambikwara, muitos personagens mostraram-se bastante céticos diante da promessa de que o pajé resgataria Gracinha das mãos do boto e, mais ainda, diante da gravidez atribuída ao golfinho sedutor. A narrativa nos apresenta os personagens atônitos perante “fraude tão verossímel...” e, analisando a proeza do pajé com sutileza psicológica e senso político, chegam a “pôr em causa a boa fé e a eficácia de seu feiticeiro”. Assim como os Nambikwara sabiam que seu feiticeiro não havia voado nas asas do trovão, não passando sua narrativa de uma encenação, os parentes e amigos de Gracinha sabiam por que o recém-nascido se parecia com o pajé e não com o boto. Sizenando, o mais desconfiado de todos, insistia em querer saber por que, se não era filho de Laranjeira, “o pagãozinho lhe trouxe o feitiço?”, ao mesmo tempo duvidando que “em baixo d’água, sem ar nenhum, alguém vive. Isto mesmo que não me entra”, referindo-se à suposta cópula de Gracinha com o boto no fundo do rio.

Em todo caso, assim como os Nambikwara, ainda que houvesse dúvida naquela situação específica, os personagens do conto sabiam que “essas coisas teriam podido se produzir, tinham-se efetivamente produzido em outras circunstâncias, elas pertenciam ao domínio da experiência” (Lévi-Strauss, 1967, p.198). Afinal, era do conhecimento de todos as proezas do pajé Laranjeira. Numa tarde, “mandou a cobra-grande, lá do fundão, vomitar o Pedro pescador, fígado e engolido na véspera! E a bicha não obedeceu e não lançou à praia o infeliz, embolado e viscoso duma baba enjoada!”. Em outra de suas proezas, salvou o Canindé da perdição: “com uma semana de errar pelo mato... e ele não mostrou justinho o lugar onde encontrar o cabra?!; e quanto mistério desmancha!, parecendo o ‘adivinhão’ Procópio de Souza; e as tantas curas de uma ror de moléstias”. Até o Manduca Maduro, sem dedos, podre de morfeia, salvou-se com o leite de açacuí receitado pelo pajé.

Além de tudo isso, Laranjeira lutou no fundo do rio com o boto. Sabe-se que é comum a crença de que os pajés conseguem viajar pelo fundo dos rios, como no caso do pajé Procópio de Souza, de Vigia. Se era possível duvidar da ação do pajé naquele caso, não se discutia, porém, o fato de ele manter relações íntimas com as forças sobrenaturais. Por outro lado, é reconhecido o poder do boto para engravidar moças desatentas, tanto que tão logo se espalhou a notícia de que Gracinha “botava barriga, não tardou afluísem curiosos, numa doida bisbilhotice à casa do tratador”, ávidos por ver com seus próprios olhos aquele “estranho fenômeno”. E, ao se depararem com uma “criança normalíssima”, em vez de um “filhotinho de boto”, houve “desapontamento geral”.

Não é apenas nas narrativas folclóricas que é possível constatar a crença nos poderes sedutores ou mesmo taumaturgos do boto. Em viagem pelo Amazonas na segunda metade do século XIX, Elizabeth Agassiz (Agassiz, Agassiz, 2000) registrou a insistência de seu

marido, o naturalista Louis Agassiz, em convencer os índios a encontrar um exemplar dessa espécie. Eis que lhes chega a notícia de que os índios haviam capturado um boto e que já estavam transportando o animal da praia para a casa em que se encontravam os viajantes. Extremamente ansioso, o naturalista apressou-se “em ir contemplar o tesouro há tanto tempo ambicionado!”. De fato, tratava-se de um boto, mas

horriavelmente mutilado. Um índio cortara-lhe uma nadadeira, soberano remédio contra as doenças; outro lhe arrancara um dos olhos para dele fazer um feitiço que, colocado junto da moça a quem ama, conquistar-lhe-ia irresistivelmente o afeto; e assim para tudo mais. A despeito das mutilações do animal, Agassiz ficou encantado por possuí-lo enfim; e, a noite inteira, ficou-lhe montando guarda cuidadosamente com receio de que algum outro sortilégio fosse ainda desejado pelos supersticiosos habitantes (p.302).

Dificuldade semelhante para convencer os índios a capturar um boto foi encontrada pelo viajante inglês Henry Walter Bates (1979, p.238), também no Amazonas:

só depois de muitos anos consegui que um pescador harpoasse botos para mim, pois ninguém mata estes animais voluntariamente, embora sua gordura forneça excelente azeite para as candeias. O povo supersticioso acredita que o emprego desse óleo nas candeias traria a cegueira. Afinal consegui o que queria com Carepina, oferecendo-lhe boa paga, num momento em que as suas finanças estavam muito por baixo; mas ele amargamente se arrependeu dessa façanha, declarando que a sua sorte o tinha abandonado nesse momento.

José Veríssimo (1970, p.57-58), em viagem pelo baixo Amazonas, na segunda metade do século XIX, observou que “os olhos deste animal são considerados preciosos amuletos para abrandar corações de amantes, seus dentes preservativos excelentes contra as dores destes órgãos e contra os perigos da primeira dentição”. Note-se que o uso do olho do boto para conquistar o afeto feminino ou para abrandar corações de amantes é indicativo da crença no poder sedutor do don Juan fluvial, independentemente das peripécias do pajé Laranjeira. No romance *Marajó*, Dalcídio Jurandir (1992) faz referência a outra parte do boto que era muito valorizada. Em determinado momento do romance, o autor fala da relação entre Missunga, filho do coronel Coutinho, e a personagem Guíta:

O dente de boto, que desde criança de peito usava no pescoço, ela lhe deu de presente ao amiguinho. Ele o perdeu tomando banho, no igarapé do Arapiná, meio-dia, quando Coronel Coutinho foi ver um amigo, muito mal de febre. Missunga só fez foi chorar a perda do dente de boto que tanto protegia as crianças. Guíta logo que soube, lhe disse:

– Deixe, Missunga, eu peço outro e te dou.

O menino acreditava nos poderes do dente de boto. Já o primeiro dente que sua mãe lhe colocara no pescoço até hoje não sabia como perdeu. Sem o dente podia apanhar quebranto (p.70).

No caso relatado por Bates, a atitude de Carepina, que capturou o boto para o viajante inglês, merece reflexão. Tendo sucumbido diante da “boa paga” oferecida pelo naturalista, “num momento em que as suas finanças estavam muito por baixo”, Carepina decide capturar o boto. No entanto, logo ele percebe que, ao agir assim, contribuiu para o “desaparecimento do *consensus* social” (Lévi-Strauss, 1967, p.208-209) que determinava que

aqueles que matassem um boto seriam vítima de toda sorte de infortúnios. Por isso Carepina se arrepende “amargamente” da façanha de ter capturado o boto, “declarando que a sua sorte o tinha abandonado nesse momento”. Tal é a força dessa crença coletiva, que ele próprio proclama seu fracasso, sentindo vergonha, esse “sentimento social por excelência”, como definiu Lévi-Strauss (p.208), por ter trocado o sistema cultural de seu grupo por outro que lhe permitia sair de momentâneo aperto financeiro, mas lhe traria o fracasso social pelo abandono da sorte e pela consciência envergonhada de ter contrariado uma crença coletiva. De certa forma, pode-se dizer que os índios que capturaram um boto para Louis Agassiz foram mais espertos do que Carepina, posto que entregaram o animal mutilado, desprovido das partes que poderiam proteger seus captores de infortúnios.

Em “Filhos do boto”, uma possível ruptura na crença coletiva é descartada quando o personagem Paxiúba procura incorporar aquela experiência ao esquema presente na cultura do grupo, integrando experiências supostamente inarticuladas ao sistema cultural compartilhado por todos. Assim, diante do cismado Sizenando, Paxiúba argumenta que “se o boto encarna um príncipe encantado, por força deve produzir gente”.

Canuto Azevedo nos permite refletir ainda sobre outro aspecto ligado à figura do pajé: “A fama de um pajé depende de vários fatores e, entre eles, sua performance capaz de impressionar os assistentes durante as sessões, além dos resultados obtidos em seus trabalhos (sua ‘eficácia’)” (Maués, 1995, p.239). O pajé Laranjeira parece bastante consciente da necessidade de uma *performance* impressionante e ‘eficaz’ para consubstanciar sua fama. Ao localizar o boto, anuncia o combate do dia seguinte e desafia: “Quem quiser assistir, cedinho aqui, pronto para uma festa de papoco”. Parecia certo que no dia seguinte afluiria para o sítio do Pepira “gente aos magotes”. E o pajé segue impressionando a plateia: “Para não atrapalhar, ninguém bula daí; molha a mão, benze-se e de pulo atira-se ao rio; à distância, perto das canaranas, boia resfolegando; numa reviravolta imerge de novo”; quando muitos dão por certa a morte do pajé, eis que “irrompe um grito e o herói ressurgue”, com Gracinha nas mãos. Canuto Azevedo demarca com perspicácia a reação da plateia: “A atenção da crédula gente acolá, de inopino, ardeu num chispar de olhos; em terra, inquietação e curiosidade emparelham; cresce e recresce o desassossego; lastimam-lhe a sorte muitos; alguns proclamam que na luta vencera o boto”.

De fato, Azevedo constrói, em sua narrativa da ação do pajé, uma *performance* impressionante, que, embora comprometida com seu objetivo de definir Laranjeira como um charlatão, nos ajuda a refletir sobre a importância do ritual da pajelança cabocla, mesmo que, para quem olha de fora, tudo não pareça mais que um grande engodo: a eficácia das práticas da medicina popular amazônica está muitas vezes no fato de que seus rituais colocam as coisas em seu ‘devido’ lugar, conferindo explicação que permite às pessoas dar sequência ao curso de sua vida. Chamo a atenção para o fato de que, embora toda a narrativa do conto conduza à ideia de que o pajé Laranjeira tirava proveito de sua função na comunidade para ‘mexer’ com Gracinha, até mesmo nesse aspecto Canuto Azevedo nos ajuda a refletir sobre a pajelança. De acordo com Maués (1995, p.245), a figura do pajé possui algumas “ambigüidades inerentes”, que fazem parte do “aspecto contraditório do exercício da função xamanística”. Diz o autor que “alguns pajés, mesmo que sejam respeitados por seus poderes, são, no entanto, malvistas pela fama que possuem. É o caso,

por exemplo, do famoso pajé Manezinho, de Itaporanga, que tem também a fama de ‘mexer’ com as mulheres, sobretudo aquelas em tratamento com ele, e a respeito de quem surgem acusações de feitiçaria”.⁶

Ao envolver num mesmo ritual crenças religiosas, conhecimento da natureza, relações sociais, trocas econômicas e cerimoniais, participação em rituais, diversão etc., os pajés organizam e reorganizam o mundo, impedindo que o caos se estabeleça. É um pouco desse mundo e das práticas culturais que homens e mulheres nele desenvolvem que os folcloristas nos dão a conhecer.

Para concluir, volto a meu propósito inicial. Contos folclóricos como os de Canuto Azevedo podem ser utilizados pelos antropólogos e historiadores como testemunho histórico, como interpretação dotada de sentido e capaz de ampliar nosso conhecimento acerca dos mais variados aspectos da vida dos homens e mulheres da Amazônia. Neste artigo, discuti a relação entre o conto “Filhos do boto” e a prática da medicina popular na região amazônica, mas certamente muitos outros aspectos, tais como configuração das relações sociais, linguajar regional, tensões, alianças, interesses, preconceitos, noção de reciprocidade, valores, poderiam ser discutidos à luz desse conto. Existem muitos outros folcloristas que deixaram suas interpretações da Amazônia naquilo que escreveram sobre a região (Moraes, 1938; Peregrino Júnior, 1971; Cabrolié, 1996; Santos, 1957). Se Thompson (2001, p.233) concluiu que as fontes folclóricas inglesas constituíam material “morto, inerte e corrompido”, pode-se dizer que, na Amazônia, os pesquisadores têm o privilégio de fazer suas perguntas a um rico material folclórico ainda vivo.

NOTAS

* Este artigo tem origem em trabalho final da disciplina antropologia da saúde, ministrada pelo professor Raymundo Heraldo Maués, no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará (UFPA), no primeiro semestre de 2005. Agradeço as críticas e sugestões feitas por Heraldo Maués, Aldrin Figueiredo e Anna Maria Alves Linhares.

¹ Todas as referências ao conto “Filhos do boto” são de Azevedo, 1957, p.85-92. Para não sobrecarregar o texto, optei por não indicar o número da página a cada citação, já que são muitas. Sugiro ao leitor a leitura do conto na íntegra.

² Para caracterização da pajelança como problema social da virada do século XIX e das primeiras décadas do XX, bem como para visualizar o diálogo cultural que envolveu os intelectuais e os próprios pajés, ver Figueiredo, 1996.

³ Inspiro-me em Chalhoub (2003, p.17), ao afirmar que Machado de Assis, em seus romances, “escreveu e reescreveu a história do Brasil no século XIX”.

⁴ O trabalho de Mauro Vianna Barreto (2000) é bom exemplo do potencial das leituras antropológicas sobre a obra de romancistas. Em sua pesquisa, Barreto concluiu que “mais do que instantâneos fotográficos ou descrições de cenas pitorescas, as narrativas ficcionais que Inglês de Souza nos legou da Amazônia constituem, sobretudo, um multifacetado painel de imagens, situações e acontecimentos inseridos na realidade social cotidiana da região, e é isto que conta quando se pretende um estudo socioantropológico de sua obra literária” (p.54).

⁵ De acordo com Aliverti (2005), o tajá-panema é uma variedade de tajá (planta de folhas grandes e sem flor, muito comum e variada na Amazônia) que ‘chora’, pois expele gotas de líquido de suas folhas. Segundo a crença popular, quando a planta chora é prenúncio de desgraça ou acontecimento triste, como o rapto de uma moça pelo boto, por exemplo.

⁶ Maués (1995, p.209) observa que essa desconfiança com os novos pajés é comum. Sempre há o risco da ‘anarquia’, com alguém que finge possuir poderes xamanísticos para se aproveitar da crença popular.

REFERÊNCIAS

- AGASSIZ, Jean Louis; AGASSIZ, Elizabeth Cary. *Viagem ao Brasil (1865-1866)*. Brasília: Senado Federal. 2000.
- ALIVERTI, Márcia Jorge. Uma visão sobre a interpretação das canções amazônicas de Waldemar Henrique. *Estudos Avançados*, São Paulo, v.19, n.54. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142005000200016&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 13 dez. 2006. 2005.
- AZEVEDO, Canuto. Filhos do boto. In: Azevedo, Canuto. *Histórias da Amazônia*. S.l.:s.n. p.85-92. 1957.
- BARRETO, Mauro Vianna. *O romance da vida amazônica: uma leitura sócio-antropológica da obra literária de Herculano Marcos Inglês de Sousa*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Belém. 2000.
- BATES, Henry Walter. *Um naturalista no rio Amazonas*. Belo Horizonte: Itatiaia. 1979.
- CABROLIÉ, Augusto. Medicina caseira. In: Cabrolié, Augusto. *Tefê e a cultura amazônica*. São Paulo: Instituto Paulo Freire. p.103-106. 1996.
- CASCUDO, Câmara. *Geografia dos mitos brasileiros*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora. 1947.
- CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis: historiador*. São Paulo: Companhia das Letras. 2003.
- CHAVES, Nilson; LIMA, Vital. *Waldemar*. Rio de Janeiro: Outros Brasis. 1 CD. 1994.
- COUTO DE MAGALHÃES, José Vieira. *O selvagem*. 4.ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1940.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia – a constituição de um campo de estudo, 1870-1950*. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 1996.
- FIGUEIREDO, Napoleão; SILVA, Anaíza Vergolino. Pajés e curadores. In: Figueiredo, Napoleão; Silva, Anaíza Vergolino. *Festas de santo e encantados*. Belém: Gráfica Falangola Ed. p.26-30. 1972.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, baixo Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1976.
- HENRIQUE, Márcio Couto. *O general e os tapuios: linguagem, raça e mestiçagem em Couto de Magalhães (1864-1876)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém. 2003.
- INGLÊS DE SOUZA, Herculano Marcos. *Contos amazônicos*. São Paulo: Martin Claret. 2005.
- JURANDIR, Dalcídio. *Marajó*. Belém: Cejup. 1992.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1967.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. Medicinas populares e ‘pajelança cabocla’ na Amazônia. In: Maués, Raymundo Heraldo. *Uma outra ‘invenção’ da Amazônia: religiões, histórias, identidades*. p.195-207. Belém: Cejup. 1999.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um ritual de pajelança cabocla. In: Maués, Raymundo Heraldo. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesialístico*. p.269-284. Belém: Cejup. 1995.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. A classificação das doenças não-naturais e O diagnóstico das doenças não-naturais. In: Maués, Raymundo Heraldo. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: Edufpa. p.125-173. (Coleção Igarapé). 1990.
- MORAES, Raymundo. O mau olhar. In: Moraes, Raymundo. *Os igaraúnas: romance amazônico, costumes paraenses*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. p.100-112. 1938.
- MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. Lugar de mulher. Representações sobre os sexos e práticas médicas na Amazônia (Itapuá-Pará). In: Alves, Paulo César; Minayo, Maria Cecília de Souza (Org.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Fiocruz. p.113-125. 1998.
- MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. O ciclo biológico da mulher: menstruação e menopausa. In: Motta-Maués, Maria Angélica. *‘Trabalhadeiras’ e ‘camarados’: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica*. Belém: Edufpa. p.103-128. 1993.

PEREGRINO, Umberto.
Imagens do Tocantins e da Amazônia.
Rio de Janeiro: s.n. 1942.

PEREGRINO JÚNIOR.
O espiritado. In: Peregrino Júnior. *Seleta*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio. p.99-102. 1971.

QUEIROZ, Marcos de Souza.
Estudos sobre medicina popular no Brasil.
Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, n.5,
p.241-250. 1980.

SANTOS, Eurico.
O boto, don Juan de água doce. In: Santos,
Eurico. *Histórias, lendas e folclore de nossos
bichos*. Rio de Janeiro: Edições Cruzeiro. 1957.

SEVCENKO, Nicolau.
Literatura como missão: tensões sociais e criação

cultural na Primeira República. São Paulo:
Brasiliense. 1999.

STRADELLI, Ermano.
Vocabulário da lingua geral portuguez-
nheengatu. *Revista do Instituto Histórico e
Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v.158,
n.104, p 9-768. 1929.

THOMPSON, Edward Palmer.
Folclore, antropologia e história social. In:
Thompson, Edward Palmer. *As peculiaridades
dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora
da Unicamp. p.227-267. 2001.

VERÍSSIMO, José.
Estudos amazônicos. Belém: Universidade Federal
do Pará. 1970.

